Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 148 (2016)

Heft: 2

Artikel: La philosophie analytique, la philosophie continentale et le bien philosophique

Autor: Soldati, Gianfranco

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685901

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 148 (2016), P. 533-549

LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE, LA PHILOSOPHIE CONTINENTALE ET LE BIEN PHILOSOPHIQUE

GIANFRANCO SOLDATI

Résumé

Cet article réagit à quelques propositions récentes concernant la nature de la distinction entre philosophie analytique et philosophie continentale. L'article défend la thèse que s'il existe bel et bien une école analytique, ce qui la distingue des autres écoles de philosophie n'est rien d'autre que la présence d'une tradition. La présence d'une telle tradition peut exercer une pression normative sur les personnes qui s'y reconnaissent, mais elle ne présuppose aucun accord portant sur une thèse philosophique, métaphilosophique et même méthodologique. Ce résultat est parfois confondu avec l'idée que la philosophie ne permet pas l'application de jugements de valeurs, les différentes écoles ayant des conceptions incompatibles de ce qui constitue la valeur de la philosophie. Cette conclusion est hâtive. Il faut plutôt reconnaître que chaque entreprise philosophique livre aussi et surtout une réponse à la question de ce en quoi réside la valeur de la réflexion philosophique.

1. Introduction

Il n'existe actuellement pas de distinction philosophiquement pertinente qui soit marquée par l'opposition entre la philosophie dite « analytique » et la philosophie « continentale ». Classer les théories, les positions et les textes qui sont actuellement présentés et produits par des personnes qui travaillent dans le domaine de la philosophie académique en « analytiques » et « continentaux » ne permet pas de leur attribuer des propriétés philosophiquement intéressantes.

Cette thèse présuppose que nous ayons une idée de ce qui rend quelque chose philosophiquement intéressant. Même s'il est difficile de tracer une ligne de démarcation claire, nous montrons dans la prochaine partie qu'il est possible de classer des auteurs et des textes selon au moins cinq critères qui possèdent une portée philosophique fort différente.

Il existe une distinction entre ce que nous appellerons *l'école*, ou plutôt *les écoles* continentales et *l'école* analytique. Nous parlons d'écoles et non pas de doctrines ou de pensées, parce que la question est précisément de savoir ce qui distingue ces différentes écoles. Pour poser cette question, il faut supposer que l'on puisse déterminer l'extension de la distinction. Cela induit

des problèmes, mais nous montrons dans la troisième partie qu'il ne faut pas se laisser décourager. Il est en tout cas raisonnable d'admettre qu'il existe bel et bien une école analytique. Dans la quatrième partie, nous appliquons les cinq critères de classification élaborés dans la deuxième partie à l'école analytique pour parvenir à la conclusion qu'il s'agit d'une *tradition de pensée* qui ne possède plus aucune homogénéité du point de vue des thèses philosophiques et métaphilosophiques soutenues ainsi que de la méthodologie adoptée.

La distinction entre philosophie analytique et continentale est souvent utilisée dans l'intention d'établir une différence de qualité, les uns prétendant que le travail des autres est défectueux. Il existe plusieurs façons d'évaluer une théorie philosophique et il n'est pas exclu que différentes écoles philosophiques donnent une appréciation différente des diverses qualités de l'activité philosophique. Il est cependant difficile de déterminer ce qui serait typique, dans cette perspective, de la philosophie analytique. Dans la cinquième partie, nous nous penchons sur une récente suggestion de Diego Marconi. Marconi mentionne des propriétés qui sont en soi pertinentes, mais qui ne suffisent pas à établir un contraste clair entre la philosophie analytique et les autres traditions philosophiques.

Si la distinction entre la tradition analytique et les autres traditions philosophiques est philosophiquement insignifiante, cela ne signifie pas que la distinction entre bonne et mauvaise philosophie soit, elle, inutile ou même inexistante. Le dernier paragraphe présente une réflexion sur la nature du bien philosophique. Il s'avère que des questions de style pourraient jouer un rôle important dans cette perspective. Mais elles ne suffisent pas à donner une dimension substantielle à la distinction entre philosophie analytique et philosophie continentale.

Le présent article se termine par quelques réflexions sur ce qui est en jeu dans le débat sur le bien philosophique. Renoncer à considérer que la distinction entre philosophie analytique et continentale soit philosophiquement décisive ne devrait pas nous faire oublier leur tâche commune qui consiste à s'engager pour la défense de la pensée face à ses détracteurs.

2. Critères de distinction

Comment distinguer des écoles philosophiques ? Pour poser cette question, il faut envisager plusieurs façons de les distinguer. Voici cinq critères que l'on peut utiliser pour distinguer des écoles philosophiques. Nous allons voir que ces critères possèdent une portée philosophique fort différente.

Nous pouvons d'abord distinguer des écoles philosophiques en vertu de certaines *thèses philosophiques* centrales. Des distinctions de ce type sont bien connues en philosophie. En voici quelques exemples qui possèdent une large portée dans l'histoire de la philosophie occidentale : l'opposition entre empirisme et rationalisme en épistémologie ; l'opposition entre cognitivisme et

expressivisme en philosophie morale ; l'opposition entre égalitarisme et libéralisme en philosophie politique ; l'opposition entre théorie de la correspondance et théorie de la cohérence de la vérité ; l'opposition entre une conception dualiste et une conception transcendantale du sujet ; l'opposition entre une conception réaliste et une conception antiréaliste du beau en esthétique. Il faut y ajouter des *conceptions métaphilosophiques*, conceptions qui jouent souvent un rôle décisif dans la constitution d'une école même quand elles n'exercent que très peu d'influence sur les thèses défendues. Pour l'école transcendantale, la tâche primaire de la philosophie est de déterminer les conditions de possibilité de la connaissance. Pour les empiristes logiques du Cercle de Vienne, la tâche de la philosophie consiste avant tout à purifier le langage, notamment le jargon philosophique, de ses erreurs logiques. Pour la phénoménologie, la tâche primaire de la philosophie est de livrer une analyse à la première personne de la conscience intentionnelle. Pour les marxistes, la tâche de la philosophie revient à transformer le monde.

