

Philosophie analytique *versus* philosophie continentale

Laurent Cournarie

On croit souvent que la philosophie analytique est anglosaxonne, tandis que la philosophie continentale est allemande, française, etc. La division de la philosophie contemporaine correspondrait à des aires géographiques. En réalité la philosophie analytique est née à la fois en Angleterre (B. Russell et Moore à Cambridge) et en Europe centrale (Carnap à Vienne, Prague, Varsovie) et la philosophie continentale a toujours été enseignée en Angleterre¹. Aussi s'agit-il plutôt d'une différence de méthode et d'attentes à l'égard de la philosophie.

« Les philosophes continentaux restent marqués par un projet d'herméneutique de toute la réalité, un projet hérité d'une partie de la philosophie allemande, puis repris et transformé chez Heidegger ; il s'appuie fréquemment sur une réinterprétation de l'histoire de la philosophie, en termes de jugements sur les illusions des philosophes du passé, la mort ou la fin de certains de leurs projets, particulièrement s'ils supposent la possibilité de la métaphysique. En revanche, les philosophes analytiques pensent que les questions philosophiques sont transhistoriques, qu'il nous appartient de développer des techniques d'explication et parfois de résolutions de ces questions, y compris celles que les philosophes continentaux jugeraient désespérément métaphysiques » (R. Pouivet, *Philosophie de la religion*, préface, p. 26-27).

Donc pour les philosophes analytiques, il est possible de faire de la philosophie sans passer (nécessairement) par l'histoire de la philosophie. Autrement dit, il est encore possible et légitime de traiter des questions métaphysiques (que la tradition "continentale" peut avoir abandonnées après les différentes critiques massives de la métaphysique depuis Kant), en se concentrant sur les arguments eux-mêmes, sur leur cohérence interne, sur leur construction. Ainsi par exemple il y a une philosophie analytique de la religion qui n'hésite pas à reprendre la question

« de savoir si Dieu existe, quels sont ses attributs, quelle est la valeur cognitive des affirmations fondamentales des religions : savoir si l'argument du mal est imparable ou non, comment Dieu peut se manifester dans la Révélation, s'il est rationnel de croire en la résurrection des corps » (*ibid.*, p. 29).

Ainsi non seulement la philosophie analytique peut revenir sur des questions métaphysiques mais aussi aborder des dogmes religieux (sur le mal, la révélation, la résurrection). Par exemple, elle ne se laisse pas impressionner par la réfutation kantienne de l'existence de Dieu ou par le fait que toute preuve de l'existence de Dieu entraînerait la raison dans un abîme de

¹ Nous reprenons et suivons les analyses de R. Pouivet dans *La philosophie contemporaine*, PUF, 2008.

contradictions. Il y a pour ainsi dire une actualité logique des questions et des arguments.

On doit ici insister sur cette opposition entre les deux styles de philosophie. La philosophie qui s'enseigne institutionnellement ou se pratique (dans les médias et les cafés philo) en France est principalement "continentale". Le terme "continental" a été forgé par les philosophes analytiques pour désigner la philosophie qui se pratique sur le continent, c'est-à-dire qui ne recoure pas à la méthode d'analyse logique du langage ou à la philosophie du langage (Dummett). Pour plus de clarté on peut dresser une liste (non exhaustive) de philosophes analytiques et continentaux (cf. R. Pouivet, *Philosophie contemporaine*, p. 29)

philosophes analytiques	Philosophes continentaux
Frege (allemand)	Bergson (français)
Russell	Peirce (américain)
Ayer	Merleau-Ponty (français)
James (américain)	James (américain)
Husserl (allemand)	Husserl (allemand)
Wittgenstein (autrichien)	Wittgenstein (autrichien)
Carnap (allemand)	Heidegger (allemand)
Goodman (américain)	Arendt (allemande)
Strawson (britannique)	Derrida (français)
Dummett (britannique) ...	Foucault (français) ...
Héritiers de :	Héritiers de :
Descartes	Descartes
Kant	Kant
Locke	Hegel
Hume	Fichte
Mill...	Marx...

On s'aperçoit que certains auteurs peuvent être revendiqués par les deux traditions : Husserl (pour ses *Recherches logiques*) par la philosophie analytique, pour ses *Ideen*, ses *Méditations cartésiennes* ... par la philosophie continentale — de même pour Wittgenstein... Par ailleurs les deux traditions peuvent partager le même héritage : Descartes ou Kant (métaphysique descriptive de Strawson/idéalisme allemand).

