

Entretien avec Pierre Macherey

- Propos recueillis par [Olivier Koettlitz](#)

<https://shs.cairn.info/revue-le-philosophe-2003-2-page-7?lang=fr>

Pierre Macherey est professeur de philosophie à l'Université de Lille III. Il est l'auteur d'ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie (notamment : Lire le Capital, en collaboration avec L. Althusser et al, Ed Maspero, 1966 ; réédité aux P.U.F., coll. « Quadrige » en 1996 ; Hegel ou Spinoza, Ed. La Découverte, 1990 ; Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme, P.U.F., coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1992) et aux rapports entre philosophie et littérature (Pour une théorie de la production littéraire, Ed. Maspero, coll. « Théorie », 1966 ; A quoi pense la littérature ? Exercices de philosophie littéraire, P.U.F., coll. « Pratiques théoriques, 1990). Il a aussi publié un commentaire intégral de l'Éthique (Introduction à l'éthique de Spinoza, P.U.F., coll. « Les grands livres de la philosophie », 1994-1998). Depuis octobre 2000, il est l'instigateur d'un « groupe de travail » intitulé « La philosophie au sens large » (les textes des communications données dans ce cadre peuvent être consultés sur le site Internet suivant : <http://www.univ-lille3.fr/set>).

En 1999 paraissait Histoires de dinosaures qui regroupe des textes écrits entre 1965 et 1997, chacun accompagné d'une reprise critique par leur auteur. C'est ce recueil qui a servi de matrice à cet entretien concernant la Philosophie, comprise d'abord comme une activité indissociable de son inscription dans une histoire singulière.

Le Philosophe : On peut lire, dans vos *Histoires de dinosaures*, un texte écrit en 1996 et intitulé significativement « Entre la philosophie et l'histoire : l'histoire de la philosophie ». Dans cette étude, vous reprenez à votre compte pour la problématiser à nouveau frais la question devenue traditionnelle de ce qu'il est convenu d'appeler « l'Histoire de la Philosophie ». Ce faisant, vous procédez à une classification non exhaustive des différentes façons d'envisager ce problème et proposez quatre approches spécifiques, mais non exclusives les unes des autres, que vous résumez sous les appellations suivantes : « l'histoire-monument, l'histoire-spéculation, l'histoire-devenir et l'histoire-situation ». Or, à elle seule, cette approche plurielle signale que l'histoire de la philosophie est redevable d'une topologie quelque peu instable ou, à tout le moins, qu'elle est comme appelée par des types de traitement qui, d'un côté, la renvoient à sa propre histoire, à ce qu'on pourrait nommer son histoire du dedans et, d'un autre côté, la livrent à une histoire moins voire parfois apparemment pas philosophique, ce qu'on appellerait alors une histoire du dehors de la philosophie, à savoir des éléments, des faits historiques qui exposeraient la discipline philosophique à une extériorité dont ne pourraient sérieusement faire l'économie ceux qui prétendent en éclairer le statut. Dans cette perspective, l'histoire de la philosophie serait bien *entre* l'histoire et la philosophie. Pourriez-vous revenir sur cette curieuse identité de l'histoire de la philosophie afin d'en préciser les contours et nous dire quels sont, pour vous, et de façon générale d'abord, les rapports entretenus par la philosophie, d'une part, avec « son » histoire et, d'autre part, avec l'histoire au sens large ? (si toutefois pareille séparation a vraiment un sens).

Pierre Macherey : L'histoire de la philosophie, on en fait, on l'étudie, on l'enseigne, mais personne ne sait au juste ce que c'est, et, le plus souvent, on évite autant que possible de soulever cette embarrassante question. Est-ce simplement une recension précise et fidèle des positions défendues par les anciens philosophes, ramenées du même coup, en raison de leur multiplicité et de leur