Nous pouvons ensuite distinguer des écoles philosophiques à la lumière du choix de certaines *méthodes* philosophiques, qui sont souvent des applications de certaines conceptions métaphilosophiques. Cette classification est plus ambiguë puisqu'il est difficile de trouver des philosophes qui suivent de façon stricte et cohérente une seule méthode. On trouve peut-être des *ouvrages* qui se distinguent en ce qu'ils adoptent une certaine méthode de façon plutôt rigoureuse. La méthode phénoménologique est embrassée de façon typique dans les *Ideen* de Husserl[1]. La méthode de la philosophie du langage ordinaire est utilisée par Strawson dans *Individuals*[2]. La méthode herméneutique est adoptée par Gadamer dans *Wahrheit und Methode*[3].

Troisièmement, nous pouvons distinguer les écoles philosophiques en vertu de la *tradition* à laquelle elles appartiennent. Une tradition philosophique est constituée d'un ensemble de textes qui se suivent chronologiquement dans leur production. Il existe des relations telles qu'un texte présuppose de façon plus ou moins explicite un certain nombre d'autres textes de la même tradition. Cette relation intertextuelle se construit au fur et à mesure et possède la structure d'une ressemblance de famille, de sorte que le dernier texte d'une tradition peut n'avoir aucune relation directe avec les premiers textes de cette même tradition. L'appartenance à la tradition constitue en tant que telle une motivation pour s'occuper de certaines questions, théories, thèses etc. Une théorie va donc être étudiée par les adhérents d'une tradition si elle fait partie de la tradition ; elle possède moins de chance d'être prise en considération si

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985.

[2] P. F. Strawson, *Les individus. Essai de métaphysique descriptive*, trad. fr. A. Shalom et P. Drong, Paris, Seuil. 1973.

[3] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. fr. É. Sacre, Paris, Seuil, 1976.

elle ne fait pas partie de la tradition. Il faut un travail substantiel pour que des thèses, des théories ou même des questions externes à la tradition soient admises dans la tradition. La reconnaissance de la tradition constitue une norme d'appartenance à la tradition : il faut connaître et reconnaître l'importance de certains textes décisifs de la tradition pour être reconnu comme membre de cette même tradition.

Quatrièmement, nous pouvons distinguer les écoles philosophiques sur la base de leur *style* d'expression, mais aussi d'argumentation, de discussion, et de présentation publique. Parmi ces questions de style, l'on peut mentionner par exemple la différence entre des textes philosophiques écrits sous une forme dialogique, argumentative, narrative, descriptive et expressive ; ou bien la présentation d'une conception philosophique sous forme d'articles ou plutôt de livres; ou bien encore, et cela est souvent important, le choix du jargon. Des écoles différentes utilisent des expressions différentes pour des concepts très semblables. En passant d'une école à l'autre, il est nécessaire de changer d'expression. La même question doit ainsi être reformulée en d'autres termes afin d'être comprise dans une autre école.

Nous pouvons enfin distinguer les écoles philosophiques sur la base de la *langue* adoptée ou de la *région géographique* dans laquelle elles se propagent. On parle par exemple de philosophie allemande, française, russe, anglo-saxonne et écossaise.

Les cinq critères énumérés présentent un intérêt philosophique décroissant. La simple différence de langue d'expression ou de diffusion géographique entre deux écoles philosophiques n'a aucun intérêt philosophique. Évitons les malentendus ; dire qu'il n'y a pas d'intérêt philosophique à faire une distinction entre l'école philosophique milanaise et l'école philosophique québécoise en vertu d'une simple différence géographique et linguistique ne signifie pas que cette distinction ne pourrait pas avoir d'intérêt philosophique si les deux écoles devaient se différencier par ailleurs en vertu des conceptions philosophiques soutenues. Il serait par contre curieux de soutenir qu'il existe une profonde distinction entre la philosophie milanaise et la philosophie québécoise sans qu'il soit possible de mentionner une thèse philosophique, métaphilosophique ou méthodologique qui les départage. Et si l'on peut concevoir, comme nous le croyons, que deux écoles se distinguent en vertu de leurs traditions sans pour autant qu'il soit possible de déterminer des différences claires quant aux positions et aux questions philosophiques abordées, alors il est légitime de considérer que l'opposition de deux traditions peut être philosophiquement vaine. Il arrive d'ailleurs que des philosophes ou des textes philosophiques appartenant à des traditions différentes partagent des thèses philosophiques centrales. Le réalisme moral se retrouve autant chez G. E. Moore, une figure centrale dans la tradition analytique du XXe siècle, que dans la tradition morale du Vatican, malgré tout ce qui distingue ces deux traditions par ailleurs. Et il ne faut pas être membre de la tradition qui s'inspire de Nietzsche pour partager son antiréalisme moral. Cela reste vrai même si à l'intérieur de chaque tradition

il existe des normes de comportement qui contraignent le travail intellectuel de ses adhérents et qui ont une fonction de légitimation de la tradition (une fonction qui a été mise en évidence par des historiens comme Hobsbawm et Ranger[4] dans des contextes qui ne sont pas typiquement philosophiques). Et le fait que l'opposition de deux traditions puisse être philosophiquement vaine n'implique pas que l'étude de ces différentes traditions soit inutile ou insignifiante. Il suffit de reconnaître qu'un tel intérêt ne peut pas reposer entièrement sur le choix d'un contenu philosophique, qui ne pourrait se trouver dans aucune autre tradition.