Il faut approfondir cette distinction. On peut la préciser comme le fait encore Pouivet par un nouveau tableau :

Philosophes analytiques	Philosophes continentaux
Primat de l'argumentation	Primat des "visions"
Caractère direct des problématique	Caractère oblique, historique des problématiques
Clarté, précision	Profondeur, largeur de vue
Littérarité des énoncés	Métaphore, style
Visée aléthique	Visée interprétative

La première opposition (Argumentation *vs* vision) porte sur le primat de l'argumentation ou de la vision. Pour être plus précis, il s'agit de deux manières d'argumenter — car la "vision" de la philosophie continentale relève d'une démarche argumentative. Mais l'argumentation est plus démonstrative ou plus manifeste dans un cas que dans l'autre. Un philosophe analytique formule une thèse et s'emploie à l'établir en rejetant les arguments adverses et en construisant les arguments positifs en sa faveur. Par exemple, le philosophe américain David Lewis commence son ouvrage *De la pluralité des mondes* ainsi :

« Ce livre prend la défense du réalisme moral. Selon le réalisme moral, le monde dont nous faisons partie n'est qu'un monde parmi une pluralité de mondes, et nous ne sommes, nous qui l'habitons, qu'un petit nombre de ceux qui habitent tous les mondes » (2007, p. 11).

Lewis veut dire qu'il y a une infinité de mondes possibles, que ces mondes possibles et les choses dans ces mondes existent, la seule différence avec notre monde étant que nous l'habitons et que nous pouvons nous y référer, contrairement à tous les autres. La réalité désigne la somme totale de tous les mondes possibles. La thèse ordinaire ou mentaliste consiste à dire que seul le monde actuel existe en dehors de l'imagination, et que les autres mondes sont seulement possibles, donc inactuels. Le réalisme modal soutient au contraire que tous les mondes possibles (la logique modale traite de ce qui est nécessaire ou possible) sont réels et existent objectivement. Tout ici peut

surprendre le lecteur habitué à la philosophie continentale : prendre un problème métaphysique (la réalité des mondes possibles) qui passera volontiers pour dépassé (Leibniz) et pour insoluble (puisque métaphysique), le poser clairement, dans le langage le moins technique, comme objet d'argumentation soumis à la discussion.

Par comparaison, on aura du mal à trouver l'équivalent dans un ouvrage de philosophie continentale. Pouivet prend l'exemple de *Les Mots et les choses* (1966) de M. Foucault. Quelle est la thèse de Foucault dans cet ouvrage ? Voici comment débute la préface :

« Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borgès. Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée — de la nôtre : de celle qui a notre âge et notre géographie —, ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre » (p. 7).

Rien de moins analytique ! D'abord l'origine (au moins prétextée) du livre n'est pas un problème, mais un livre ou l'émerveillement que sa lecture suscite. D'emblée la dimension herméneutique de la philosophie est manifeste. Bien entendu ce dont le texte de Borgès traite c'est du problème de la classification des choses selon le même et l'autre. Mais il est caractéristique que ce problème de la taxinomie, c'est-à-dire de la mise en ordre des choses par le savoir soit abordé par le détour d'une fiction, obliquement comme on dira plus loin. L'approche est encore très indirecte par le style, l'écriture baroque. Enfin ce qui est mis en avant dans l'« encyclopédie chinoise » c'est son effet déconstructeur : elle ébranle « les familiarités de la pensée, la nôtre ... qui a notre âge et notre géographie », c'est-à-dire la pensée occidentale, pour en marquer la limite : « l'impossibilité nue de penser cela ». L'exercice philosophique est ainsi situé dans le champ de l'histoire de la philosophie (la pratique millénaire du Même et de l'Autre de Parménide jusqu'à Hegel et même Heidegger ou Lévinas (*Totalité et infini*, 1961), mais en elle et contre elle.

