

ENTRETIEN AVEC JACQUES POULAIN

Jacques POULAIN,
Professeur à Paris VIII,
spécialiste de la pragmatique et
Directeur des programmes au Collège
International de Philosophie

Philosophie, philosophie : *Mr.Poulain, est-ce que vous pouvez nous éclairer sur une notion qui semble capitale dans votre œuvre, à savoir, le temps du jugement ?*

Jacques POULAIN : Le temps du jugement renvoie à une sorte d'intention commune à Husserl et aux phénoménologues, celle de rendre la conscience aux gens : il s'agit de montrer qu'il faut sortir d'une sorte de mécanisation de la pensée et interrompre cette automatisations qui cherche des recettes de pensée une fois pour toutes, pour juger ce qui est venu à la pensée, pour juger ce en quoi on s'est reconnu pour avoir pu le penser. C'est une nécessité qui ne se réfère pas seulement à la vie quotidienne, à la mécanisation quotidienne de la pensée, mais aussi à la façon dont, dans l'argumentation philosophique, on peut vouloir chercher des recettes qui, justement, en substituant un consensus au temps du jugement, dispense de penser. Ce temps du jugement est analogue à ce que Heidegger rappelait sous la forme de la compréhension de soi et de la conscience d'authenticité mais on essaie ici de sortir du subjectivisme qui restait encore dans le temps de la compréhension de soi.

PP. : *En quoi Saul Kripke vous paraît être un auteur philosophique dont les recherches sont déterminantes aujourd'hui notamment autour de la notion de loi de vérité (ou pragmatique rigide de l'énonciation du vrai) ?*

J.P. : C'est parce qu'il a été non seulement l'inventeur de la logique des modalités, la logique mathématique la plus difficile, mais surtout parce qu'il a senti l'importance de la dynamique de la vérité, et il a été le premier à sortir la philosophie analytique d'un jeu de conception du langage que l'on concevait justement comme un ensemble de causes et d'effets, que l'on essayait d'énoncer, de maîtriser une fois pour toutes : il a réussi à montrer que la loi de vérité comme loi physique, métaphysique est *une loi* qu'on ne peut jamais s'approprier une fois pour toutes mais qui oblige inconditionnellement. Cette façon de faire a réouvert la voie au discours philosophique à l'intérieur de la philosophie analytique parce que la philosophie ne pouvait plus être réduite à une épistémologie conçue comme une morale du savoir et du savoir logique.

PP. : *Sur la politique : vous semblez procéder à une critique du capitalisme ou tout au moins faire votre partie des thèses critiques de Habermas sur ce point : sachant que vous substituez une problématique du jugement politico-philosophique à celle du consensus habermassien, comment vous situez-vous par rapport au capitalisme ?*

J.P. : Le capitalisme, c'est avant tout pour moi le capitalisme de pensée : pour pouvoir s'implanter comme capitalisme des rapports de reproduction, il doit d'abord s'implanter comme une capitalisation de la pensée à partir de l'expérimentation communicationnelle. L'expérimentation communicationnelle est basée sur une seule loi d'économie, c'est-à-dire celle de distribuer le plus possible d'actions aux autres et d'en faire le moins possible pour avoir le plus de bénéfiques possibles. C'est ce phénomène qui est important parce que c'est un phénomène de pensée qui déconnecte l'action et toute l'organisation sociale de l'action de la vie de stimulation et de la vie de jouissance. Le lieu où cette déconnection se produit, c'est le lieu de la réflexion. Capitalisation de la pensée cela veut dire à ce moment-là chercher toutes les règles de transformation du monde d'autrui et de soi-même qui nous mettent une fois pour toutes en mesure de jouir de ce qui est l'objet de cette capitalisation, c'est-à-dire de l'accord avec soi, de l'accord avec autrui, et de l'accord avec le monde. C'est sous cette forme que le pragmatisme est la philosophie du capitalisme : en tant que c'est une maladie de la pensée. A mes yeux, Habermas dit l'importance des choses au niveau du blocage social du consensus, de la nécessité de réactiver ce consensus, mais reste dans une conception du consensus ou on capitalise le consensus comme mécanisme d'auto-régulation, d'adaptation des progrès sociaux aux progrès scientifiques et techniques.

