

## L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE

Le 15 octobre 1986, le Collège International de Philosophie avait organisé une réunion publique qui rassemblait plusieurs centaines de professeurs de philosophie, en particulier du secondaire et des classes préparatoires. Il s'agissait de réfléchir sur les conditions actuelles de l'enseignement de la philosophie : ses modalités, ses contraintes, les éléments favorables ou défavorables auxquels il lui faut se mesurer. Divers témoignages furent produits ce soir-là, analysant des expériences précises et limitées. Parmi les prises de position développées, celle de Jacques Derrida et de Gérard Granel. C'est l'intervention de ce dernier que nous publions ci-dessous. On verra qu'il ne mâche pas ses mots et que son texte paraît souvent « dur », mais c'est justement pourquoi il nous a paru apte à susciter un débat intéressant [...].

On peut tenter d'abord de distinguer les hypothèses formelles de la question :

La philosophie entièrement dans son enseignement : Socrate, mais aussi Lagneau.

La philosophie entièrement en dehors de son enseignement : Descartes, Pascal.

La philosophie tantôt dans son enseignement, tantôt sans : Wittgenstein.

La philosophie toujours en partie dans son enseignement, en partie hors de lui : Kant, et depuis Kant, à peu près tous les grands philosophes et de moins grands, et même de tout petits, dans un découpage qui en recoupe au moins deux autres : celui de la parole et de l'écrit, celui du privé et du public. C'est, apparemment du moins, à cette cohorte, que « nous » (nous, ici) appartenons encore ; mais par quelle nécessité ? Et par une nécessité qui dure, ou au contraire qui s'use, imperceptiblement ? Ou même dont l'usure commence à devenir perceptible, créant l'angoisse et faisant apparaître la question qui toutes deux peut-être nous rassemblent ici ?

Mais aux hypothèses formelles de la question n'appartiennent pas seulement ces quatre cas de figure : tout dedans, tout dehors, tantôt dedans et tantôt dehors, toujours dedans et dehors ; ni seulement l'opposition et l'empiètement de la voix et du texte, l'opposition et l'empiètement du privé et du public. En font aussi partie trois formes de dédoublement de l'enseignement lui-même : son dédoublement en enseignement « de plein vent » (Socrate dans les rues d'Athènes – mais peut-être, en certains lieux aujourd'hui, tel ou tel « dissident » dans sa chambre) et enseignement institué (que l'institutionnel de cet institué soit l'institutionnel d'État ou l'institutionnel dit « libre », celui d'un enseignement confessionnel par exemple, ou encore l'institutionnel éditorial) ; son dédoublement en enseignement d'apprentissage et enseignement de recherche – où se reflète ce qui est peut-être encore un dédoublement : celui de la philosophie elle-même à l'âge de la science, en enseignement *et* recherche.

Aucune de ces distinctions formelles n'est franche, ni quant au rapport de ses termes, ni quant à son rapport aux autres. Nous ne savons pas non plus, et ne pouvons savoir sous cette forme, lesquelles appartiennent à l'histoire au sens du révolu, ou au

sens de ce qui pèse encore sur nous, ou même au sens de ce qui contient peut-être certains traits de l'avenir, sous lesquels à notre insu celui-ci ad-vient « déjà ». C'est que, nous le savons bien, les hypothèses formelles d'une question ne permettent pas encore que celle-ci soit *posée*. Davantage, elles ne peuvent être comprises elles-mêmes, dans leur formalité vide, tant que la question dont elles sont les termes généraux abstraits n'a pas été posée, pas plus que « monnaie », « travail » ou « salaire » ni même (et peut-être surtout pas) « production », ne peuvent être compris dans la généralité catégoriale à laquelle ces termes semblent pourtant renvoyer « immédiatement », aussi longtemps que n'a pas été dégagée l'essence du tout historique concret dans lequel ils prennent un sens *déterminé* et s'articulent d'une façon *singulière*. C'est seulement en effet par retranchement de ces déterminations concrètes, où elles apparaissent à l'analyse dans des formes déterminées (des formes *matérielles*) d'un ensemble *historique* qui a sa loi d'essence, que les catégories « simples » peuvent être dégagées de leur abstraction. La généralité formelle simple est ce qui, en vérité, se gagne en dernier. Nous sommes donc contraints de commencer, non par les hypothèses formelles de notre question (l'enseignement de la philosophie), mais par la recherche de ce qui donne à l'un et à l'autre, à l'enseignement (et pas seulement celui de la philosophie) et à la philosophie (et pas seulement dans son enseignement) la forme, ou plutôt les formes qu'ils ne peuvent pas ne pas avoir au sein de la totalité de « notre monde » saisi dans sa loi la plus intime.