Une pure différence de style entre deux écoles ne possède-t-elle vraiment pas de pertinence philosophique ? Cette question se révèle difficile parce que le choix du style est souvent perçu comme ayant lui-même une portée philosophique. Nous reviendrons sur cette question. Il suffit pour le moment de se demander si une différence de style entre des écoles peut posséder une dimension philosophique, si cette différence de style ne peut être articulée en terme de contenus, de thèses ou d'arguments philosophiques. À cela s'ajoute la question de savoir s'il est vraiment possible de parler d'un style homogène à l'intérieur d'une école philosophique. Tous les philosophes qui reconnaissent avoir été influencés par Heidegger n'écrivent pas dans le style du maître et les philosophes analytiques sont loin de partager un seul et même style.

3. Problèmes d'extension et d'intension

Une réponse à la question de la distinction entre école analytique et école continentale présuppose que l'on soit en mesure de déterminer de façon pour le moins approximative les groupes d'auteurs concernés. Cela ne va pas de soi. Mais nous pensons qu'il est malgré tout possible de parler d'une école analytique.

Il existe un accord remarquable sur l'appartenance de certains « grands » philosophes aux deux écoles. Des auteurs comme Frege, Russell, G. E. Moore, Carnap, Moritz Schlick, W. V. Quine, Peter Geach, Donald Davidson, H. P. Grice, Michael Dummett, Saul Kripke et David Lewis comptent parmi les philosophes que l'on reconnaît généralement comme appartenant à l'école analytique. Des auteurs comme Heidegger, Adorno, Deleuze, Derrida, Lacan, Foucault, Habermas et Sloterdijk sont généralement considérés comme des philosophes continentaux. Il y a des cas problématiques, comme le deuxième Wittgenstein, qui a exercé une influence décisive sur l'école analytique mais que certains considèrent aujourd'hui comme ne correspondant plus au « standard analytique »[5], et Husserl, fondateur de la phénoménologie, une

[4] E. Hobsbawm, T. Ranger (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

[5] D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Turin, Einaudi, 2014, p. 74.

tradition résolument continentale, mais qui est aujourd'hui amplement discuté dans l'école analytique au point que l'on parle parfois de «phénoménologie analytique». Malgré ces problèmes, la liste des noms mentionnés ci-dessus semble suffire pour déterminer, ne serait-ce que de façon provisoire, des écoles philosophiques différentes. L'on remarquera que les noms cités suggèrent une différence linguistique et géographique : l'école analytique serait plutôt anglo-saxonne, l'école continentale plutôt franco-allemande. Nous reviendrons sur ce point plus bas.

Un problème plus grave réside dans le fait que, comme l'a montré Hans-Johann Glock, une grande partie des philosophes non-analytiques qui travaillent sur le continent européen ne reconnaissent pas véritablement l'autorité de tous les auteurs que nous avons classés dans la tradition continentale. Glock propose d'appeler ces philosophes des «traditionalistes»[6]. Il serait en réalité utile de différencier plus de deux écoles en dehors de l'école analytique. L'école herméneutique, la phénoménologie, la philosophie hégélienne et marxiste et l'école de Francfort ne sont pas des écoles analytiques, mais elles sont distinctes et s'opposent parfois l'une à l'autre. Il n'est pas toujours évident de savoir quels membres de quelles écoles doivent être considérés comme des continentaux. On risque de devoir restreindre l'application actuelle du terme «philosophes continentaux» à un groupe de personnes, peut-être en partie des critiques littéraires, qui ne se trouvent pas majoritairement en Europe et qui ont été pointés du doigt par des philosophes analytiques comme exemples de ce qu'il ne faut pas faire en philosophie.

Nous reviendrons sur ces questions de qualité. Pour le moment, nous allons simplement ignorer la question de l'extension du concept de philosophie continentale pour nous concentrer sur la philosophie analytique, en supposant qu'elle ait une extension suffisamment claire. Il n'y aurait en effet pas grand chose à discuter si cette prémisse devait être fausse.

4. La tradition analytique

Quels pourraient donc être les critères qui distinguent les philosophes de l'école analytique de tous les autres ? Il n'existe pas de thèses philosophiques, de conceptions métaphilosophiques ou d'options méthodologiques qui permettent aujourd'hui de distinguer un auteur ou un texte continental d'un auteur ou d'un texte analytique. Il existe un remarquable accord sur ce point parmi les spécialistes[7]. Il n'est donc pas nécessaire d'insister là-dessus. Il vaut cependant la peine de souligner qu'un certain nombre de thèses philosophiques qui avaient longtemps été associées à la philosophie analytique ont subi des critiques substantielles à l'intérieur même de l'école analytique.

[6] H.-J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 86 *sq*.

[7] *Ibid.*, ch. 5 et 6.

Cela vaut par exemple pour le point de vue empiriste et naturaliste en épistémologie et en sémantique, ainsi que pour le réductionnisme matérialiste en philosophie de l'esprit. Mais cela vaut notamment aussi pour la relation entre la philosophie, la logique et la science. Il n'y a plus que très peu de philosophes analytiques qui sont poussés par le besoin d'une purification logique de la philosophie. L'idée que toute connaissance *a priori* est réductible à une vérité logique ne s'avère pas partagée par des rationalistes comme George Bealer et Laurence BonJour. Le naturalisme, qui a souvent été attribué à la philosophie analytique, bien que Frege, Geach, Dummett, Roderick Chisholm et bien d'autres n'éprouvassent aucune sympathie pour ce projet, n'est plus du tout dominant. Le débat en philosophie de l'esprit pendant les vingt dernières années a été marqué par les thèses antiréductionnistes de David Chalmers. C'est aussi dans ce contexte que le rôle de la science a été remis en question. Cela vaut bien entendu aussi du débat en épistémologie, où des auteurs comme John McDowell ont actualisé la distinction d'origine aristotélicienne entre «première» et «deuxième» nature. Des métaphysiciens analytiques très influents soutiennent qu'il est possible de démontrer philosophiquement l'existence de Dieu et des épistémologues pensent que la connaissance de Dieu constitue un problème central de toute théorie de la connaissance. Il n'est pas difficile aujourd'hui de trouver des philosophes de l'école analytique qui sont dualistes, théistes, qui s'opposent au vérificationnisme ou qui luttent contre le relativisme moral.