dispersion au statut d'opinions plus ou moins aléatoires ? Mais il est clair qu'on ne peut s'en tenir à une telle « histoire », à laquelle est assignée une fonction purement informative, et qui revient finalement à raconter des histoires, que ces histoires soient des histoires de philosophes ou des histoires de philosophies. Pour présenter le contenu d'une doctrine philosophique, on ne peut se contenter de l'observer de l'extérieur, de façon neutre et désintéressée, en la réduisant à ses résultats ou à ses conclusions que l'on se fixerait seulement pour objectif de relater, c'est-à-dire de raconter ; il faut rentrer dans la logique de son système, faire fonctionner celui-ci au présent d'une pensée en acte, et donc, sans d'ailleurs que cela oblige automatiquement à adhérer aux thèses qu'elle défend, à l'égard desquelles il est non seulement loisible mais même recommandé de maintenir une vigilance critique, il faut se confronter soi-même à ses enjeux spéculatifs, ce qui est la condition requise pour tout simplement comprendre la doctrine en question : et cela suppose qu'on ait fait l'effort philosophique nécessaire en vue d'en pénétrer les raisons, et aussi qu'on expose la manière dont soi-même on les conçoit à la controverse philosophique, puisque, c'est un fait, les grandes pensées sont aussi celles qui peuvent se comprendre de façons différentes et ouvrent ainsi un champ à des débats interprétatifs qui ne portent pas seulement sur des points de détail susceptibles d'être traités isolément. Mais, lorsqu'on s'engage dans une telle entreprise, par exemple lorsqu'on se propose de se mettre au clair sur ce qu'a vraiment voulu dire Descartes lorsqu'il énonce la fameuse formule *ego sum, ego existo*, à partir de laquelle il prétend reconstruire tout l'édifice de la pensée humaine, science comprise, on ne voit plus où est passée l'histoire proprement dite, à moins qu'on ne s'interroge sur les « sources » de cette démarche, et qu'on n'aille en chercher une explication dans d'autres positions doctrinales, qui peuvent elles-mêmes être d'ordre ou non philosophique : et cette recherche, qui a pour objectif avoué d'ôter à la conception examinée son originalité singulière, risque d'être purement anecdotique, et de passer complètement à côté de sa signification de fond. C'est pourquoi, en vue de réinjecter dans la démarche de la philosophie une certaine dose d'historicité, on se voit contraint, ou on peut être tenté de la confronter à son « dehors », c'est-à-dire au contexte culturel et social par rapport auquel elle constitue une réaction plus ou moins adéquate et efficace, ce qui ne veut cependant pas dire qu'elle soit mécaniquement produite à partir de lui : c'est de cette manière que les marxismes, car il y en a plusieurs, se sont engagés dans l'entreprise d'expliquer les philosophies comme « reflets » de situations historiques déterminées, ce qui suppose qu'elles soient définies comme des « visions du monde » plus ou moins adaptées à leur époque ; et se trouve du même coup posée la question de savoir comment elles peuvent intéresser aussi d'autres époques. Mais une telle explication, même si certains de ses résultats peuvent retenir l'intérêt (pour ne prendre que ce seul exemple, la manière dont Goldmann relit Pascal et Kant à la lumière de la notion de « vision tragique du monde »), se révèle finalement décevante, parce qu'elle donne le plus souvent l'impression de passer à côté de ce qui fait l'essentiel de la réflexion philosophique et lui confère son intérêt propre : à savoir qu'elle ne répond pas à des questions qui lui seraient déjà toutes posées de l'extérieur, mais que, dans le langage qui est le sien, elle pose des questions qui, antérieurement à la formulation qu'elle en donne, formulation que rien n'autorise d'ailleurs à considérer comme définitivement fixée, n'avaient aucun sens, aucune sorte de légitimité, et ne pouvaient retenir l'attention. C'est pourquoi la philosophie reste prise dans ce dilemme du dedans et du dehors, en permanence sur le bord de la tentation de basculer d'un côté ou de l'autre, ce qui est peut-être son problème fondamental, le problème qui la concerne dans sa nature essentielle de philosophie, problème qu'il faut en conséquence essayer d'appréhender en tant que problème dont la portée et la valeur sont indépendantes de la ou des solutions qu'on peut lui apporter. C'est aussi pourquoi, contrairement à ce qu'on affirme trop souvent à la légère, on ne s'engage jamais impunément dans la démarche de « l'histoire de la philosophie », qui, loin de présenter une position

de repli par rapport au travail de la pensée philosophique, suppose au contraire un engagement philosophique fort, qui doit être assumé comme tel, ce que faisaient par exemple de grands historiens de la philosophie comme Gilson, Bréhier, Alquié ou Gueroult, pour ne citer qu'eux.

Le Ph. : Votre souci pour l'histoire ne relève pas d'un intérêt intellectuel désengagé de tout inscription temporelle et pratique. Vous avez en effet été amené à participer à des discussions plutôt passionnées et parfois assez drolatiques au sujet de l'épineux problème des modalités de l'enseignement de la philosophie, actualisant ainsi ce que vous appelez la philosophie comme « opération ». Aussi, lorsqu'on lit des textes comme « Faire de la philosophie en France aujourd'hui » ou encore « Y a-t-il une philosophie française ? » (repris dans *Histoires de dinosaures*), on ne peut là aussi qu'être frappé par votre opiniâtreté à rappeler les conditions institutionnelles dont dépend, pour une part, l'existence même de la philosophie pour nous ici et maintenant. Cette réflexion sur les conditions historiques d'émergence d'une certaine manière de pratiquer la philosophie n'est pas seulement requise par l'objet de ces exposés, c'est aussi un sujet qui semble tenir une place non latérale parmi vos préoccupations philosophiques, on le remarque aussi bien en vous lisant, qu'en assistant à votre enseignement ou qu'en suivant ce qui se fait au sein du groupe de travail « La philosophie au sens large ». En quel sens « l'Histoire de France » interfère-t-elle avec l'histoire de la philosophie ?

P. M. : Si on prend au sérieux l'expression « faire de la philosophie », et si on prête attention au fait qu'elle désigne une activité qui n'a rien de dématérialisé ou de désincarné et ne se déroule pas complètement dans un ciel d'idées pures, mais suppose un certain rapport au monde, on est conduit à accorder de l'importance au fait que cette activité se pratique toujours en situation, dans certaines limites et sous certains biais qu'il y a intérêt à élucider, de manière à ce qu'ils ne deviennent pas des entraves à son développement, mais au contraire exercent à l'égard de celui-ci un rôle positif de stimulation. On ne fait pas de la philosophie en France aujourd'hui comme on en faisait en Grèce au temps de Platon, ne serait-ce que parce qu'on l'« enseigne » de façon complètement différente, ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'il n'y ait entre ces « manières » de la philosophie aucune possibilité de communication : bien au contraire, c'est en prenant au maximum conscience de ce qui les spécifie singulièrement qu'on se donne une chance de les faire interférer entre elles, et donc d'échapper à une conception platement historiciste de leur succession qui les considère comme complètement indépendantes les unes des autres et simplement juxtaposées. De ce point de vue, il n'est guère possible de faire abstraction de l'histoire si on veut vraiment maîtriser la façon dont opère la réflexion philosophique. Mais il faut aller jusqu'à saisir que cette histoire, qui la concerne au plus haut point, n'est pas pour la philosophie une sorte d'extérieur qui la borde ou dans lequel elle prend place comme à l'intérieur d'un cadre préexistant, mais qu'elle la possède intimement, et la travaille au plus profond d'elle-même en jouant à chaque fois en totalité ses déterminations et ses orientations. En ce sens, la philosophie est historique de part en part : l'histoire constitue sa trame et sa substance dont elle ne peut être expurgée sous peine de perdre sa signification réelle, c'est-à-dire sa valeur pour la vie présente. Bien sûr, cette assertion n'est pas neutre : on ne dit pas que la philosophie est historique comme on dit de la table qu'elle est en bois ou du temps qu'il est à la pluie, constatations qui relèvent en dernière instance de l'expérience. Affirmer l'existence d'un lien fort entre la philosophie et l'histoire, c'est prendre philosophiquement position sur la nature de la philosophie, dans des conditions qui offrent lieu normalement à débat. Et c'est précisément ce débat qui donne son ouverture au champ à l'intérieur duquel s'inscrit aujourd'hui l'activité philosophique : ou bien on reprend à son compte un certain héritage hégélien, et on essaie d'exploiter dans toutes ses dimensions cette constitution historique de la philosophie et d'en faire un