La suite de l'ouvrage permet-il davantage de déterminer son objet ? Il commence par la description et l'interprétation des *Ménines* de Vélasquez. Sur ce tableau-ci, mais dont la structure est complexe (jeux de regard, de perspectives), ou sous lui il dégage le sens profond d'une mutation dans l'ordre du savoir, l'avènement d'une nouvelle époque du savoir — ce qu'il nomme *épistémè*. Jusqu'au XVI^e siècle, la connaissance du monde repose sur un principe de ressemblance (microcosme/macrocosme). Au XVII^e une nouvelle *épistémè*, c'est-à-dire une nouvelle manière comprendre le monde et le savoir (l'un par l'autre) apparaît qui repose sur la représentation et où le langage occupe une place centrale. Or le tableau de Vélasquez dit et montre plus que ce qu'il montre (les suivantes) : il est « peut-être ... comme la représentation de la représentation classique » (p. 31). Mais cet ordre épistémologique de la pensée classique sera à son tour supplanté par une autre *épistémè*, sous le signe de l'histoire au sein de laquelle un fait capital se produit : l'entrée de l'homme dans le champ du savoir. Autrement dit, Foucault montre que l'homme est une invention et une invention récente comme il le dit à la toute fin, de sorte

qu'on peut parier qu'il est promis à disparaître quand émergera une autre configuration du savoir : « comme à la limite de la mer un visage de sable » (p. 398).

C'est là sans doute la thèse principale de l'ouvrage. Mais nulle part Foucault ne la pose comme telle, et surtout pas initialement. Même quand elle est formulée, elle reste indissociable de l'histoire où elle s'inscrit et de son récit par *Les Mots et les choses* (« En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint — la culture européenne depuis le XVI^e siècle — on peut être sûr que l'homme *y* est une invention récente »). Ainsi la thèse se dégage progressivement du texte dont elle n'est pas détachable, de toutes les remarques historiques, de l'interprétation que Foucault donne de l'histoire qu'il constitue. Dans ces conditions, on serait bien en peine d'indiquer exactement les arguments de Foucault, faute de pouvoir vraiment les isoler. Si Foucault avait énoncé la thèse : l'homme n'apparaît qu'au XVIII^e siècle, elle aurait paru ridicule. Foucault dit bien cela, mais il le dit en un sens plus profond. Ce sens est indissociable de toute l'épaisseur de la démarche et de l'écriture de Foucault. Dans les termes de Pouivet, on a affaire à une vision de la modernité (« les familiarités de la pensée, la nôtre ... qui a notre âge et notre géographie »/ « la culture européenne depuis le XVI^e siècle »). Or cela n'aurait pas de sens de demander si cette vision du monde est vraie ou non, de même que cela n'aurait pas de sens à demander si l'interprétation des *Ménines* est vraie ou non. D'ailleurs Foucault s'était bien gardé de dire que les *Ménines* sont la représentation de la représentation classique, mais qu'elles sont « comme » la représentation de la mise en représentation des choses à l'âge classique. Impossible de dégager aucun énoncé analytique (ou atomique) et défini. Pouivet écrit ainsi à propos de la philosophie continentale :

« On introduit une thèse complexe qui n'est que rarement énonçable sous une forme condensée sans caricature. La compréhension de la thèse suppose qu'on fasse le parcours herméneutique de l'auteur, qu'on entre dans ses interprétations, destinées à modifier l'image de la réalité souvent historique. La finalité est d'offrir une vision globale de la réalité et de l'histoire, non pas de proposer sur une thèse claire et limitée des arguments à examiner. La thèse défendue renverse généralement les idées reçues et elle est censée provoquer un salutaire bouleversement dans la pensée » (*La philosophie contemporaine*, p. 33-34)².

² Rien n'est moins « analytique » que cette manière (a) de se donner comme point de départ un texte littéraire pour souligner un problème (b) qui n'est pas directement exposé comme tel, à savoir la discontinuité du savoir des choses et de leur mise en ordre (*épistémè*). « L'ordre sur don duquel nous pensons n'a pas le même mode d'être que celui des classiques » (p. 13) comme il est impossible de penser selon l'énumération de l'apologue chinois. Donc la thèse fondamentale est que chaque époque est sous-tendue par un socle épistémologique, une sorte de soubassement inconscient que Foucault nomme *épistémè*, c'est-à-dire « l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés » (*L'Archéologie du savoir*). La thèse est bien historique mais ce n'est ni une histoire d'historiens — ni une histoire des idées ou des mentalités, car les idées changent avec chaque nouvelle configuration du savoir —, ni une histoire des sciences — par exemple l'histoire naturelle est plus proche de la Grammaire générale qui appartiennent à la même *épistémè* (âge classique) que de la biologie (âge moderne) — ni une histoire de la philosophie — les philosophes ne sont que les figures individualisés des discours qui les rendent possibles plutôt qu'elles ne rendent possibles ces discours (les philosophes pensent à l'intérieur d'une *épistémè* qu'ils ne façonnent