Je situe habituellement – c'est-à-dire dans des textes que vous m'excuserez de rappeler tout simplement par leur titre, le temps nous manquant pour refaire ici le parcours des démonstrations –, je situe, donc, dans les *Cartesiana* et dans *De l'Université*, cette « loi la plus intime » de notre monde dans un concept de « production » où se rassemblent les traits essentiels de deux autres concepts, qui ne m'appartiennent ni l'un ni l'autre, mais dont je m'efforce de faire ressortir à la fois l'homothétie du point de vue théorique et la confluence du point de vue historique. Ce sont, l'un, le concept heideggérien d'« essence de la technique moderne », l'autre le concept marxien de « capital ». Notre question devient donc de savoir ce que la « production » en un tel sens (appelons-le son sens « historial ») détermine quant à la forme et au destin de l'enseignement et de la philosophie, et du rapport des deux dans l'enseignement de la philosophie.

Pour commencer par la philosophie, elle n'est pas concevable (y compris par elle-même) dans le monde de la production autrement que sous l'appellation et sous les traits de la « science ». L'institution nous l'enseigne brutalement, qui inclut la philosophie parmi les nombreuses disciplines gérées par le Centre National de la Recherche Scientifique, au rayon des « sciences humaines ». Mais, dans notre fier sentiment de la différence, nous avons vite fait d'effacer l'inquiétude que provoque malgré tout en nous cette appellation et son « évidence », en les mettant au compte, soit de la simplification administrative, soit de la domination idéologique d'un certain courant (mais d'un courant seulement) de la philosophie : nommons-le le courant logico-épistémologique. En quoi nous nous trompons, sinon sur les jeux d'influence à l'intérieur de la réalité philosophique actuelle, du moins – et c'est plus grave, parce que c'est une faute philosophique – sur la philosophie contemporaine dans son possible

même. La philosophie aujourd'hui, en tant qu'aboutissement de la métaphysique des Modernes, n'a pas d'autre possible que la « scientificité », et c'est pourquoi dans ses formes réelles, bien au-delà de la seule logique et de la seule épistémologie, en vérité dans son cœur spéculatif même, y compris le déchirement critique de ce cœur, et jusque dans l'effort de refondation logico-phénoménologique où elle s'est efforcée une dernière fois avec Husserl de reprendre cœur, elle n'en a jamais fini avec l'idéal de son propre devenir-science, si haut cet idéal fût-il « élevé » au-dessus des simples sciences de fait.

Par idéal de scientificité, j'entends *la volonté d'apprésentation sans reste*. Notre provincialisme français nous cache encore à moitié (une moitié qui, à vrai dire, se rétrécit comme peau de chagrin) que cet idéal mathésique moderne n'a jamais cessé de guider le travail philosophique de la tradition anglo-saxonne et germanique. Sous trois formes, qui se distinguent dans l'idée et se succèdent dans le temps, mais dont la deuxième et la troisième sont appelées par la faille intrinsèque de la première. La volonté d'apprésentation sans reste cherche en effet d'abord sa réalisation sous une forme logicienne, où elle poursuit directement l'idéal classique de *Mathesis universalis*, comme dans le premier Russel (celui des *Principia Mathematica*), comme dans Frege (celui, du moins, des tentatives successives de *Begriffsschrift*), ou comme dans le Husserl des *Recherches logiques*, ou comme dans le Wittgenstein du *Tractatus*. Quoiqu'il en soit des différences considérables qui séparent ces auteurs, en particulier sur le rapport des idéalités au langage (car ce n'est certes pas la même chose que de chercher à constituer une langue formulaire ou un *calculus ratiocinator*, ou les deux ensemble, ou simplement à fixer une terminologie, ou enfin à tracer la démarcation du dicible et du non-dicible), une essence commune du travail logique, pourrions-nous dire, les anime cependant, qui est de *fournir au savoir occidental sa base en élaborant les conditions de purification des idéalités jusqu'à un état d'apprésentativité pure*, lui-même condition de la maîtrise du savoir sur ses objets et ses procédures : ce que je nomme le travail au sens de « production » du Capital, c'est-à-dire auto-production et auto-accroissement de la « substance automatique ».