objet essentiel de sa réflexion, ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'on s'oblige à reproduire à l'identique l'interprétation qui en a été proposée par Hegel ; ou bien on rejette absolument cet héritage et on choisit à l'inverse de nier tout lien entre l'histoire et l'entreprise de la philosophie, ramenée alors à la forme de l'analyse pure, qui se confronte à des problèmes réputés intemporels et susceptibles comme tels d'un abord frontal, comme celui de savoir si le café est sucré dans la bouche ou dans la tasse, ce qui néanmoins suppose un état de civilisation où on boit dans des tasses et où on cultive le café en vue de le consommer sous certaines formes. Le différend entre philosophie continentale et philosophie non continentale trouve là sans doute sa raison principale. Mais, précisément, il est difficile de prêter à ce différend qui occupe une grande part de notre actualité philosophique un caractère éternel ; il représente la manière dont se pose pour nous aujourd'hui le problème de la philosophie, problème auquel il est extrêmement difficile de se dérober, et par l'intermédiaire duquel notre activité philosophique participe à une certaine histoire dont elle n'est pas séparable.

Le Ph. : Si, comme vous aimez à le rappeler, l'« exercice de la pensée philosophique est toujours lié à des conditions » et si « l'idée d'une création pure de concepts qui se ferait hors de toute histoire dans une « actualité » intemporelle paraît complètement mythologique, et reconduit les illusions de la philosophie pure » (réponse donnée à une question d'inspiration deleuzienne posée sur le site de « La philosophie au sens large », p. 11), quelles sont les caractéristiques de la philosophie « en France aujourd'hui », c'est-à-dire à un moment où, une fois de plus, revient comme une affaire d'Etat la question de l'enseignement de la philosophie ? Et, même si vous vous maintenez à l'écart de tout espèce de philosophie morale et évitez ainsi de donner des leçons, quel serait, de manière pragmatique, le juste rapport pouvant s'installer entre la philosophie proprement dite et son enseignement, son inscription institutionnelle et historique ?

P. M. : Mais, « la philosophie proprement dite », je vous l'avoue, je ne sais pas du tout ce que cela peut être, et je ne suis pas sûr qu'il soit tellement intéressant de s'en préoccuper. Comme l'expliquaient dans les années cinquante Sartre et Merleau-Ponty, pour ne citer qu'eux, la philosophie n'a rien à perdre à se reconnaître et à s'assumer comme activité « impure », c'est-à-dire, ainsi que je le disais plus haut, s'exerçant sous certains biais et dans certaines limites qui, loin d'être des obstacles à son exercice, lui ouvrent au contraire positivement de nouvelles conditions de possibilité, donc la perspective de se projeter au-delà de son actualité simplement donnée. La philosophie est une pratique conjoncturelle, qui n'a d'autre moyen de dépasser les limites imposées par les conjonctures auxquelles elle est confrontée que de les réfléchir et d'en élucider les conditions, de manière éventuellement à pouvoir intervenir à leur égard, et ainsi contribuer à la transformation ou à l'évolution de ces conjonctures. Ceci dit, quelle est au juste la conjoncture, qui détermine le contexte où l'entreprise philosophique prend aujourd'hui pour nous signification, contexte dont il n'est pas permis de faire abstraction ? Il paraît indiscutable que le problème de l'enseignement de la philosophie, au double point de vue du statut de la philosophie comme discipline enseignée et du statut du philosophe comme enseignant qualifié et rétribué de cette discipline, tient une place importante dans la manière dont cette conjoncture est configurée à l'intérieur du cadre de la société française telle qu'elle existe aujourd'hui : et s'épargner la peine de prendre d'une manière ou d'une autre ce problème en charge serait s'exposer au risque de le voir revenir sous une forme rigidement imposée dont il ne resterait qu'à subir passivement les conséquences, au prix d'une réduction drastique des capacités d'intervention à son égard. Mais répondre à une conjoncture ne signifie pas se laisser entraîner par elle comme si elle représentait une fatalité. C'est au contraire reprendre les problèmes qu'elle soulève à leur source, en essayant