PP. : *Pouvez-vous nous présenter l'argument de votre livre Logique et religion sur Wittgenstein ? Question personnelle : avez-vous reçu une éducation religieuse ? Si oui, qu'en est-il aujourd'hui ? Le temps du jugement n'est-il pas la réinsertion d'un temps du protestantisme ou du jugement chrétien ?*

J.P. : L'argument du livre sur Wittgenstein, c'est simplement de montrer que l'argument wittgensteinien qui essaye de prouver le non-sens a priori de tout discours religieux, s'absolutise lui-même et est un non-sens conduisant au non-sens. L'argument consistait à montrer que la preuve n'était pas valide a priori. C'était à mes yeux important parce que cela renouvelait l'analyse du milieu où la pensée s'est capitalisée, c'est-à-dire la logique mathématique. Il semblait important de revenir sur la façon dont la pensée s'absolutisait dans la logique comme elle s'était absolutisée dans la religion parce que cela permettait de voir comment le jugement logico-philosophique présupposait sa propre vérité sous couvert d'énonciation sans être pour autant du non sens ; et il semblait important de rouvrir cet espace parce que c'était justement le lieu de la philosophie française : de son impensé c'est-à-dire de l'enracinement d'une conception, d'un sujet cartésien qui s'affirme lui-même et qui cherche à maîtriser une fois pour toutes cette affirmation dans la ligne de la tradition religieuse. C'est la source, à mes yeux, d'une stagnation de la philosophie française pendant deux siècles après les Lumières. La répétition de cette auto-affirmation a permis à la philosophie française du XXème siècle qu'elle soit académique ou anti-académique, d'être souvent assez arrogante vis-à-vis des autres traditions philosophiques jusqu'à pouvoir se fermer à tous les progrès logico-mathématiques qui s'étaient faits aussi bien qu'aux recherches d'anthropologie du langage menées dans la tradition allemande.

L'éducation religieuse m'a été donnée comme seule et unique voie de formation. Né dans le prolétariat agricole picard, la voie de ma formation est passée par la religion. C'était la possibilité de recevoir une éducation. Il est évident que ce moment a été important pour pouvoir repérer ensuite, justement, que le moment religieux oblitéré était toujours présent dans la pensée française et pour essayer de le faire ressortir sous son aspect positif, sous l'aspect du temps du

jugement de telle façon qu'on puisse s'attaquer aussi à l'aspect négatif de cette arrogance du jugement qui ne repose que sur elle-même et sur le savoir auquel elle arrive lorsqu'elle se déleste de l'arrogance.

PP. : *Autre question : est-ce que vous avez la foi ou qu'en est-il de votre ancienne foi ?*

J.P. : A mon avis, cette question trahit le caractère de l'interrogation privée de la philosophie française : on y reste dans le métapsychologique pour avoir accès, sous la forme de cette réponse positive ou négative, à une certitude concernant celui qui parle, une certitude qui est un ersatz de certitude par rapport à celle qui était recherchée dans la religion. La certitude recherchée dans la religion, c'était une certitude concernant la totalité des connaissances, des actions, des désirs auxquels on s'identifie : puisqu'on ne peut pas se l'approprier une fois pour toutes, faire répondre quelqu'un sur ce sujet cela conduit nécessairement à une réponse qui, elle aussi, est une sorte d'ersatz.