Comme, en ces diverses tentatives, une faille s'est toujours produite, la volonté d'apprésentation ou bien a reflué vers une forme positive (empiriste, proprement positiviste ou pragmatiste) de « saisie » des « faits » ou des « données », ou bien s'est exhaussée jusqu'à l'ultime métaphysique de la présence à soi du Cogito dans ses actes (Husserl), ou bien, comme dans le cas du second Wittgenstein et dans celui du déplacement heideggérien de la phénoménologie vers la question sur le sens de l'être, fut soumise à une critique radicale qui finit par une sortie de la « pensée » hors de la philosophie. Dans le premier cas, le travail logique redescend au-dessous du niveau où il pouvait espérer à la fois éclaircir et fonder l'idéal de l'Occident en le libérant des antinomies et des pseudo-questions dans lesquelles son passé historique avait fini par s'engouffrer ou par tourner à vide, et, dans le second cas, l'acte de re-fondation logico-phénoménologique éprouve sur lui-même (sinon *pour* lui-même), au degré « supérieur » où il a haussé l'idéal de l'apprésentation pure, que toutes les formes de la philosophie passée se reforment en lui et se referment autour de ses espérances. Ainsi est pour ainsi dire apparu, à Wittgenstein et à Heidegger, et quelles que soient par ailleurs leurs

différences, *l'épuisement*, au double sens de l'extrême fatigue et du complet tarissement, *de tout ce que nous pouvons encore nommer « philosophie »*. Et bien sûr, je sais qu'en nous faisant voir cette limite, ils nous ont aussi appris qu'elle ne nous enferme comme en une cercle de craie qu'aussi longtemps que nous nous conduisons comme des poules, et qu'à leur exemple beaucoup de nous, en véritables renards, ont trouvé le courage de trancher eux-mêmes la patte qui les tenait pris au piège et s'en sont retournés suivre dans les fourrés textuels et dans l'obscur des phénomènes les pistes où se recroisent, se perdent et se retrouvent l'être et le dire. Mais il s'agit précisément de la *pensée*, non plus tout simplement de la *philosophie*. Et si encore de la philosophie, alors de celle-ci *dans l'écart* à l'égard de son propre texte et de sa propre thèse où la pensée la tient, en se tenant elle-même dans un mode de questionnement et dans un mode d'écriture qui ne sont plus ceux de la philosophie. Ce sont les particularités, qui commencent à être assez bien connues, de ce *questionnement essentiellement écrivain*, et, quant à la tradition, interminablement *lecteur*, dont il faut nous demander s'il est encore compatible (et comment) avec ce que l'époque continue de nous proposer dans les formes actuelles (ou *peut* nous proposer dans des formes prétendument nouvelles) sous l'appellation d'enseignement-de-la-philosophie (une appellation pourtant entièrement obsolète).

Mon *soupçon* – j'emploie ce terme pour ce qu'il comporte de *noir* et d'encore *indéterminé* – est que la pensée comme lendemain de la philosophie (notre « aujourd'hui », par conséquent) demanderait pour être « enseignée » (ce qui, en soi, lui est non seulement possible, mais sans doute intrinsèquement nécessaire) des formes d'enseignement tout à fait incompatibles avec, au moins, « l'enseignement secondaire », de quelque façon qu'on l'imagine réformé ou même refondu, tel que l'époque peut le concevoir, ou simplement le tolérer. Je m'empresse de dire que j'ai longtemps cru, ou cru devoir croire, le contraire. D'une part parce que, par fonction, je n'ai cessé de former des étudiants à l'agrégation et au Capes, et qu'il est difficile d'admettre que c'était là les conduire à une sorte d'impossibilité. Il me semblait toujours possible – et je tâchais de leur insuffler ce courage –, en dépit de l'absurdité de l'idée même de programme et de celle, détaillée, des programmes effectifs, en dépit des horaires, trop réduits pour chaque classe, écrasants pour toutes les classes mises bout à bout, en dépit de la tutelle, toujours plus aggravée, des chefs d'établissement et de celle, toujours plus insaisissable, du couple bizarre que forment ensemble un Inspecteur Général et un ordinateur, en dépit des parents, des rectorats, en dépit de la perte de prestige, pour ne pas dire du discrédit croissant qu'on encourt dans notre société à faire partie de la race des « enseignants » – bref, en dépit de tout, envers et contre tout, il me semblait encore possible que le professeur de philosophie fît passer de la philosophie dans le professorat et de la pensée dans la philosophie.