Certaines combinaisons de positions et de thèses philosophiques sont vraisemblablement plus répandues dans l'école analytique que dans d'autres écoles. Cela mériterait une recherche à part entière. Toutefois, en ce qui concerne la thèse dont il est question ici, il suffit de constater que l'attribution de l'adjectif 'analytique' ne permet pas de savoir, par exemple, si le texte dont il s'agit est d'inspiration empiriste ou rationaliste, matérialiste ou dualiste, réaliste, antiréaliste, ou idéaliste, essentialiste ou conventionnaliste. Il n'est pas non plus possible de savoir, grâce à l'utilisation de l'étiquette «analytique», si l'auteur du texte pense que les véritables problèmes philosophiques ont une solution logique ou s'il pense que la logique ne sert pas à grand chose, s'il pense que la philosophie traite des mêmes sujets que la science ou d'un domaine indépendant de la réalité, s'il considère qu'il y a des valeurs dans le monde ou s'il défend le relativisme moral, s'il croit que la vérité est la correspondance avec les faits ou s'il pense qu'il ne s'agit que d'une cohérence entres les croyances d'un individu ou d'un groupe, s'il considère que les jugements esthétiques, plutôt que d'exprimer nos émotions, décrivent des objets du monde.

L'on pourrait insister à juste titre sur le fait que la liste n'est pas complète. Et l'on pourrait soutenir qu'à force de chercher, l'on finira bien par trouver une thèse philosophique qui a été défendue par quelques philosophes analytiques et qui n'a jamais été défendue par un philosophe étranger à cette école. Nous disons bien une thèse *philosophique* et non pas une thèse purement historique.

Il est en effet peu probable que l'on trouve un auteur qui ne fasse pas partie de l'école analytique qui soit intéressé à déterminer si le problème de la quantification dans un contexte causal a été résolu avant ou après le problème de la quantification dans un contexte modal. Et de même, il y a peu de chance qu'un auteur analytique vienne à se poser la question de ce que Sartre connaissait précisément de l'œuvre de Heidegger au moment de la rédaction de *L'Être et le Néant*. Il va de soi que ces questions historiques possèdent aussi une dimension philosophique. Mais c'est justement lorsque nous considérons cette dimension philosophique que la question devient difficile. Est-ce que vraiment personne en dehors de l'école analytique ne s'est jamais posé la question philosophique de l'existence des entités possibles et de la substituabilité de différentes descriptions coréférentielles dans un contexte causal ? Et est-ce qu'aucun philosophe analytique ne s'est jamais demandé si l'être peut se réduire à l'existence d'un objet ?

Il existe des questions qui dépendent tellement du cadre théorique à l'intérieur duquel elles se posent qu'il est *de facto* impossible de les formuler dans un autre cadre. Nous savons que cela arrive assez régulièrement dans toutes les disciplines scientifiques. Dans le cas spécifique de la philosophie, on remarque que des efforts substantiels sont accomplis pour vaincre ce genre d'obstacles. Dans l'interprétation d'un texte, par exemple, il s'agit souvent de rendre explicites les prémisses philosophiques qui constituent le cadre utilisé. Les questions abordées par le texte acquièrent ainsi une accessibilité plus générale qui est communément considérée comme un succès interprétatif. Le problème de la transition d'un cadre théorique à un autre n'est d'ailleurs pas propre à la relation entre l'école analytique et l'école continentale. Il se pose déjà amplement à l'intérieur même de ces écoles. Mettre l'accent sur la seule différence entre la philosophie analytique et la philosophie continentale présuppose l'existence d'un seul cadre pour ces deux types d'écoles, ce qui est faux tant pour l'une que pour l'autre.

Ces observations concernant les thèses philosophiques et métaphilosophiques s'appliquent également aux questions de choix méthodologique. Là encore, il faut rappeler que les conceptions d'origine ont été largement critiquées à l'intérieur même de l'école analytique. Dummett soutenait encore en 1993 que ce qui distingue la philosophie analytique des autres écoles est le fait de croire « premièrement, que l'on peut rendre compte de la pensée en expliquant le langage et que deuxièmement, une compréhension complète de la pensée ne peut être atteinte que de cette façon »[8]. Mis à part le fait qu'il s'agit d'une interprétation assez rigide de la tradition analytique, Dummett lui-même concédait que *The Varieties of Reference* de Gareth Evans[9], un livre qui a exercé une influence décisive sur le débat contemporain à propos de la nature

[8] M. Dummett, *Origins of Analytic Philosophy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1994, p. 4.

[9] G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

des pensées singulières, ne satisfaisait pas ce critère supposément distinctif de l'école analytique. Il serait en outre ridicule de vouloir comprendre les grands débats de l'école analytique actuelle, comme les débats sur le disjonctivisme en théorie de la perception ou sur la nature des raisons en métaéthique, comme portant essentiellement sur la signification du verbe « voir » ou sur les conditions de vérité des assertions telles que « Pierre a bu ce verre parce qu'il croyait qu'il contenait du champagne ».