PP. : *Est-ce que vous n'êtes pas injuste lorsqu'il vous arrive de présenter la pensée de Jacques Derrida comme un avatar de la théologie négative ? (Connaissez-vous la réponse de Derrida à ce sujet dans Psyché le texte intitulé « Comment ne pas parler ? »)*

J.P. : Tout d'abord l'avatar de la théologie négative pour moi n'est pas du tout négatif, c'est-à-dire c'est effectivement la seule possibilité pour une pensée qui s'affirme elle-même, pour une pensée qui a voulu reprendre le leitmotiv de Husserl de faire en sorte que la conscience ne puisse pas s'appuyer sur les certitudes du passé et sur la certitude de la pensée mécanisée sur une méthode qui lui permettra de s'éviter elle-même ; c'est la seule façon de faire revivre cette exigence comme exigence, mais bien sûr ce n'est pas du tout une façon de la dévaloriser. La pensée de Derrida s'est établie justement dans le contexte français et dans le contexte de la pensée philosophique internationale, dans un lieu fort, dans le lieu d'héritage de la pensée religieuse mais justement elle a réinvesti là, en le sachant ou sans le savoir, le lieu d'une ignorance de base : en voulant faire valoir la loi de l'esprit comme le judaïsme voulait faire valoir la loi de Dieu, on fait valoir le temps *d'une sorte* de jugement lui-même comme jugement positif, parce que tout ce qu'on peut transmettre c'est le désir de faire en sorte qu'on ne désire pas s'approprier une fois pour toutes son jugement et sa conscience mais que le jugement ait à déterminer connaissances, actions et désir, dans sa positivité humaine, comme moment inappropriable alors cela on ne peut même pas le voir parce qu'on est resté moraliste, on s'est approprié une fois pour toutes négativement le désir de ne pouvoir s'approprier le jugement et on est satisfait de cela. On laisse donc le jugement philosophique dans ce lieu religieux qu'on le veuille ou non. Je connais toutes les pirouettes de Derrida dans *De l'esprit* et *Psyché* « *Comment ne pas parler* », il n'en reste pas moins que ce phénomène dynamique y est présent et y justifie qu'on ne tombe pas dans le positivisme (et là je donne raison à Derrida) dans une vérité qui serait déjà là et qu'il n'y a plus qu'à répéter : ce jeu n'en tombe pas moins victime du défaut qu'il reproche au positivisme, c'est-à-dire de rechercher ici une recette négative de l'appropriation de la pensée pareille-même.

PP. : *Pouvez-vous nous confirmer, comme vous en avez fait la révélation lors d'un cours, que vous étiez en quelque sorte l'initiateur de J.F. Lyotard à la philosophie analytique, que vous lui en avez fait découvrir toute l'importance ? (A cette première question, je voudrais en ajouter une*

seconde qui me paraît très liée : à savoir que Lyotard vous doit la commande d'un travail de réflexion sur l'état du savoir contemporain à l'époque où vous enseigniez à Montréal et qui lui a permis de développer le concept de post-modernité ? De même la notion du différend impensable sans le temps du jugement).

J.P. : Le livre *La condition post-moderne* se réfère à propos de la pragmatique à deux textes que j'avais envoyés à son auteur et qui ont été publiés entre-temps, un texte sur la pragmatique de la vie et de la parole et un autre sur la pragmatique nucléaire de la communication. Ce qui me semble important dans les discussions que j'ai eues avec J.F.Lyotard de 1976 à 1979, c'est qu'il ait pu transférer dans le lieu où la pensée était le plus pour elle-même un symptôme sans pouvoir le reconnaître, l'expérience de la pragmatique, la volonté qu'on les interlocuteurs de se transformer mutuellement et eux-mêmes par l'expérimentation communicationnelle. Ce qui me semble également important est qu'il ait pu repérer les lois dynamiques de neutralisation de cette expérimentation et son surmontement en introduisant les théories de Gehlen qui n'étaient pas connues en France. Il s'agit d'un phénomène dynamique qu'on ne peut pas apercevoir dans le seul jeu de la communication humaine mais dont il a compris l'enjeu grâce à l'expérience qu'il avait eue de Freud, grâce à la confrontation du freudisme et de la phénoménologie qu'il avait opérée. Il me semble que c'est cette collaboration qui lui a permis du moins en partie, de rétablir son argumentation dans le contexte contemporain, c'est-à-dire de faire sortir la philosophie française de son enfermement. C'est en tout cas la discussion que j'ai eue avec lui qui m'a permis de voir comment la pragmatique que j'étudiais depuis quinze ans, pouvait être transmise et analysée dans un contexte qui l'avait refoulée au niveau de la pensée explicite mais qui s'en servait quotidiennement. *La condition post-moderne* a été l'ouvrage qui a effectué la fusion des trois traditions. *Le Différend*, lui, a conduit les français à s'approcher, sous l'aspect métaphysique, de vouloir le reconnaître, c'est-à-dire d'un jugement qui s'affirme et qui s'impose à autrui, qui ne craint pas par là de produire un différend continu avec autrui, avec soi : il a fait revenir à la pensée elle-même ce moment d'agressivité que cette pensée est présumée permettre de surmonter : un des gros atouts, un des gros grains du différend cela a été de faire penser ce phénomène alors qu'il n'avait été jusqu'ici que ressenti comme l'insupportable même.