Je le croyais, en effet, d'autre part, parce que *nous* (je veux dire cette fois la génération qui fut la nôtre, mon cher Jacques Derrida) vivions sur de grands exemples de cette double inhérence de la philosophie à son enseignement et de la pensée à la philosophie. Michel Alexandre, Jean Hyppolite, Merleau-Ponty, Jean Beaufret, Louis Althusser, et quelques autres à un moindre degré, en étaient le témoignage « en chair et en os ». Un exemple qu'il était peut-être possible de suivre, au Lycée même, jusque vers

la fin des *fifties*, à la rigueur le début des *sixties*. MAIS QUI EST TOUT D'UN COUP DEVENU IMPOSSIBLE. Non qu'il n'y aurait pas eu déjà un certain décalage, du temps même de nos maîtres, entre les trois termes : l'enseignement de la philosophie, celle-ci même, et la pensée en elle (ou plutôt hors d'elle/en elle) ; mais aucun basculement ne s'était encore produit qui dût faire de la classe de philosophie le lieu d'une impossibilité sans remède.

Il y a sans doute à la différence, que je crois désormais essentielle, entre la situation d'alors et celle d'aujourd'hui, plusieurs sortes de raisons, qu'il faudrait étudier chacune et dont il faudrait savoir comment elles convergent ; mais il y en a une qui me paraît constituer La Faille elle-même, que toutes les autres viennent contribuer à creuser et à élargir. En me retournant vingt ans plus tard vers cette faille, devenue gorge, devenue même peut-être abîme (en dépit du maintien d'un pont et de quelques barrières), il me semble en repérer la nécessité et la forme dans la précession (et la préséance) du mode d'écriture de la philosophie sur tout contenu de sens, toute décision méthodologique, toute finalité posée « *geradehin* » du texte philosophique, ancien ou récent. Certes il a toujours existé, *avant* la faille dont je parle, et de façon déjà aigüe ou menaçante *au bord antérieur* de cette faille (au temps même de notre apprentissage, évoqué à l'instant) tels ou tels écarts des textes entre eux, telle distorsion du texte et de son intention, telle distance (peut-être même « infinie ») entre les *documenta* d'une œuvre et l'âme d'une pensée. Mais tout cela ne débordait pas les ressources d'une explication de texte, tout cela pouvait être recourbé « pour finir » dans une certaine consistance du texte, de son sens et de sa thèse. Et c'est la raison pour laquelle la tradition et sa lecture pouvaient encore entrer dans la classe et y contenir, et le rapport à la philosophie se concevoir encore comme philosophie. Bastion d'où l'on pouvait alors retomber de haut sur les misérables questions du programme, qui s'en trouvaient à la fois « traitées » et déblayées : tout pouvait, au moins *in nuce*, passer ou transparaître dans l'enseignement, et l'excès du philosophe sur une philosophie *dans* une philosophie, et l'excès ultime – le plus brillant et le plus obscur à la fois – du penser même sur le philosophe *dans* le philosophe. De là le courage, sous sa forme traditionnelle longtemps inentamée : le courage *dans la classe*.