Parmi les autres critères mentionnés, le critère linguistique et géographique semblait, lui, posséder une certaine plausibilité. Les maîtres de la tradition analytique sont presque tous de langue anglaise (avec des exceptions notables) et l'école s'est originairement propagée dans les pays anglo-saxons. Mais ce critère ne signifie plus grand chose de nos jours. S'il est vrai que la majorité des textes de l'école analytique est toujours publiée en anglais, cela ne vaut pas sans des exceptions remarquables (des auteurs analytiques majeurs publient aussi dans d'autres langues), et surtout cela ne vaut plus seulement pour l'école analytique. Une grande partie des textes philosophiques non-analytiques sont désormais publiés en anglais, qu'ils portent sur Aristote, Kant, Heidegger ou Sartre. Le fait que l'anglais se soit imposé comme langue de la science n'a rien à voir avec une éventuelle expansion de l'école analytique. Les choses ne sont pas tellement différentes pour la question de la diffusion géographique. Le simple fait qu'un ouvrage philosophique soit publié à New York plutôt qu'à Paris ne constitue pas une raison pour supposer qu'il appartient à l'école analytique plutôt que continentale. Mais ici aussi, comme dans le cas de la langue, il faut admettre qu'une grande partie des publications philosophiques actuelles, qu'elles soient analytiques ou pas, paraissent dans des pays anglo-saxons. Cette réalité est sans doute liée à l'établissement de l'anglais comme langue de la science.

Il ne nous reste donc que deux critères : la tradition et le style. On dit souvent que la philosophie analytique se distingue par la clarté du style, la rigueur de l'argumentation et l'utilisation d'un langage simple. Le dernier point est simplement faux. De nombreux auteurs analytiques ont fait une utilisation lourde du jargon logique, en présentant des arguments souvent très techniques. Aujourd'hui, on trouve des débats à l'intérieur de l'école analytique qui dépendent en bonne partie d'un jargon très sophistiqué (par exemple en philosophie du langage, en métaphysique, ou en métaéthique). Il existe de très bonnes raisons pour admettre qu'une certaine dose de jargon technique soit nécessaire en philosophie, comme dans toute autre branche scientifique, pour avancer dans la recherche.

Nous reviendrons sur la question du style en général, et sur le rôle de la clarté et de la rigueur en particulier. Pour le moment, il suffit de constater que la distinction entre un texte clair et obscur n'a d'intérêt philosophique que si la clarté et la rigueur sont l'expression d'un choix philosophiquement significatif. Aussi longtemps que ce choix n'a pas été mis en lumière, l'opposition entre

l'école analytique et les autres écoles philosophiques reste philosophiquement insignifiante.

Si nous admettons qu'il existe bel et bien une école analytique, qu'il existe un nombre suffisamment significatif de personnes qui se reconnaissent comme membres de cette école, et que nous nous demandons ce qui distingue cette école des autres, alors il ne nous reste plus qu'un seul critère de distinction: c'est la tradition. Quand nous parlons aujourd'hui de l'école analytique, nous parlons *de facto* d'une tradition de pensée. Cette tradition est née dans la première partie du xxe siècle. Elle s'est originairement inspirée d'un groupe d'auteurs, dont Frege, Russell, Wittgenstein, Alfred Tarski, Carnap et Moore, et a été originairement caractérisée par un nombre de thèses philosophiques et métaphilosophiques. Elle a perdu depuis son profil philosophique; il n'existe en effet plus de thèses philosophiques ou d'options méthodologiques qu'il est nécessaire d'adopter pour appartenir à l'école analytique. Mais il faut connaître et reconnaître un certain nombre de figures centrales de la tradition et s'insérer dans les débats qui ont surgi à la suite de la discussion, souvent critique, des autorités plus ou moins récentes de la tradition. Si l'on est métaphysicien, il faut connaître la position de D. Lewis sur l'identité modale; si l'on est épistémologue, il faut connaître la critique de Wilfrid Sellars du mythe du donné; si l'on est un philosophe de l'esprit, il faut maîtriser la sémantique bidimensionnelle de Chalmers; et si l'on est un philosophe du langage, il faut connaître la théorie de la vérité de Tarski. À la tradition sont aussi associés des traits extérieurs: la langue, le style, le jargon, etc. Comme nous l'avons vu, même si ces traits sont présents, ils ne suffisent pas à manifester un contenu philosophique qui serait spécifique à l'école analytique.

Une autre observation confirme la thèse que la philosophie analytique est essentiellement une tradition. Elle concerne la difficulté que l'on rencontre quand il s'agit de classer les philosophes appartenant à un passé plus lointain. Aristote est-il un philosophe analytique ? Et Platon, est-il plutôt continental ? Spinoza, un peu des deux ? Nous pourrions être tentés de placer la naissance de la philosophie continentale dans l'idéalisme allemand, mais que faire de Kant, qui a inspiré les travaux de P. Strawson, l'un des piliers de la philosophie analytique ? Et si l'on procède ainsi, doit-on conclure que tous les philosophes avant Kant étaient des philosophes analytiques ? Ces questions sont curieuses. Elles le sont certainement plus que des questions telles que: Aristote était-il un dualiste ? Le *cogito* de Descartes est-il compatible avec le cohérentisme épistémologique ? L'argument ontologique d'Anselme de Cantorbéry présuppose-t-il le réalisme modal ?

Ces dernières questions sont recevables parce qu'elles concernent des thèses philosophiques. Les premières ne le sont pas parce qu'elles ne concernent qu'une tradition qui est née à un certain moment et qui va s'essouffler à un autre moment. Se demander si Aristote est un philosophe analytique n'est pas simplement un anachronisme, c'est une question qui n'a pas de sens. Elle aurait un sens s'il fallait être naturaliste, vérificationniste, relativiste moral, ou

accepter toute autre position pour être un philosophe analytique. Puisqu'il ne le faut pas, la question reste dépourvue de sens.