La deuxième opposition (Direct *vs* oblique) est encore assez marquée. Le philosophe analytique expose un problème à partir de lui-même, donc sans être inscrit particulièrement dans un moment historique et tente d'y répondre par des arguments ou de contre-arguments (cf. David Lewis). Le philosophe continental au contraire problématise de manière "oblique" : il traite un problème à travers un moment historique, à partir d'une œuvre philosophique ou littéraire ou picturale (cf. Foucault). Le second reproche au premier l'illusion de sa position : abstraire une problématique de sa formation historique. La thèse implicite est celle-ci : tout n'est pas possible (pensable) à n'importe quel moment de l'histoire. Donc en dernier ressort, tout problème philosophique appartient à son temps. Mais peut-on dire que le problème de David Lewis sur le réalisme modal est porté par un certain moment historique de la philosophie contemporaine ? La philosophie analytique reste convaincue qu'à tout le moins certains problèmes (donc peut-être pas tous) sont indépendants de toute historicité. Par exemple : existe-t-il une réalité indépendante de nous ? ; la causalité est-elle dans les choses ou dans l'esprit ? ; les théories scientifiques sont-elles des descriptions de la réalité ou seulement des instruments de prédiction ?³ La philosophie analytique, pour traiter ces questions qu'elle prétend an-historiques utilise bien l'histoire de la philosophie, mais non pas comme processus de formation des problèmes, mais comme "réservoir" d'arguments (elle fait un usage topique ou conception dialectique, au sens aristotélicien, de l'histoire de la philosophie). L'usage de l'histoire de la philosophie par le philosophe continental est au contraire encore historique et "herméneutique". En s'intéressant aux philosophies du passé :

- il commente essentiellement des œuvres ;
- en se demandant comment un problème y a été posé ;
- en quoi nous héritons ou non de cette problématique ;
- en quoi cette problématique est donc encore pour nous actuelle (il en évalue la "modernité") et comment se situer par rapport à elle.

pas). Disons qu'il s'agit d'une histoire des ruptures et des discontinuités des discours qui constituent chaque époque. Le propos de Foucault, en marge donc de l'histoire et de la philosophie, de l'histoire des idées, des sciences de la philosophie, est d'examiner les conditions de problématisation, c'est-à-dire de constitution comme objets de pensée

- dans l'ordre du savoir : la folie (*Histoire de la folie*) ; la maladie (*Naissance de la clinique*) ; la vie, le travail, le langage (*Les mots et les choses*)
- dans l'ordre des relations de pouvoir : la délinquance (*Surveiller et punir*) ; la sexualité (*La volonté de savoir*)
- dans l'ordre de la conduite individuelle : *L'usage des plaisirs* ; *Le souci de soi*

³ Mais évidemment les mots et les concepts ont une histoire. La question sur le statut des théories scientifiques ne se pose pas vraiment avant la science moderne, donc avant la constitution de la dualité sujet/objet, avant l'idéalisme moderne. Le véritable enjeu serait alors de savoir s'il y a des questions, et lesquelles, qui sont an-historiques ? A moins que l'an-historicité des questions procèdent seulement de la manière "abstraite" de les formuler, et toujours *a posteriori* — de sorte que ces questions prétendent an-historiques ne feraient qu'exprimer notre propre historicité.

Ce qu'il ne fait pas, c'est de se demander si tel philosophe a eu raison ou non, de soutenir ou tel argument : il ne s'intéresse pas à l'argument lui-même et à sa valeur possible de vérité mais seulement pourquoi, à tel moment (de l'histoire, notamment de son évolution), il a dit ce qu'il a dit.

Un philosophe continental est ainsi celui qui a "une" philosophie, c'est-à-dire dont le discours contient une conception du monde. En ce sens-là, le dernier philosophe aura peut-être été Sartre. Au contraire un philosophe analytique est le spécialiste d'un type de questions philosophiques (logique, éthique, esthétique). Mais aujourd'hui, l'opposition est moins nette : un philosophe continental a renoncé à la construction d'un système philosophique du monde, même quand il ne pratique pas la méthode de la philosophie analytique. En général, il devient un historien de la philosophie, et partir de cette position peut engager des recherches sur d'autres domaines ou d'autres questions (champ social par exemple). Faire de l'histoire de la philosophie est devenu la manière la plus commune de faire de la philosophie.