d'en déceler les présupposés cachés, qui font d'eux, tels qu'ils se présentent spontanément des problèmes souvent mal posés ou partiellement posés. Il ne faut donc pas rester aveugle au fait que la question de l'enseignement de la philosophie, non ou mal posée philosophiquement, est devenue l'occasion de dangereux chantages, aussi bien de la part de l'institution qui a la responsabilité de sa gestion que de celle des corps auxquels cette gestion est confiée, et qui bien sûr ont à faire valoir l'expérience très riche qu'ils ont à l'égard de cette question, mais ne sont pas pour autant autorisés à faire valoir cette expérience comme universelle et exclusive, pour autant que la notion d'expérience universelle puisse avoir un sens. C'est sans doute un enjeu vital pour la société française telle qu'elle est actuellement constituée qu'y soit pris en charge un enseignement de la philosophie et que cette charge soit correctement remplie, ce qui suppose en tout premier lieu que soient fournis les moyens nécessaires pour le faire : mais, comme sa nature et ses conditions ne relèvent pas seulement de compétences techniques professionnelles, les critères permettant de déterminer si elles sont effectuées dans des conditions normales et acceptables sont loin de tomber sous le sens et de s'offrir à une évidence immédiate ou relevant d'un apprentissage approprié : c'est pourquoi il est sain qu'on en discute, en évitant toutefois de se chamailler, de manière à approfondir autant que possible les données du débat qui ne concerne pas que les seuls responsables patentés de l'enseignement philosophique. On peut considérer par exemple comme bien peu philosophiquement raisonné le fait que certains se soient arrogé les rôles déjuges et de parties dans ce débat où tous sont d'une manière ou d'une autre engagés. Ce qui fait la particularité et le prix de la conjoncture actuelle, c'est que, pour une fois, le problème de la philosophie est soulevé sous le biais d'une question de société qui ne concerne pas seulement les philosophes professionnels qui, de leur côté, cherchent désespérément à le récupérer à leur profit, en brandissant le piètre drapeau de la « défense de la philosophie ». La philosophie n'est pas une profession, mais, comme on dit, une vocation, qu'on n'est jamais sûr, et moi pas plus que quiconque, d'assumer dignement. Les luttes partisans menées par des groupes de pression qui se disputent un pouvoir dérisoire, sous le regard amusé de ceux qui détiennent réellement le pouvoir et qui les manipulent, n'ont guère à voir avec les exigences du travail philosophique, et on ne voit guère non plus en quoi elles peuvent déboucher sur quelque chose de politiquement et socialement justifiable.

Le Ph. : Insister comme vous le faites sur le lien philosophie-histoire, sans pour autant verser dans une position réductionniste, ne va pas sans froisser certaines sensibilités. Lorsque vous rappelez, en « historien », que la philosophie, telle que les non initiés mais aussi — et peut-être surtout — bon nombre de pratiquants se la représentent, « *n'est pas éternellement nécessaire, mais constitue une forme particulière, historique, socialement conditionnée, du travail philosophique, à côté d'autres possibles...* » (*Histoires de dinosaure*, p. 243, brouillon d'une lettre « adressée en réponse à des objections faites par de jeunes collègues » quelque peu scandalisés par les idées sur « la philosophie à la française »), vous vous exposez au reproche récurrent formulé à l'endroit des historiens, à savoir que leurs enseignements ouvrent la voie au scepticisme : quel serait votre réponse à cette éventuelle objection ? — en sachant que « sceptique » n'est pas nécessairement une insulte, à côté d'autres possibles comme « matérialiste », « pragmatique », pour ne rien dire de « nihiliste ».

P. M. : Le seul moyen de ne choquer personne, ce serait de ne rien dire du tout. Si la philosophie se donne pour objectif la recherche à tout prix du consensus, elle devra se calfeutrer dans le tiède refuge de quelques idées reçues bien convenables et se contenter de tenir des discours à l'eau de rose susceptibles de plaire à tout le monde : elle prend alors le risque de se mettre au service de puissances obscures qui manipulent à son insu son discours. Pour échapper à ce danger, il n'y a rien d'autre à faire que de maintenir ouverte la discussion sur des problèmes dont il s'agit de préciser les

attendus avant de chercher à les résoudre, l'essentiel de leur « solution » tenant à leur formulation en tant que problèmes, ce qui est le résultat de tout un travail de pensée qui ne peut s'effectuer dans l'harmonie, mais suppose le jeu conflictuel de contradictions à la fois théoriques et pratiques. Que la philosophie n'ait pas à offrir sur un plateau des certitudes sur lesquelles tout le monde sans exception puisse se mettre d'accord, c'est peut-être une thèse sceptique, le scepticisme étant lui-même une position philosophique à côté d'autres. Mais peu importe après tout le nom qu'on donne à la chose ; l'essentiel est d'y voir un peu plus clair sur ce qui est à chaque fois en jeu dans des débats dont les données ne sont ni permanentes, ni universelles et dont le champ s'offre à être à chaque fois réinvesti à nouveaux frais. La philosophie est inséparable d'une élucidation des conditions dans lesquelles s'effectue son mouvement de réflexion, objectif qui doit sans cesse être remis en chantier parce qu'il ne peut se satisfaire en confiance de solutions toutes faites. Encore une fois, on fait toujours de la philosophie en situation, et si on perd cela de vue, si on ne cherche pas à prendre au maximum conscience des caractères déterminants de cette situation, qui la spécifient, on vide l'activité philosophique de tout contenu, on la ramène à un discours général creux et convenu composé dans la langue de bois des bien-pensants. Donc, n'ayons pas peur de choquer et de remettre en cause des situations ou des positions acquises. On ne cesse de se plaindre que la philosophie, depuis le début de son histoire, n'ait pas avancé, dans la mesure où de ses débats n'est justement sorti aucun résultat nettement avéré pouvant être tenu pour incontestable, alors que c'est ce perpétuel retour sur soi, cette rumination de ses problèmes qui fait toute sa richesse : le jour où la philosophie en aura fini avec ses problèmes parce qu'elle les aura tous définitivement posés et résolus, alors elle aussi sera « finie », et il n'y aura plus lieu de se préoccuper à son sujet.

Le Ph. : Plutôt que de tirer de son rapport à l'histoire des conclusions négatives, qui en quelque sorte viendraient pour ainsi dire en paralyser ou tout au moins en ralentir l'activité, la philosophie devrait au contraire profiter et se réjouir d'« être travaillée par le mouvement de l'historicité » (*Ibid*, p. 283), dans la mesure où cet appel du dehors favoriserait un processus de libération évitant de subir l'histoire. Pouvez-vous dire en quoi ce travail dans et sur l'histoire peut être, sous certaines conditions, libérateur et apporter un second souffle, une espèce de respiration régénératrice au philosophe ?