Ce n'est pas moi qui était le commanditaire de ce travail, mais comme j'avais demandé qu'on invite J.-F.Lyotard à l'Université de Montréal, j'ai incité les responsables du Ministère de l'Éducation de Québec, à lui commander ce travail parce qu'il me semblait important que J.F.Lyotard comme représentant de sa génération qui s'était attaqué aux problèmes contemporains, puisse faire valoir les travaux qu'il avait faits de façon à couvrir l'institution dans laquelle il travaillait alors, le département philosophique de Vincennes, face à un gouvernement qui voulait l'abattre. Et l'on sait que grâce à ce travail acharné qu'il a mené pendant les six mois où il lui avait été fait commande de ce livre, l'ouvrage a permis au département de tenir et puis de confirmer sa réputation internationale. Son travail ne pouvait plus être lu à partir de ce moment-là comme un simple moment de défoulement, de libération, produit à partir d'une révolte contre l'académisme philosophique mais présentait un véritable affrontement de la pensée aux problèmes contemporains, un affrontement qui ne laissait pas la philosophie coupée des sciences ni ne la laissait isolée de sa propre tradition. Ce que je trouve regrettable chez ceux qui dans ma génération et dans la génération qui suit, critiquent actuellement Lyotard, Deleuze, Derrida, Foucault, etc... comme des anarchistes, c'est en fait justement de ne pas avoir voulu rendre justice à la dimension d'objectivité de leurs analyses et en particulier à la dimension d'objectivité que Lyotard avait su donner à *La condition post-moderne* et au *Différend*.

PP. : *Etes-vous, malgré votre critique de la raison pragmatique, un peircien et un fidèle du pragmatisme ou est-ce que vous vous inscrivez dans un dépassement radical de cet important courant qui vous offrirait en clair la possibilité d'opérer une sortie hors de l'âge pragmatique ?*

J.P. : Il est clair pour moi que le pragmatique c'est « la fin de la pensée » c'est-à-dire que c'est la façon qu'a eu la philosophie de transformer toutes ses questions en questions qui devraient obtenir des solutions une fois pour toutes dès lors qu'on aurait décrit une fois pour toutes les règles et les usages de langage, dès lors qu'on aurait pu reproduire les interlocuteurs à n'être que les effets de la soumission à ces règles. Ce que j'essaie de montrer, c'est qu'au contraire lorsqu'on se soumet à ces règles, on cherche à s'appropriier une fois pour toutes l'instance du consensus comme les scientifiques cherchent à s'appropriier l'instance du consensus avec le monde visible et qu'on produit le contraire de ce qu'on cherche c'est-à-dire la neutralisation radicale de la communication. On substitue à une incertitude qui est l'effet d'une expérimentation d'autrui par la parole, une neutralisation de la pensée elle-même, parce qu'on veut s'appropriier une fois pour toutes cette réponse. Par conséquent, on soustrait la communication à la seule instance qui puisse s'y produire, c'est-à-dire à un jugement qui ne peut s'appuyer sur le consensus comme un ersatz aveugle, sur une recette qui assurerait son succès une fois pour toutes.