Mais il s'agit de bien autre chose avec ce qui fit irruption – et qui se mit à sourdre, puis à couler, à creuser, à raviner toute la substance textuelle traditionnelle, approximativement au milieu des années soixante. Il s'agit proprement d'une infinitude de la lecture, elle-même ouverte (comme son espace de résonance) par la finitude essentielle du tour d'écriture où toute pensée, et donc toute philosophie, est close ; non point « enfermée », puisqu'au contraire en cette clôture elle éclôt, précisément. Nous ne disons pas que la pensée est depuis toujours « recluse » à l'intérieur du texte, mais qu'elle éclôt *comme* le clos textuel. Or ce clos est ouvert, ou mieux : travaillé, constitué et ruiné, par une ouverture à laquelle il ne peut pas ne pas être exposé. Pour le dire brutalement : il *n'y a pas* de texte. Il y a la différence (peut-être est-ce le moment de la ré-écriture avec un « a » depuis longtemps fameux) du texte et de sa texture. Jamais « sienne » cependant, puisque c'est plutôt le texte qui « appartient » à son tissé d'écriture – n'était que celui-ci n'est rien de substantiellement autre que l'entrelacs littéral qu'il ne faut même pas dire (peut-être surtout pas dire) qu'il « produit ». La texture du texte n'est pas non plus à concevoir, en effet, comme l'envers d'une

tapisserie (et l'on sait que les tapisseries se font à l'envers). Un texte n'est « fait » par rien, et pas non plus par sa texture, qui n'en est ni l'âme, ni l'esprit, ni la cause. Peut-être (peut-être...) pourrait-on dire que le rapport texte/texture est le rapport du littéraire au littéral.

Dans une lecture du texte de Saussure (et non par hasard ce texte-là, car nous sommes en plein, depuis un moment, dans la pensée d'une « différence sans termes positifs »), je disais qu'« à vrai dire, on ne peut pas “indiquer” simplement ce qui fait qu'un texte avance et travaille : fissures, bizarreries, décalages ; il y faut une lecture effective, c'est-à-dire (à moins d'un écrit interminable, finalement impossible à produire) la lecture *orale*. » Remarque qui se poursuivait ainsi dans une note : « Ce qui implique que, bien que la *philosophie* étale seulement une série de textes dans l'histoire, la *pensée dans la philosophie*, elle, est de tradition orale. Elle se forme et se transmet donc à l'école, et par “écoles”. »

Mais c'est précisément ce qui demande une *autre* école que celle que constituent « nos établissements d'enseignement », pour reprendre l'ironie grinçante d'un titre nietzschéen. C'est presque d'abord une simple question de temps. La pré-cession de l'écriture-lue du texte (de tout texte) sur son sens et sa thèse (le sens et la thèse qu'il croit produire et dans laquelle il croit consister) entraîne une lenteur, en tout cas une *longueur* du travail, qui fait que Kant, à lui tout seul, peut bien demander trois ans, à raison de trois heures de lecture par jour, trois jours par semaine. Après quoi, c'est à recommencer. Sans compter qu'il n'est pas question de lire Kant « à lui tout seul », mais comme l'un des réseaux de textes que le possible et l'impossible de la raison moderne ont tissés ailleurs encore, avant et après lui, et sans la lecture desquels il n'est pas non plus, lui Kant, effectivement lisible. Quelle école peut aujourd'hui accueillir un tel *loisir*, dont le mot grec lui est pourtant éponyme : *scholè* ? « Sommes-nous esclaves, demandait Socrate, ou avons-nous loisir – *scholèn agomen* – ? » La réponse ne fait pas de doute : nous sommes esclaves. De *libres* esclaves, bien entendu.

Mais il y a moins tolérable encore pour notre temps que cette immense oisiveté du travail de pensée : il y a ce que j'appellerai la disparition, ou la dissolution, des « grands objets » – grands objets et grands thèmes – naguère encore *repérables*, et, malgré toute question, *consistants*, de la philosophie. Soit Dieu, pour ne pas lésiner sur l'exemple. Ce n'est certes pas d'aujourd'hui que son concept est devenu « *fragwürdig* » : non seulement digne d'être mis en question, mais encore, selon le sens courant, « douteux ». Cela remonte au moins, et entre autres, à Lagneau et à Kant ; pour ne rien dire, plus amont, de la blasphématoire série des équivalences spinoziennes : *Deus sive Natura sive Substantia*, ni, vers l'aval, de l'impuissance où se trouve le Dieu husserlien – « sujet absolu de la connaissance » – à bouger quoi que ce soit dans les nécessités éidétiques. Mais enfin, qu'il s'agisse de *l'Éthique*, de la *Critique de la Raison pure*, des *Célèbres leçons* ou des *Ideen I*, qu'il y soit tout simplement identifié à la totalité, renvoyé à *l'ens rationis* comme concept-vide-sans-objet, chassé des essences après l'avoir été de l'existence et mis sur la touche du jeu logique où s'entrelacent les a priori matériels et formels, cet objet maltraité restait encore et toujours de quelque façon un objet de pensée, consistant et repérable ; et, avec la même simplicité, il demeurerait encore dans un certain rapport, aussi paradoxal, agonistique ou même agonisant qu'on voudra, avec le