Chose intéressante, dans sa tentative d'explication de ce qu'est la philosophie analytique, Glock semble prendre exactement le contre-pied de cette observation et de la conclusion qu'elle supporte. Il soutient en effet que la philosophie analytique est une tradition maintenue non seulement par des liens d'influence mutuelle, mais aussi par des ressemblances de famille[10]. Et une raison pour laquelle Glock inclut ces ressemblances de famille dans sa caractérisation de ce qu'est l'école analytique est précisément qu'à ses yeux, *il fait sens* de dire que des philosophes ayant vécu avant le XXe siècle, tels Aristote, Descartes, Leibniz ou encore Bolzano, sont plus ou moins analytiques et même des précurseurs de la philosophie analytique[11]. Mais si véritablement il ne s'agit que de ressemblance de famille, il sera difficile de s'empêcher de discerner, par exemple, une famille d'arguments philosophiques qui vont de la métaphysique d'Aristote jusqu'à l'ontologie de Heidegger, en passant par Thomas d'Aquin et Duns Scot. Pourquoi ne pas en conclure qu'Aristote était un précurseur de la philosophe continentale ?

5. Les critères de Marconi

En réaction au constat de Glock, selon qui la tradition analytique « pourrait être en train de perdre son identité » (*ibid.*, p. 231), Diego Marconi se demande si l'on ne peut pas trouver une définition « lumineuse » de ce qu'est la philosophie analytique grâce à un critère qui permettrait d'en connaître la « physionomie »[12]. Marconi propose de considérer les critères utilisés par les revues de philosophie analytique dans l'évaluation d'un article afin d'obtenir une caractérisation du standard philosophique « analytique ».

Selon Marconi, une revue de philosophie analytique pourrait rejeter un article parce que :

> (a) il n'est pas engagé du point de vue théorique mais seulement interprétatif : il ne soutient pas une thèse substantielle, mais se contente de présenter et de commenter une doctrine philosophique ; (b) il n'est pas original : il répète des conceptions qui font partie de la tradition établie sur le sujet ; (c) il n'argumente pas bien : ses thèses sont mal ou pas du tout soutenues par des arguments ; (d) il n'est pas à jour ; il ignore la littérature récente sur le sujet, ou il la mentionne sans la discuter ; (e) il manque de rigueur : par exemple, il introduit des termes techniques dont la signification n'est ni évidente, ni définie explicitement ; il est mal organisé, son argument n'est pas clair »[13].

[10] H.-J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, p. 205.
[11] *Ibid.*, p. 222.
[12] D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, *op. cit.*, p. 70.
[13] D. Marconi, « Analytic Philosophy and Instrinsic Historicism », *in* : *Teorema. Revista Internacional de Filosofia* 30/1 (2011), p. 25 (notre traduction).

Comme l'affirme Marconi lui-même, il faudrait bien évidemment que le terme « analytique » ne comporte pas de jugement de valeur. Il faudrait éviter que l'expression « philosophie analytique » signifie par définition « bonne philosophie ». Marconi pense que c'est le cas, dans la mesure où l'on trouve effectivement « de nombreux penseurs continentaux » qui considèrent la liste de ses critères « comme un signe de la philosophie banale, ennuyeuse, ou acritique et inhumaine : le genre de philosophie qui pourrait être produite par une machine »[14]. Il ajoute que « de nombreux philosophes traditionalistes trouveraient que le standard [obtenu par application des critères (a) à (e)] caractérise la philosophie mal informée et arrogante, qui croit pouvoir renoncer à l'histoire de la philosophie et utiliser des concepts philosophiques comme s'ils venaient d'être inventés »[15]. Selon Marconi, un assez grand nombre de philosophes soutiennent que les critères qu'il utilise pour définir le standard analytique n'ont aucune relation particulière avec des questions qui concernent la qualité du travail philosophique.

Nous ne sommes pas convaincus. Il semble que la majorité des philosophes, qu'ils soient analytiques ou pas, seraient d'accord de considérer les critères de Marconi, à l'exception peut-être du premier, comme définissant une sorte de standard scientifique minimal que tout texte philosophique devrait satisfaire. Les critères de Marconi se révèlent bel et bien être des critères de qualité. Voyons cela plus en détail.

Prenons les traditionalistes d'abord, que Marconi caractérise comme des auteurs qui « interprètent les grands philosophes [...], présentent leurs pensées sous un nouveau jour, en ayant un œil – et parfois les deux yeux – dirigé sur la valeur philosophique intrinsèque de ces pensées. [...]. Ces philosophes », écrit Marconi, « font de la philosophie par procuration : les classiques parlent pour eux, avec une voix modulée par leur interprétation »[16]. On dit parfois, pour exprimer la même idée de façon un peu plus flatteuse, que l'interprète parle à travers son auteur : l'interprétation produit une position philosophique, avec des thèses, des arguments et des discussions critiques. Or, est-il concevable que les traditionalistes ainsi décrits soient prêts à négliger ouvertement les critères (b) à (e) ? La question, bien entendu, n'est pas de savoir si ces critères sont *de facto* respectés. La question est de savoir si les traditionalistes pensent, généralement et ouvertement, qu'il n'est pas nécessaire de les respecter. Y a-t-il véritablement des revues ou des maisons d'édition qui admettent ouvertement que les textes soumis ne doivent pas être originaux, peuvent répéter ce qui a déjà été dit, ne doivent contenir aucun argument, peuvent ignorer la littérature récente sur le sujet et être obscurs ainsi que mal organisés ? Y a-t-il véritablement des revues ou des maisons d'édition académiques soutenues par des philosophes d'une certaine envergure internationale qui affichent ce

[14] D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, *op. cit.*, p. 75.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, p. 78.

genre de (manque de) critères ? Ce que dit Marconi à propos des traditionalistes semble plutôt suggérer que ceux-ci considèrent qu'il existe un critère scientifique supplémentaire, que tout travail philosophique devrait respecter, dont les analytiques ne tiennent pas ou très peu compte. Il s'agirait, en réalité, d'une version plus rigoureuse du critère d'originalité qui dirait qu'il ne faut pas présenter comme nouvelle une idée qui a été articulée par un classique. Il est vrai que, dans la tradition analytique, ce critère d'originalité n'est que rarement respecté, avec des conséquences qui peuvent paraître gênantes à un spécialiste de l'histoire de la philosophie. Mais cela ne signifie pas que les traditionalistes considèrent les autres critères comme étant superflus.