P. M. : A mon point de vue, qui bien sûr n'est qu'une option offerte à la discussion, cette réflexion sur l'histoire est le préalable de l'opération philosophique et non un supplément qui viendrait s'ajouter à son déroulement et dont on pourrait éventuellement se dispenser. On peut suivre Marx lorsqu'il disait que les philosophes devaient se résigner à vivre dans le monde réel, et en conséquence accepter de poser à nouveau pied sur la terre, sans que cela ait fatalement pour conséquence de bloquer le mouvement de leur réflexion et d'imposer à celle-ci un caractère, comme on dit, « terre à terre », propre à une pensée développée au jour le jour, en réponse à des sollicitations venues de l'actualité immédiate dont elle s'astreindrait à suivre, épisode après épisode, le feuilleton. Pour le dire d'un mot, accorder une importance primordiale au statut historique de la philosophie, ce n'est pas en faire une sorte de journalisme commentant des événements factuels sans prise de distance par rapport à ces événements et à la manière dont ils se produisent spontanément. Bref, il ne s'agit en aucun cas de dénier à la philosophie son caractère de spéculation théorique, qui implique qu'elle renonce à avoir un accès direct au réel et à l'expérience et à apporter des remèdes tout préparés aux maux du monde et de l'humanité. Ce qui n'empêche que ce détour raisonné par la théorie appelle le mouvement inverse d'un retour, lui aussi raisonné, vers les nécessités de la pratique : personne ne demande aux philosophes de cesser d'interpréter le monde ; mais on attend d'eux qu'ils n'oublient pas que leurs interprétations ne se suffisent pas à elles-

mêmes, et qu'elles sont indissociables du processus par lequel le monde se transforme en pratique et en théorie, processus auquel ces interprétations participent à leur façon, de manière plus ou moins appropriée.

Le Ph. : Cette libération, comme toute entreprise visant à ouvrir des passages, à produire du nouveau, s'accompagne aussi d'une sorte de création, celle-ci étant rendue possible grâce à la réappropriation philosophique de l'histoire. En ce sens, vous êtes fondé à écrire sans détour que « la philosophie en soi, ça n'existe pas » (*ibid*, p. 310), la vie philosophique ayant pour condition nécessaire la reprise lucide de son propre devenir. N'est-ce pas ce que vous avez vous-même tenté de faire, notamment dans le livre consacré à Hegel et Spinoza en montrant, entre autres choses, que si la pensée a un avenir, une *vie*, c'est précisément, et de façon paradoxale au regard d'un certain platonisme, par son inscription foncière dans une actualité en devenir, une temporalité essentiellement *polémique* ?

P. M. : Les expressions « vie philosophique », « vie de la pensée » m'agrément parfaitement, sous condition cependant qu'on ne resubstantialise pas le processus de cette vitalité créatrice, source permanente d'innovations dont la clé se trouve dans l'impulsion irrépressible, incoercible du monde à se transformer, à retramer incessamment, sans poursuivre aucun but ou objectif défini, les structures de son organisation, suivant une dynamique que la réflexion philosophique accompagne et dans laquelle elle intervient à sa manière activement. Et, pour échapper à cette resubstantialisation, le meilleur moyen est sans doute de recourir, comme vous le dites, à l'idée d'une « temporalité polémique », qui n'avance que parce qu'elle est en débat avec elle-même, et donc revient indéfiniment sur elle-même en même temps qu'elle se projette vers son avenir. C'est pourquoi, et il faut s'en réjouir, rien n'est jamais joué en philosophie, pas même son passé qui n'est pas de l'ordre du définitivement accompli. Il doit être toujours possible de porter un regard neuf sur les doctrines des anciens philosophes, de les relire selon des biais inédits qui en déplacent et en renouvellent les enjeux parce qu'ils les transportent dans des contextes différents qui en font apparaître des particularités demeurées jusque là inaperçues. Après Hegel, on ne lit plus Spinoza comme avant Hegel, parce qu'on découvre la nécessité de réouvrir la perspective dans laquelle s'inscrit son discours apparemment, mais apparemment seulement, univoque et bouclé sur lui-même, et d'en desserrer les contraintes en le confrontant à des problèmes qu'il ne formulait pas explicitement mais qui n'en étaient pas moins impliqués d'une manière indirecte dans son ordre. La question que je m'étais posée dans le livre auquel vous faites allusion n'était donc pas de savoir qui, de Spinoza ou de Hegel, avait raison, mais de comprendre comment Spinoza ressuscité à travers le prisme de la lecture qu'en donne Hegel, lecture principalement remarquable d'ailleurs par ses défaillances et ses lacunes qui ont valeur de symptômes, peut apparaître comme un philosophe moderne, qui, non seulement a réfléchi dans son temps et pour son temps, mais s'est donné par là même les moyens de « sauter par-dessus son temps », ce dont sa confrontation avec la philosophie hégélienne fournit une sorte de témoignage *a contrario*. Il ne faut, ni chercher à réconcilier Hegel et Spinoza, ni les renvoyer dos à dos comme s'ils constituaient les termes séparés d'une alternative abstraite : mais il faut essayer de mieux comprendre quelle est la nature du débat qui s'élève entre eux, débat créatif dans la mesure où, toujours ouvert, il concerne la philosophie aujourd'hui et n'intéresse pas seulement les amateurs d'antiquités et de curiosités muséales.