Dieu « non des philosophes et des savants, mais d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. »

Or, c'est fini. Bien plus gravement encore qu'avec la mort de Dieu, et plus irréversiblement qu'avec le dévoilement de la structure onto-théologique de la métaphysique. Une autre fin que cette fin-là – quoique non sans rapport avec elle – est survenue dans un texte récent ; non pas une fin critique, non pas une fin athée, pas même simplement une fin herméneutique, mais une fin par dissolution/disparition de tout concept pour Dieu, de tout traitement encore *philosophique* de Dieu, une fin par immersion dans une écriture interrogative de l'élément du divin où « se trouvent » (apparaissent et disparaissent) tous les dieux et le dieu, mais jamais « Dieu ». La différence d'écriture, et, dans le tour de celle-ci, la différence de pensée entre tous les textes ci-dessus nommés et celui que Jean-Luc Nancy a fait paraître en Belgique sous le titre *Des lieux divins*, cette différence est littéralement *irratrapable*.

Mais s'il en va de même peu à peu, et de plus en plus vite ces derniers temps, avec tous les grands objets et les grands thèmes – avec la Liberté, la Démocratie, le Pouvoir, par exemple, mais aussi le Beau, l'Art, etc. – alors on ne voit plus quel enseignement aujourd'hui institué ou instituable pourrait s'accommoder de cette évaporation des *philosophanda* eux-mêmes (si vous me pardonnez ce néologisme barbare). Car c'est en réalité la modernité dans sa forme ontologique de production qui a besoin de philosophie, c'est elle qui ne peut en laisser dissoudre les objets familiers dans la ravination de l'écriture-lecture, en laisser disparaître les thèmes substantiels par subtilisation dans l'air raréfié des micro-analyses.

Il y a bien longtemps en effet que le philosophique, se comprenant philosophiquement à partir de la production, s'est interprété lui-même comme une usine – nommément comme une *usine idéologique*. Il se comprend ainsi, à partir d'une politique-gestion du stock de travail, comme l'horizon et le support (dont il importe peu qu'il soit « imaginaire », au contraire !) des sociétés modernes en tant que corps productifs. Il y a longtemps... exactement depuis 1741. David Hume, *Du Contrat Originel* (ce sont les premières lignes) : « Aucun parti à l'époque actuelle ne peut vraiment se maintenir sans un système de principes, un système philosophique (ou encore spéculatif), en tant qu'annexe de son système politique (ou encore pratique) ; aussi voyons-nous que chacune des factions en lesquelles cette nation est divisée s'est construit une fabrique philosophique, en vue de protéger, en la dissimulant, la logique des actions qu'elle poursuit. »

Le « besoin de philosophie » que dévoile ainsi le premier penseur, et le seul avant Marx, qui ait su conduire la philosophie à l'usine, n'a rien à voir avec celui dont parlera Hegel : il ne s'agit pas de rassembler les *membra disjecta* de la ratiocination d'entendement dans l'unité de la vie de l'esprit, il s'agit d'un *besoin politique de philosophie*, qui lui-même répond à un autre besoin, celui de dissimuler l'insoutenable, spécifique de ce que Hume nomme « l'époque actuelle » – en vérité la même que la nôtre, à ceci près qu'il en déchiffrait les premiers commencements, tandis que nous en éprouvons les premiers achèvements, et qui est l'époque de *l'apparition du Capital* proprement dit. Que l'apparition du Capital soit proprement *insoutenable* ne tient pas seulement à son essence « mauvaise » : bien des façons de produire, et bien des formes de gouvernement ont été dans l'histoire la cause du malheur des peuples. Ce qui est

spécifique à l'apparition du Capital est la triple caractéristique suivante :