PP. : *Peircien ?*

J.P. : Certainement pas. Chez Peirce, il y a simplement transfert d'une interrogation épistémologique qui va chercher dans une doctrine de l'action ce que Kant allait chercher dans une doctrine métaphysique de l'harmonie de la pensée et de l'être. Ici c'est l'harmonie de l'action et de l'être en tant qu'elle est celle du signe en acte.

PP. : *L'épistémologue que vous êtes (ou le philosophe guéri de l'épistémologie) ne peut être indifférent à la pensée mathématique d'Alain Badiou. Avec lui, la philosophie – comme vous l'aviez signalé – n'est-elle pas suturée aux mathématiques ?*

J.P. : Je considère, d'une part, que la pensée d'Alain Badiou est incontournable pour ceux de ma génération parce qu'il a véritablement soustrait la pensée mathématique à l'emprise épistémologique bien française de vouloir justifier une fois pour toutes la dynamique de la pensée mathématique, et donc il y a une sorte de réalisme en philosophie des mathématiques qui n'est pas le réalisme médiéval mais qui est le réalisme qui consiste à pouvoir situer la pensée mathématique sans l'idéaliser dans son effectivité propre. Ce lieu d'interrogation, je crois qu'on le doit à Alain Badiou. Là où sa pensée reste, à mon avis, dans ses propres termes suturée, c'est lorsqu'il fait de l'identification aux mathématiques, une condition ontologique. Or cette identification aux mathématiques est plutôt le lieu d'une analyse. Il faut voir effectivement comment l'identification aux mathématiques est devenue le lieu d'une identification ontologique dans la modernité mais ce qu'il s'agit de montrer pour surmonter l'abstraction typiquement française et l'affirmation des mathématiques pour elles-mêmes, c'est la façon dont la pensée mathématique s'est inscrite chez un être vivant et est contrainte actuellement de découvrir ses propres lois comme celles d'un être vivant qui pense. C'est ici qu'il faut abandonner le platonisme pour retrouver, à mon avis, dans ce lieu, une sorte d'aristotélisme où l'on puisse

montrer comment les diverses disciplines mathématiques des divers modes de la réflexion mathématique aussi bien que les divers modes de la réflexion logique, en logique mathématique, dérivent de ce qui n'a pas été pensé mais qui a toujours été opérant. Il s'agit de retracer le lien de la pensée ou de la parole avec l'appareil visuel et les appareils moteurs, car c'est le lien entre vision et pensée qui doit être interrogé si l'on veut découvrir de façon pas seulement négative (en refoulant tout épistémologisme des mathématiques) mais aussi positive, quelles sont les lois de la dynamique de la pensée mathématique. La mathématique deviendra à ce moment-là quelque chose d'essentiel à la philosophie ; elle n'est pas seulement le seul lieu ontologique qui puisse être reconnu comme lieu d'anticipation de soi dans la position de l'objectivité du schème heideggerien, mais elle peut être reconnue également comme l'anticipation de l'effet de jugement qu'on produit sur l'objectivité des opérations. Ici, il y a une possibilité de sortie du subjectivisme heideggerien qui demeure associée à l'ontologie mathématique. Je crois que ce problème ne se présente à la philosophie française et n'engage une philosophie de la nature dans la théorie de la mathématique que parce qu'il y a eu ce travail de déblayage d'Alain Badiou.

PP. : Sur l'enseignement : est-ce que votre enseignement à Montréal, à Besançon et aujourd'hui à Paris VIII et au Collège International de Philosophie a changé et quelle est votre conception pédagogique ? (Sur l'expression verbal on vous reproche, explicitement ou non, une certaine forme d'hermétisme ou tout au moins de « difficultés à vous suivre », comme on dit, que ce soit en cours ou lors de vos interventions dans des colloques, sous la forme de conférences ou de questions).