Le Ph. : Pourriez-vous insister un peu sur le type de temporalité induit par votre façon de pratiquer ainsi la philosophie et préciser le jeu — dialectique ? — alors à l'œuvre entre la finitude de celui qui pratique la philosophie et la promesse d'« éternité » — spinoziste ? — que cette activité peut

éventuellement offrir ? Ou, pour le dire autrement : penser dans et avec l'histoire, n'est-ce pas une manière d'en sortir, un peu au sens où Deleuze affirmait vouloir « sortir de la philosophie par la philosophie » et ainsi « penser au présent » ?

[Je fais plus particulièrement référence ici à ces lignes : « Et pourtant, il y a une histoire de la philosophie : si la philosophie n'a pas d'histoire, entendons : pas d'histoire propre, l'histoire "a" la philosophie ; elle la possède, la tarabuste, la transforme en bouleversant en permanence ses significations, et en intervenant sur les conditions dans lesquelles celles-ci se forment et se transmettent. L'histoire marque de son empreinte toutes les démarches du philosophe, *en lui ordonnant, non seulement de penser dans son temps et pour son temps, d'une manière qui est nécessairement singulière, mais d'exposer sa pensée aux risques et aux promesses de la temporalité, donc de penser, non dans un seul temps qui serait le sien seulement, mais avec le temps et pour le temps, c'est-à-dire idéalement pour tous les temps*, en projetant sa pensée au-delà des limites circonstanciées qui la rendent immédiatement contemporaine à elle-même et à son sens, donc en la déployant au fil d'une histoire qui la confronte à d'autres formes ou figures de la pensée, et la conserve en l'altérant. » *ibid*, p. 284, je souligne ; l'expression « penser au présent » se trouve p. 283 du même livre.]

P. M. : Il y a plusieurs manières d'habiter le temps : ou bien on suit le déroulement d'une temporalité toute faite en s'y soumettant de façon passive, ce qui dispense le plus souvent de l'obligation de s'interroger sur le type de nécessité auquel elle obéit, et alors on vit et on raisonne au temps le temps, sans aucun recul sur son écoulement apparent ; ou bien on prend part au mouvement de retour sur soi de cette temporalité historique, mouvement dont elle comprend objectivement l'amorce en elle-même, et on n'accepte pas qu'elle soit seulement une fatalité à prendre ou à laisser comme telle : alors, loin de le suspendre ou de prendre avec lui abstraitement ses distances, on s'enfonce plus profondément encore dans l'ordre complexe que construit ce mouvement au fur et à mesure qu'il le parcourt concrètement, et, du même coup, au lieu de rester à la surface de son époque prise comme un absolu, comme un bloc insécable de temporalité, ce qu'on appelle l'actualité, on tente d'en réfléchir et d'en éprouver les raisons et les limites, c'est-à-dire aussi les contradictions qui en impulsent la dynamique. On ne réfléchit pas sur le temps ou sur l'histoire comme s'il s'agissait d'un spectacle qu'on regarde de l'extérieur sans y être réellement impliqué, mais on s'intègre à l'activité par laquelle le temps se réfléchit lui-même en posant, en même temps que les situations qu'il configure au fur et à mesure, les conditions de leur transformation. Appelons cela, comme vous le suggérez, « dialectique », au sens où le temps et l'histoire sont en permanence en travail sur eux-mêmes par l'intermédiaire de ce qu'il faut bien nommer une négativité immanente, et offrent du même coup à qui cherche à s'incorporer à ce processus en vue de le maîtriser les moyens d'un travail sur soi. Et appelons-le aussi « éternité », au sens où, pour Spinoza, l'éternité n'est pas hors du temps ou après le temps, comme sa suspension, mais dans le temps, au cœur de l'expérience de sa vie concrète, pour autant que celle-ci soit pratiquée activement, sur fond, comme le dit encore Spinoza, d'idées adéquates. L'objectif du philosophe est sans doute principalement d'effectuer, du point où lui-même se trouve situé, cette recollection de l'histoire qui la ramène à elle-même, ou du moins d'y contribuer par son effort propre. Ceci est ce qu'on peut appeler l'éthique de la philosophie : la décision qu'elle promeut et met en œuvre de ne pas consentir à ce que les choses restent en l'état, à ce que l'actualité soit seulement l'actualité et de l'actualité, c'est-à-dire ce qu'elle paraît être, en vue de comprendre qu'elle obéit à des nécessités plus profondes, plus cachées, dont les discours des philosophes mettent en forme et en scène la manifestation en l'exhibant sous forme de problèmes. Ainsi, «

penser au présent », ce ne serait pas seulement s'obliger à penser à quelque chose qu'on aurait trop tendance à oublier, mais penser en s'efforçant de déplier la présence complexe à soi du présent, présence qui n'est pas celle d'une immédiateté unilatérale et abstraite, toute donnée, mais une présence en gestation, en cours d'effectuation, dans laquelle, pour peu qu'on adhère à son mouvement, on se donne quelque chance de satisfaire pour une part, de là où on est, son désir d'éternité.

Le Ph. : La remarque rappelée plus haut au sujet de l'enseignement l'indique suffisamment : vous semblez étranger et même parfois hostile et agacé devant l'idée qu'il existerait une *philosophia perennis* avec ses « grandes questions », ses non moins « grandes » réponses, son cortège de macroconcepts et, au fond surtout, son ton grandiloquent et compassé — de la philosophie comme « passion triste ». Au contraire, vous paraissez plutôt enclin à défendre l'idée d'une philosophie heureuse de son *impureté*, côtoyant sans scrupule ses « marges », celles-ci étant les meilleures alliées permettant de maintenir en acte la philosophie, de lui assurer sa position effective de « pratique théorique », de lui éviter la sclérose (la bêtise, la mort). Dans le texte d'ouverture au groupe de travail que nous évoquions au début de cet entretien, à côté de ces deux « marges de la philosophie » que sont pour vous « l'histoire des sciences » et « l'ensemble des textes connotés plus ou moins arbitrairement comme littéraires », vous rangez « ce qu'on appelle “histoire de la philosophie” ». Cette histoire occupe-t-elle ici une place privilégiée, est-elle une marge devant plus ou moins toujours accompagner les autres comme une sorte de transcendantal méthodologique nécessaire à une juste appréhension des objets en question ? Quel(s) rapport(s) existe(nt)-il(s) entre ces dehors de la philosophie ?