On peut aller plus vite sur les autres critères.

La philosophie analytique privilégie l'exigence de clarté et de précision dans les arguments afin qu'ils soient en quelque sorte "contrôlables". Par exemple, en épistémologie (c'est-à-dire dans la théorie de la connaissance en général, sans être une histoire des sciences comme en France), elle propose cette définition de la connaissance.

S sait que P si et seulement si

- a) *P est v*
- b) *S croit que P*
- c) *S a de bonnes raisons de croire que P.*

Quel est l'avantage de cette définition ? On peut vérifier si oui ou non ces trois conditions sont non seulement nécessaires mais suffisantes pour définir la connaissance. On peut tenter de trouver des contre-exemples pour la contester ou pour tester sa validité. Ainsi la philosophie analytique se concentre sur des énoncés ou des questions simples.

Au contraire la philosophie continentale préfère traiter des questions plus générales, plus ambitieuses en elles-mêmes et dans leur formulation (sur la vie, la société...). Elle conteste à la philosophie analytique son ambition de précision et de rigueur. Comme Aristote le faisait déjà remarquer :

« Un homme éduqué a pour principe de réclamer, en chaque genre d'affaires, le degré de rigueur qu'autorise la nature de l'affaire. On donne, en effet, à peu près la même impression lorsqu'on accepte un mathématicien qui débite des vraisemblances et lorsqu'on exige d'un rhéteur des démonstrations » (*Ethique à Nicomaque*, 1094b 24-25).

Autrement dit la rigueur vaut pour les mathématiques et la logique, pas pour la philosophie et donc il est vain de viser la même chose en philosophie qu'en mathématiques. Or c'est ce que proposerait la philosophie analytique. D'où le procès que la philosophie continentale peut faire de la logique, présentée comme une sorte de camisole ou mécanique de la pensée. Le cas d'Heidegger est sans doute exemplaire qui — bien qu'il ait très tôt consacré

ses premiers travaux à la logique (*Qu'est-ce que la logique ?*) — procède à une destruction de la logique, en n'en faisant pas le lieu originaire de la vérité.

« Penser contre “la logique” ne signifie pas rompre une lance en faveur de l'illogique, mais seulement : revenir dans sa réflexion au logos et à son essence telle qu'elle apparaît au premier âge de la pensée, c'est-à-dire se mettre enfin en peine de réparer une telle ré-flexion » (*Lettre sur l'humanisme*, p. 127).

Quand il déclare que la raison est l'ennemie la plus acharnée de la pensée, on pourrait remplacer “raison” par “logique” — la citation exacte est celle-ci :

« la pensée ne commence pour la première fois que si nous avons éprouvé que la raison glorifiée depuis des siècles est l'ennemie (*Widersacher*) la plus acharnée de la pensée » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, 1950).

Mais on peut relever d'autres déclarations qui prêtent à la logique (dont la philosophie analytique se sert et renouvelle) une haine de la philosophie, par exemple Deleuze et Guattari :

« C'est une véritable haine de la philosophie qui anime la logique, dans sa rivalité ou sa volonté de supplanter la philosophie » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, 1991, p. 133).

La philosophie continentale choisit plutôt que la clarté, la précision, la rigueur : la profondeur. En effet la profondeur c'est à la fois le contraire de la superficialité et de la platitude, et le fondement. Ainsi la philosophie continentale cherche toujours à être une interprétation profonde des choses ou des événements : pour elle la philosophie est une herméneutique conceptuelle profonde.

Cet écart engendre des styles et des attentes différents. La philosophie analytique représente plutôt un modèle scientifique de philosophie, la philosophie continentale un modèle plutôt littéraire. Ou plus précisément, la philosophe continentale est toujours plutôt un écrivain et un intellectuel engagé. Le philosophe ne peut pas ne pas prendre position dans le monde, ou du moins sa pensée philosophique doit pouvoir éclairer le présent du monde. Et celui dont la pensée n'a pas ce pouvoir, n'est pas un philosophe ou pas un philosophe majeur. On pense évidemment à la figure de Sartre ou de Foucault (même s'il revendique de ne pas être un philosophe). Le philosophe analytique qui bien sûr peut signer une tribune dans la presse, se présente plutôt comme le spécialiste d'un type de questions, comme l'est le savant. C'est donc plutôt un universitaire, en discussion avec les autres spécialistes des mêmes questions.