PP. : Je suis pour une pédagogie qui ne se laisse pas fasciner par le désir pédagogique de rendre tout accessible car c'est un désir impossible à satisfaire. D'une certaine façon, j'ai dû commencer par enseigner à Montréal ce qui était la philosophie du dominateur, c'est-à-dire la philosophie analytique. La philosophie analytique assimilée à la philosophie des Anglo-Saxons a très vite disparu à partir du moment où on s'est affronté aux problèmes philosophiques qui y étaient traités. Mon enseignement a toujours été perçu comme assez difficile mais en même temps valant la peine d'être écouté : il forçait à interroger les problèmes dans lesquels les individus étaient impliqués pas seulement dans leur vie personnelle mais dans leur vie de connaissance et dans leur vie sociale. La méthode du jugement comme méthode d'un jugement qui ne peut pas s'approprier une fois pour toutes ses résultats mais qui renvoie au temps du jugement et à l'impossibilité de s'en décharger sur d'autres, font que l'on peut comprendre, il me semble, l'enjeu de la philosophie. Il ne s'agit pas simplement de s'approprier des règles pragmatiques, des règles de science ou des règles de pragmatisme social ou des règles d'anthropologie une fois pour toutes mais d'aiguiser le jugement comme le lieu où un dialogue est fructueux parce que s'il y a un dialogue pour le dialogue, on reste bien sûr dans la dynamique de la recherche des recettes d'un consensus aveugle et l'enjeu de la philosophie c'est d'amener chacun à ne pas se dérober à cette exigence de jugement. De ce point de vue, le nombre de ceux qui enseignent maintenant parmi mes étudiants me laissent tout à fait serein sur la capacité qu'avait cet enseignement d'être entendu. Depuis trois ans, la dynamique de discussion avec les philosophes étrangers au Collège International de Philosophie a peu à peu permis d'instaurer un horizon de discussion des philosophes français entre eux alors que ce qui minait la recherche philosophique en France était qu'elle était emmurée dans l'écriture individualiste comme mode individuel de réfléchir, que cela renforçait son arrogance, car cette pensée n'avait pas à se produire en face d'adversaires éventuels, ni n'avait à critiquer ses adversaires de façon à ce que ces adversaires puissent

comprendre ce qu'on leur disait. Dès qu'on instaure la possibilité d'une tradition orale dans un milieu aussi neutralisé, aussi atomisé que l'était la tradition philosophique française jusqu'à ces dernières années, il y a un ensemble de possibilités de pensée qui s'ouvrent et qui étaient fermées, auparavant, étant donné l'arrogance et l'état d'antagonisme et de différend perpétuel dans lequel étaient les différents courants de pensée.

PP. : Vous partagez une thèse esthétique avec A. Wellmer qui est le principal disciple de Appel et Habermas : quelle est-elle ?

J.P. : La théorie de Wellmer est que liberté et jouissance esthétiques se rapportent à la possibilité d'une communication intersubjective et interthéorique où le moment du jugement esthétique n'a pas à être séparée artificiellement comme il l'était chez Kant, du jugement cognitif et du jugement pratique. Je pense que lorsqu'on rétablit le temps du jugement, on rend accessible la possibilité de penser cette sorte d'intensification dans la reconnaissance du goût qui est rendue possible justement lorsque le jugement cognitif philosophique fait retour sur lui-même et sur les formes de vie dont il accompagne la création et dont il reconnaît la création. Il me semble qu'on aboutit alors à une sorte d'esthétique où la dichotomie du beau et du sublime ne peut plus faire la loi mais on y aboutit à une conception intégrée du jugement où l'aspect esthétique, l'aspect cognitif et l'aspect de partage social ne peuvent plus être séparés.

Propos recueillis par Thierry Briault