– la distinction du corps social en corps productif et corps politique s'amenuise jusqu'à complète disparition, et que là où elle semble aujourd'hui subsister encore, il ne s'agit en effet que d'un semblant ;

– cette disparition étant ainsi totale *tend elle-même à apparaître*, installant le dieu Baal en guise d'Être Suprême bien en évidence au milieu de la fête de la liberté ;

– il est donc essentiel de *sauver le semblant de la « politique »* à l'âge de l'obscénité menaçante de la Gestion-Totale. Cette tâche est celle qui est dévolue désormais à la philosophie, qu'elle ne peut remplir qu'à la double condition, déjà parfaitement énoncée par Hume, d'être à la fois « spéculative » et « grossière » (rude, populaire). Il est à peine besoin de remarquer que tous les traits constitutifs fondamentaux de l'idéologie sont ici rassemblés. À l'encontre de quelques banalités depuis longtemps ressassées, il faut donc dire que nous sommes *au commencement des idéologies*, à l'âge de la philosophie elle-même comme matrice d'idéologies.

Et comment, en effet, une opération du type « nouveaux philosophes », comment l'exploitation politisante des « droits de l'homme », comment l'orchestration du « retour au religieux » ont-elles été et seraient-elles encore possible sans le « support » de la philosophie ?

Beaucoup, dans cet auditoire, sont sans doute rassemblés par la crainte – dont j'accorde volontiers qu'elle est une crainte noble, non un simple réflexe de défense corporatiste – de voir l'avenir réduire de plus en plus la part de la philosophie dans l'enseignement, qu'il soit secondaire ou universitaire. Et certes, il y a quelques apparences qui peuvent faire croire à une telle évolution, comme la suppression de 150 postes ici, ou 200 ailleurs, le blocage des carrières, le tarissement du recrutement de haut niveau, etc. Toutefois, ce ne serait pas la première fois que le Capital « restructure » (ou « redéploie ») et que, pour restructurer, il « dégraisse ». Et s'il le fait, on sait que ce n'est pas pour diminuer la production, mais pour préparer au contraire, à un nouveau seuil qualitatif, son redémarrage quantitatif pur sous sa forme immuablement capitalisante. C'est, je le crois, ce qui va nous arriver, c'est-à-dire au bout du compte la mise en place institutionnelle d'un enseignement chargé de produire non pas *moins*, mais *plus* de philosophie. Il est vrai, à condition d'en chasser la pensée et d'en rationaliser l'emploi. Ce qui n'est pas du tout impossible, dans la mesure où la philosophie, réduite à un bout à la pure spéculativité sans consistance logique, et s'évasant à l'autre bout dans l'immense marais des « réalités » psychologiques et morales, n'ayant plus pour milieu propre que la vague évidence culturelle dans laquelle elle s'apparaît à elle-même comme « exercice de la réflexion » ou « problématisation des concepts », n'aura plus rien qui la prémunisse contre son propre devenir-idéologie.

C'est là un danger dont l'Université n'est, à terme, nullement plus à l'abri que la classe de philosophie de l'enseignement secondaire ou que les classes préparatoires aux concours des Grandes Écoles. Notre tort serait de croire, en effet, que ce qui est arrivé à l'enseignement universitaire des langues et littératures étrangères par l'introduction du DEUG « C » ne peut pas avoir d'équivalent en philosophie. Il suffit de la réduire au mélange suivant : histoire des idées + vernis culturel + décor de fuite à l'infini (en trompe l'œil). C'est là une forme sous laquelle la philosophie (la « *Fachphilosophie* »,

bien entendu) pourra enfin se laver du péché originel d'inutilité et contribuer d'un seul et même mouvement à la démocratisation de la culture et à la création d'emplois. On la voit bien, par exemple, se rendre indispensable aux Instituts d'études politiques, à la préparation aux carrières de l'administration, à la formation « de haut niveau » des futurs journalistes, au recyclage dévoué des syndicalistes et des animateurs sociaux de tout poil. On voit même sans grand effort d'imagination le philosophe restructuré s'asseoir à la table de telle commission d'éthique, ou groupe de réflexion déontologique, à côté d'un théologien, d'un psychiatre et de quelques représentants des « partenaires sociaux » concernés. Il y en a qui ont déjà leur petit matériel pédagogique tout prêt.