Peut-être la philosophie occupe-t-elle une position intermédiaire entre la métaphore radicale et la littéralité radicale des énoncés :

Littéralité radicale —> sciences —> Philosophie <— Littérature <— poésie <— métaphoricité radicale.

Or la philosophie continentale tend vers la gauche, la philosophie analytique vers la droite du schéma.

<— philosophie analytique / philosophie continentale —>

On a pu accuser la philosophie analytique d'être une « philosophie scientifique », alors que la poésie a fasciné la philosophie depuis l'idéalisme allemand. Par exemple Schelling dans le *Plus ancien programme de l'idéalisme*,

prévoit que la philosophie est appelée à revenir se fondre avec la science « dans l'universel océan de la poésie ». Quant à Nietzsche, très tôt il critique dans le concept (philosophique) l'oubli de la métaphore (un concept a son concept dans une métaphore et dans l'oubli de cette origine)⁴.

C'est pourquoi finalement la différence culmine dans la visée respective des deux philosophies : la vérité ou le sens. Pour la philosophie analytique, la philosophie est analyse des concepts (ce qui suppose des règles communes d'analyse) et discussion serrée sur les arguments pour en vérifier la vérité. Au contraire, la philosophie continentale s'intéresse davantage au sens, ce qui signifie que la validité de l'argument ou le concept sont négligés au profit de l'histoire (des concepts) et que l'activité philosophique consiste à produire

⁴ Cf. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*.

Cf. *Le Livre du philosophe* : « La « chose en soi » (ce serait justement la pure vérité sans conséquences), même pour celui qui façonne la langue, est complètement insaisissable et ne vaut pas les efforts qu'elle exigerait. Il désigne seulement les relations des choses aux hommes et s'aide pour leur expression des métaphores les plus hardies. Transposer d'abord une excitation nerveuse en une image ! Première métaphore. L'image à nouveau transformée en un son articulé ! Deuxième métaphore. Et chaque fois saut complet d'une sphère dans une autre sphère tout autre et nouvelle. (...) Nous croyons savoir quelque chose des choses elles-mêmes quand nous parlons d'arbres, de couleurs, de neige et de fleurs et nous ne possédons cependant rien que des métaphores des choses, qui ne correspondent pas du tout aux entités originelles. (...) L'X énigmatique de la chose en soi est pris une fois comme excitation nerveuse, ensuite comme image, enfin comme son articulé. (...) L'omission de l'individuel et du réel nous donne le concept comme elle nous donne aussi la forme, là où au contraire la nature ne connaît ni formes ni concepts, donc pas non plus de genres, mais seulement un X, pour nous inaccessible et indéfinissable. »

« Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transposées, ornées et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniques et contraignantes : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible (...).

Nous ne savons toujours pas encore d'où vient l'instinct de vérité : car jusqu'à présent nous n'avons entendu parler que de l'obligation qu'impose la société pour exister : être véridique, c'est-à-dire employer les métaphores usuelles ; donc, en termes de morale, nous avons entendu parler de l'obligation de mentir selon une convention ferme, de mentir grégairement dans un style contraignant pour tous. L'homme oublie assurément qu'il en est ainsi en ce qui le concerne ; il ment donc inconsciemment de la manière désignée et selon des coutumes centenaires – et, précisément grâce à cette inconscience et à cet oubli, il parvient au sentiment de la vérité. Sur ce sentiment d'être obligé de désigner une chose comme « rouge », une autre comme « froide », une troisième comme « muette », s'éveille une tendance morale à la vérité : par le contraste du menteur en qui personne n'a confiance, que tous excluent, l'homme se démontre à lui-même ce que la vérité a d'honorable, de confiant et d'utile. (...) Tout ce qui distingue l'homme de l'animal dépend de cette capacité de faire se volatiliser les métaphores intuitives en un schème, donc de dissoudre une image dans un concept. Dans le domaine de ces schèmes est possible quelque chose qui jamais ne pourrait réussir au milieu des premières impressions intuitives : construire un ordre pyramidal selon des castes et des degrés, créer un monde nouveau de lois, de privilèges, de subordinations, de délimitations, monde qui s'oppose désormais à l'autre monde, celui des premières impressions, comme étant ce qu'il y a de plus ferme, de plus général, de plus connu, de plus humain, et, de ce fait, comme ce qui est régulateur et impératif. »