Cette question de la relation entre originalité et interprétation nous permet de revenir sur le premier critère de Marconi. Il existe évidemment des textes plutôt interprétatifs et des textes qui ne contiennent aucune prétention interprétative explicite. Il existe des commentaires de texte, et des textes commentés. Mais cela ne nous semble pas constituer une différence fondamentale entre la philosophie continentale ou traditionaliste et la philosophie analytique. De très nombreux commentaires et interprétations de textes analytiques sont disponibles. Nous pouvons rappeler les commentaires désormais classiques de Wittgenstein par Hacker et Baker[17] et de Sellars par Brandom[18]. Il faut ajouter à cela les innombrables volumes portant des titres comme *Reading Putnam*[19], *The Cambridge Companion to Rawls*[20], *Routledge Philosophy GuideBook to Kripke and Naming and Necessity*[21], sans oublier les séries comme la célèbre *Library of Living Philosophers* qui contient des volumes sur Quine, Dummett et Davidson autant que sur Gadamer, Rüdiger Bubner et Ricœur.

Le premier critère de Marconi n'est pas vraiment lumineux. Il engendre plutôt de la confusion. Peut-être que Marconi veut dire que les écoles continentales et traditionalistes ne produisent que des interprétations. Mais cela est également faux. L'un des textes de base de la tradition continentale, à savoir *Sein und Zeit* de Heidegger, n'est pas un texte interprétatif. Et cela vaut bien entendu pour une bonne partie des œuvres de Habermas, Derrida, Žižek, Foucault et bien d'autres. Le diagnostic un peu étonnant de Marconi sur ce point provient peut-être de l'utilisation trop stricte de ses critères. Il est vrai que les revues de philosophie analytique les plus connues tendent à ne pas publier de textes interprétatifs. Ces interprétations sont publiées soit dans des revues

[17] G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *An Analytical Commentary to Wittgen-stein's Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 2005 (1980[1]).

[18] W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.

[19] M. Baghramian (éd.), *Reading Putnam*, Londres-New York, Routledge, 2013.

[20] S. Freeman (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2002.

[21] H. Noonan, *Routledge Philosophy Guidebook to Kripke and 'Naming and Necessity'*, Londres-New York, Routledge, 2013.

qui ont une dimension explicitement historique, soit en tant que livres. Mais ce fait ne suffit guère à les exclure de la tradition analytique.

Les critères proposés par Marconi sont des critères de qualité acceptés par la majorité des philosophes tant dans la tradition analytique que dans les autres grandes traditions philosophiques. Cela reste vrai même s'il devait s'avérer que, dans la tradition analytique, on a davantage veillé au respect de ces critères que dans d'autres traditions. Et cela reste vrai même si ces critères ont été interprétés de façon différente dans ces différentes traditions. À ce propos, nous doutons qu'il existe *une* interprétation cohérente de ces critères qui suffise à distinguer la tradition analytique des autres traditions. Le problème est que, lorsqu'on parle de critères de qualité, les choses deviennent vite assez complexes. Les critères proposés par Marconi ne représentent en réalité qu'une partie minime des aspects qui comptent dans l'évaluation d'une œuvre philosophique. Nous terminerons avec quelques réflexions plutôt spéculatives sur la nature du bien philosophique.

6. Du bien philosophique

La philosophie, comme toute autre discipline théorique et pratique, peut faire l'objet de jugements de valeur. Il existe en effet une grande palette de valeurs que nous attribuons à l'activité philosophique. Voici quelques exemples parmi d'autres : une conception philosophique est plus ou moins compréhensible, cohérente, superficielle, originale, élégante et importante. Elle contient plus ou moins d'affirmations fausses et elle se fonde sur plus ou moins d'arguments convaincants, valides et pertinents. Un texte philosophique est écrit dans un style plus ou moins clair, riche et articulé. Une argumentation philosophique est plus ou moins sophistiquée, un livre de philosophie plus ou moins érudit et une conception philosophique plus ou moins influente. Une conférence philosophique est plus ou moins ennuyeuse et un débat plus ou moins polémique.

Cohérence, validité, pertinence, clarté, élégance, richesse, originalité, vérité, sophistication, influence (et ainsi de suite) sont des concepts de valeur « épais » ; ils possèdent une dimension descriptive[22]. Nous appliquons des concepts évaluatifs « minces » comme *bon* et *mauvais*, qui ne possèdent pas de contenu descriptif, sur la base d'un mélange souvent variable de valeurs épaisses. Certaines valeurs épaisses admettent des degrés, ce qui permet d'ordonner les différentes activités philosophiques (et leurs produits) sur un échelon de valeurs minces. Il est cependant difficile de prévoir la contribution des valeurs épaisses à la détermination de la valeur mince : une combinaison différente de valeurs épaisses distinctes peut donner le même degré de bien

[22] *Cf.* B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana Press-Collins, 1985.

philosophique. Et il n'est pas toujours possible de compenser une valeur par une autre. Un livre original qui contient des erreurs n'est pas nécessairement pire qu'un livre sans faute qui ne contient que peu d'idées originales.

On rencontre bien sûr le problème de la relation entre les valeurs minces et les valeurs épaisses dans d'autres domaines. Nous pensons par exemple aux domaines de l'esthétique et de l'éthique, où de nombreux auteurs ont mis en évidence le fait qu'il est difficile de trouver des règles générales permettant d'inférer la valeur d'une œuvre à partir de la présence de certaines propriétés épaisses. Peut-être que l'originalité d'une œuvre philosophique réside précisément dans sa contribution à notre compréhension de la relation même entre les valeurs minces et les propriétés épaisses de la philosophie. Tout texte philosophique se présente finalement (aussi) comme une réponse à la question de ce qu'est la nature du bien philosophique. Ce qui nous intéresse dans cette perspective n'est, par exemple, pas – ou en tout cas pas seulement – la vérité de la thèse philosophique ou la validité de l'argument qui la prouve, mais la manière dont la présentation de la thèse et de l'argument qui la soutient nous font comprendre pourquoi défendre la vérité avec de bons arguments est une façon de faire de la bonne philosophie. En ce sens, un texte, mais aussi une discussion ou une conférence de philosophie, peuvent nous aider à mieux comprendre la valeur de la philosophie.