P. M. : Il n'y a pas d'obligation à s'intéresser à l'histoire de la philosophie, qui est un moyen parmi d'autres d'aborder le champ de la réflexion philosophique, celui qui peut-être a les plus grandes vertus pédagogiques et didactiques, mais ce n'est pas une raison suffisante pour lui accorder une exclusivité de principe : l'histoire de la philosophie présente d'ailleurs, c'est son aspect négatif, un inconvénient lié à la tentation d'une extrême spécialisation, qui en compartimente étroitement les démarches en les ramenant à leur dimension strictement technique et en bridant l'élan de la réflexion qui reste à mener sur les questions philosophiques de fond. Il y a plusieurs façons d'entrer dans la philosophie, dont aucune ne peut prétendre avoir une valeur absolue : tout est ici affaire de situations et d'occasions, pour autant qu'on prenne au sérieux le fait que, comme je le disais plus haut, la philosophie est une pratique conjoncturelle, dont les résultats survivent à son opération uniquement si elle parvient à un maximum de conscience des conditions et des limites dans lesquelles s'effectue à chaque fois cette opération. Cette prise de conscience est le seul moyen pour que la philosophie échappe au risque majeur qui la guette : le solipsisme, l'autosatisfaction, la tentation irrépressible d'administrer des leçons de morale assénées tous azimuts, la ruminant spéculaire de ses idées et de ses arguments dans le cadre de collèges d'opinion où règne une connivence de façade, qui lui épargne la peine de remettre en question ses certitudes, de les éprouver, de les critiquer. Or, où la philosophie peut-elle trouver appui pour mettre en route ce retour critique sur soi qui, hors garanties, est la seule forme envisageable de sa légitimation ? Dans ses marges, c'est-à-dire dans ce ou dans ces « dehors » où des savoirs, des discours et des pratiques de nature différente la sollicitent et lui offrent un miroir dans lequel projeter une image de ses préoccupations qui lui permette de les revoir avec un recul suffisant, dans un espace de confrontation qu'elle doit prendre le risque de traverser, faute de quoi elle s'enferme dans la ruminant obsessionnelle et arrogante de ses « grands problèmes », que cependant elle n'a pu rencontrer comme déjà tout posés et dont rien ne permet d'affirmer qu'ils aient jamais pu être posés

sous forme définitive. C'est pourquoi je défends l'idée d'une philosophie « tous terrains », « attrape-tout », animée par une curiosité intempérante et débridée, non réticente à l'idée d'occuper des contrées étrangères, et même avide de le faire, parce qu'elle ne se satisfait pas d'opérer sans risques en pays connu, et parce qu'elle assume la nécessité de remettre en permanence en cause le choix de ses domaines d'intérêt et des instruments conceptuels qui en rendent possible l'investigation. De ce point de vue, l'histoire de la philosophie, sous condition de ne pas se renfermer dans les limites d'une activité étroitement spécialisée, peut jouer un rôle privilégié, sinon, comme on l'a dit, exclusif ; elle constitue en quelque sorte la marge intérieure de la philosophie, son « pli » : en suivant ce pli, qui n'est d'ailleurs pas tout tracé, elle s'exerce, dans l'épreuve de la plus proche distance, à opérer ce retour sur soi critique en l'absence duquel elle a toutes les chances de se ramener à une forme de conviction dogmatique, d'autant plus aveugle qu'elle se présente sous des figures raisonnées et apparemment raisonnables. C'est pourquoi la philosophie ne doit pas avoir peur de son histoire, mais accepter de se tourner vers elle, au risque d'y corrompre ses certitudes, ce qui est sa manière à elle de progresser. Le pire des préjugés, le plus insidieux, est sans doute celui qui se réclame du pouvoir inconditionné de la raison souveraine : l'histoire de la philosophie donne des armes pour combattre cette illusion avec une efficacité sans pareille, ou ouvrant un champ à un nouvel usage de la rationalité, libre de tout *a priori*, ouvert à l'esprit d'examen, comme il convient à une raison qui s'assure en renonçant à être sûre de soi et à régner sans partage.

Le Ph. : Dans la mesure où, dès sa naissance, la philosophie s'est vue, comme toute activité humaine, prise dans des conditions objectives, n'est-ce pas *de facto* une activité impure, et si tel est le cas, qu'est-ce qui fait, dès l'origine, la singularité de l'impureté philosophique ?