(créer) des concepts (Deleuze) et/ou à modifier le programme de la philosophie en présentant toute l'histoire ou une partie de l'histoire de la philosophie comme une erreur ou une illusion). Par exemple, le philosophe continental ne se demande pas : Dieu existe-t-il ? — ce qui situe la philosophie analytique plutôt du côté d'une conception continuiste de la philosophie (les mêmes questions) mais comment les philosophes ont-ils pu se poser cette question et quelle conception de la rationalité se dégage de ce type de questions (conception discontinuiste de la philosophie) ? Un philosophe continental trouvera légitime et particulièrement philosophique de se demander quel est le sens des attentats du 11 septembre ? ⁵ — quand le philosophe analytique préférera examiner la question : est-il légitime de tuer des innocents pour une cause politique ? Dans une position sans doute extrême, on peut lire sous la plume de Deleuze-Guattari ceci :

« La philosophie ne consiste pas à savoir, et ce n'est pas la vérité qui inspire la philosophie, mais des catégories comme celles d'Intéressant, de Remarquable ou d'Important qui décident de la réussite ou de l'échec » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 80). Et encore : « De beaucoup de livres de philosophie, on ne dira pas qu'ils sont faux, car ce n'est rien dire, mais sans importance ni intérêt » (*ibid.*).

Sans doute l'opposition des deux philosophies est moins tranchée et les relations entre les deux traditions sont pacifiées. Mais peut-être qu'elle révèle que le choix est encore pour le philosophe contemporain entre le pari de la vérité ou celui du sens. La vérité passera pour un idéal dépassé pour les uns :

⁵ Ainsi, quelques semaines après le 11 septembre, Derrida et Habermas dialoguent sur l'attentat et le résultat de leurs entretiens ainsi que deux textes personnels sont publiés. Le titre initial de l'ouvrage d'abord sorti aux Etats-Unis, *Philosophy in a Time of Terror*, 2003, devient pour l'édition française : *Le "concept" du 11 septembre*.

Tout est ici caractéristique de la philosophie continentale.

(a) Ainsi de la décision de penser la signification du présent, voire de le penser conceptuellement depuis que Kant s'interroge sur ce que sont les Lumières : la philosophie s'applique à l'histoire et tente de se comprendre elle-même dans la compréhension du présent. Ici Derrida est convaincu que le 11 septembre est un événement qui requiert une réponse philosophique, qui demande à être élevé au plan du concept. Ainsi ce qui est dénommé simplement par une date « 11 septembre » est ici présenté sous la forme d'un concept, mais les guillemets suggèrent que l'opération est difficile, en tous cas non simple, et si c'est un concept il faut prendre conscience que le 11 septembre signifie une mutation en cours dans l'histoire et dans la manière de penser l'histoire

(b) En effet, une réponse philosophique à un tel événement ne peut être qu'une pensée qui mette à distance non seulement les manières d'en parler (journalisme, politique), mais aussi les présuppositions conceptuelles. Derrida écrit : « on ne sait pas, on ne pense pas, on ne comprend pas, on ne veut pas comprendre ce qui s'est passé à ce moment-là ». En quoi cet événement rompt-il avec l'histoire connue de la guerre (guerre interétatique, guerre civile), avec la terreur (qui n'est plus la peur de la philosophie politique classique), avec le droit international ... et finalement en quoi le 11 septembre est-il un événement majeur. Mais qu'est-ce qu'un événement majeur, ce qui conduit à s'attarder sur l'*Ereignis* (la donation libre de l'être à la présence qui se dissimule derrière ce qui est présent) chez Heidegger ?

Ainsi dégager le sens profond ou philosophique du 11 septembre c'est encore faire de l'histoire de la philosophie : la philosophie est questionnée par l'histoire et pour problématiser cette interrogation elle réfléchit de manière critique à sa propre histoire. La philosophie, l'histoire, l'histoire de la philosophie sont constamment mêlées.

le sens pour un objet insaisissable pour les autres. La poésie est une longue hésitation entre le son et le sens : la philosophie est une hésitation entre la vérité et le sens.