Les questions de style jouent un rôle central dans cette perspective. Les mêmes choses dites de façon différente deviennent parfois claires et convaincantes, alors qu'elles paraissaient obscures et peu plausibles auparavant. Et une chose qui paraissait incompréhensible dans un certain contexte semble juste dans un autre. Il n'est pas certain que toutes ces distinctions de style puissent être réduites à des divergences en termes de thèses philosophiques ou d'arguments. Si la philosophie analytique devait se distinguer par un style homogène, nous pourrions alors être tentés de la caractériser par la réponse qu'elle donne à la question de ce qui constitue la nature du bien philosophique. Mais nous craignons que les différences de style à l'intérieur même de la tradition analytique, entre Williams, Dummett, Jerry Fodor, Quine, McDowell, Lewis et David Kaplan, soient telles que la perspective de trouver une telle ligne de démarcation n'est guère encourageante. Il faut peut-être concéder que le style, dans le sens considéré ici, relève d'un auteur plus que d'une école ou d'une tradition.

Il existe des attitudes qui consistent à rejeter ouvertement l'idée que la philosophie est une discipline qui admet l'application de jugements de valeur. On peut être un mauvais cuisinier, un bon skieur, un mauvais musicien, une bonne mathématicienne, un bon poète, une piètre historienne, mais on ne peut pas être une bonne ou mauvaise philosophe. Cette idée étrange provient souvent de l'utilisation sélective d'un type de relativisme qui accompagne la philosophie depuis ses origines. Il ne s'agit bien entendu ni de la thèse philosophique selon laquelle l'application de la notion de vérité présuppose l'utili-

sation de certains standards[23], ni de la conception antiréaliste qui soutient que certains énoncés affirmatifs du langage ordinaire ont une fonction expressive plutôt que descriptive[24], mais simplement d'énonciations publiques d'une suite de mots comme « il n'existe pas de vérité », énonciations qui se décomposent au moment même de leur apparition (« il n'est donc pas vrai qu'il n'existe pas de vérité »). Ces mots sont souvent prononcés avec une intention critique à l'égard des personnes qui avouent ouvertement croire à la vérité d'une thèse philosophique (ce qui correspond simplement à l'acte de son affirmation). Pour critiquer une personne qui affirme qu'il est absolument vrai que la guerre est inévitable, il ne sert cependant à rien de lui dire que la vérité n'existe pas : il vaut mieux donner des arguments qui montrent qu'elle se trompe. Il est par contre utile de soutenir qu'il n'y a de toute façon pas de vérité lorsqu'on ne dispose d'aucun argument à l'appui de ce que l'on déclare[25].

Il est assez étonnant que des grands philosophes du passé (Platon, Kant et Husserl, pour n'en citer que trois) ont estimé qu'il fallait réfuter ce genre de positions tout en reconnaissant que dans leur forme la plus radicale elles perdent tout mordant. Mais cet engagement est probablement dû, d'un côté, au sentiment qu'il faut défendre la pensée face à ses détracteurs, et, de l'autre côté, au fait que ce relativisme déchaîné se présente parfois sous une lumière idéologique douteuse. La thèse que des textes philosophiques ne peuvent être différenciés en termes de valeur philosophique possède en effet un air démocratique, qui plaît aux personnes qui pensent que la vérité, la justification et la cohérence devraient être distribuées de façon aussi égalitaire que l'eau, le pain et le bonheur. Cette idée va souvent de pair avec la thèse qu'en réalité la vérité n'existe pas – une thèse censée garantir le pluralisme des opinions. Cet esprit d'ouverture est cependant vite sacrifié sur l'autel de l'arbitraire quand il s'agit de prendre des décisions à propos du rôle que ces textes, ou les personnes qui les produisent, devraient jouer dans les institutions. Comment décider ce que les étudiants devraient lire, ce qui devrait être publié, et qui devrait obtenir un poste, si l'on ne peut opérer de distinctions portant sur des valeurs philosophiques ? Si un étudiant trouve que l'argument de l'enseignante est mauvais, comment le convaincre qu'il se trompe ou comment reconnaître qu'il a raison, si de toute façon « tout se vaut » ? Comment évaluer son examen, si rien de ce qu'il dit ne peut être faux ou mal fondé ? La réaction typique consiste alors à substituer aux critères de qualité philosophique d'autres critères d'évaluation, comme l'autorité, qui n'est établie que par le pur exercice du pouvoir. C'est ainsi que ce relativisme déchaîné, loin d'être égalitaire et démocratique, finit souvent par dévoiler sa nature autoritaire.

[23] *Cf.* J. MacFarlane, « Making Sense of Relative Truth », *in* : *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (2005), p. 321-339 et P. Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

[24] *Cf.* S. Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1993..

[25] *Cf.* H. G. Frankfurt, *On Truth*, Londres, Random House, 2010.

Les membres de la tradition analytique ne sont de loin pas les seuls à s'opposer à ce type de dérive intellectuelle. Mais ils l'ont probablement fait avec plus d'opiniâtreté ou de visibilité que d'autres, et cela notamment dans le contexte européen. Il est dommage que cette démarche importante ait pu conduire à confondre la question de ce qu'est la bonne philosophie avec la question de ce qui distingue la philosophie analytique des autres traditions philosophiques. Il est temps que les philosophes, analytiques ou continentaux, se remettent à travailler ensemble pour la défense de la pensée.