P.M. : Incontestablement, la philosophie est une activité humaine, trop humaine, et elle ne représente certainement pas le divin sur terre : d'où son impureté, dont je parlais moi-même plus haut en me référant à Sartre et Merleau-Ponty, impureté qu'elle partage avec tous les autres essais en vue d'exercer une emprise sur le monde, d'accompagner le mouvement de sa transformation en en modifiant pour une part les conditions, ce qui implique la prise de risque liée à la décision de « s'avancer ». La chance de la philosophie, ce n'est pas d'être moins impure, mais peut-être de l'être plus, et par là même de disposer des moyens qui lui permettent d'accéder à une certaine conscience de son impureté, de sa fragilité et d'en limiter ou d'en contrôler ainsi les effets négatifs. La philosophie n'est pas le remède à tous les maux de l'humanité, comme le prétendent certains charlatans : mais elle peut servir de sonnette d'alarme qui signale la venue de ces maux : son rôle, comme celui de la douleur en physiologie, est essentiellement d'avertissement ; elle met en garde, elle prévient à tous les sens du mot. Encore faut-il qu'elle se donne les moyens de remplir ce rôle de sensibilisation, ce pourquoi il est nécessaire qu'elle développe une lucidité maximale à l'égard des conditions et des limites de sa propre intervention. Tout homme qui réfléchit sur ce qu'il est en train de faire, sur sa pratique, non seulement pour en assurer la réussite, mais pour en éprouver la signification, en se libérant des pressions exercées par des instances extérieures de pouvoir en vue de le récupérer, est philosophe, davantage sans doute que de pseudo-professionnels diplômés de la philosophie qui se replient dans les nuées qu'enroule vertigineusement autour d'eux leur babil, et qui font penser aux médecins de Molière avec leurs grands chapeaux, leurs paroles burlesquement creuses, et leurs cabrioles de saltimbanques. Il est indéniable que, dans certaines occasions, le travail de la réflexion philosophique ne peut se dispenser d'un certain niveau de technicité qu'il faut se donner les moyens de maîtriser : mais si cette technicité, cette difficulté, devient une fin en soi et constitue à elle-même son objet, elle se mue en abus de pouvoir, en imposture. Il y a une certaine manière de faire de la philosophie, d'ailleurs très en faveur, qui est un danger public. Platon voulait

qu'on chasse les poètes de la cité : ce sont certains « philosophes », les vaticinateurs et péroreurs en tout genre, les faux prophètes, les porteurs de solutions toutes faites, qu'on souhaiterait parfois en voir, sinon exclus, du moins temporairement remisés sur des voies de garage.

Le Ph. : « La philosophie au sens large » est une entreprise assez singulière, prenant appui, d'un côté, sur l'institution, son lieu d'existence officiel étant l'université, et, de l'autre, s'en dégageant dans la mesure où on y passe pas d'examens, celui qui présente une communication n'occupe pas dans l'espace la place de « celui qui sait » et la discussion sans jamais verser dans le bavardage n'est pas moins ouverte, ce qui confère à ce « groupe de travail » un réel caractère expérimental. Cet essai de philosophie au présent en commun représente-t-il une voie privilégiée visant à « *faire bouger les limites* » (*ibid*, p. 312) de la philosophie ?

P.M. : Comme vous le dites vous-mêmes, c'est une expérience, avec la marge d'incertitude qu'elle peut comporter, et sans laquelle elle ne serait d'ailleurs pas intéressante. Je ne pratique pas l'esprit d'utopie, et le rêve de « sortir de l'institution » ne m'a jamais obsédé et même m'a toujours laissé instinctivement réticent : peut-être par frilosité, je n'écarte pas *a priori* cette critique. Les contraintes de l'institution existent, mais l'un des moyens d'y échapper, assez efficace, est d'en sortir par l'intérieur, en exploitant au maximum les marges de liberté qu'elle concède, et au besoin en créant ces marges de toutes pièces, en les inventant à ses propres frais. Je suis particulièrement frappé, en ce qui concerne l'évolution actuelle de l'université, par le fait que, en dispersant et en diluant toujours davantage les compétences et activités des uns et des autres, enseignants et enseignés confondus, ce qui induit inévitablement le désir d'en faire le minimum pourvu que le compte soit juste, elle fait de moins en moins de place à des démarches « gratuites », non décomptées en termes de degrés de qualification ou d'obligations de service : tout s'y prêtant à évaluation et à calcul, opérés en l'absence de tout bon sens à la virgule près, on observe la règle d'une sorte de donnant-donnant, dans le cadre d'un échange étroitement mesuré, selon la logique de productivité et de flexibilité qui donne aujourd'hui ses principaux mots d'ordre à notre système social « libéral ». Bien difficile, dans ces conditions, de continuer à s'instruire et à se cultiver ! Bien sûr, il n'est guère envisageable, ni même souhaitable, que l'organisme de formation que, par mission, l'université doit être en principe fonctionne entièrement sur la base de la libre activité et de « l'échange d'âme à âme » dont parlait Platon pour définir son Académie, où d'ailleurs il fallait montrer patte blanche pour entrer. Mais pourquoi ne ferait-on pas les deux en même temps : d'une part un apprentissage graduel effectué sur la base de programmes dans le cadre de cursus raisonnablement ordonnés et normalisés, faisant place aux exigences d'une formation générale et non seulement spécialisée et professionnalisée, et d'autre part une recherche ouverte, à caractère plus communautaire, et pratiquée à tous niveaux « sans obligation ni sanction » ? Si on consent à quelques sacrifices, et, de fait, si on accepte d'augmenter son temps de travail en se livrant par pur intérêt à des activités non rémunérées en termes de salaire et de qualification formellement reconnue, c'est possible, et ce peut être une manière de travailler autrement. Travailler autrement : ce serait une belle définition de la philosophie, qui vaut la peine d'être mise en œuvre, pour peu qu'on se donne le mal de la pratiquer.

Le Ph. : Aussi bien dans certains de vos livres (notamment dans *Pour une théorie de la production littéraire* et *A quoi pense la littérature ?*), que dans vos séminaires, et actuellement au sein de « La philosophie au sens large », vous portez donc un intérêt philosophique à des objets *a priori* non philosophiques. Mais la liste des marges se limite-t-elle pour vous à celle que nous avons rappelée dans le texte suscité ? Souscririez-vous à ces propos de Guy Lardreau affirmant que les « fameux

grands problèmes de la philosophie — la vie, la mort, *etc.* — chacun a à les résoudre pour lui-même », et que la philosophie est plus avisée lorsqu'elle se propose de penser des « petits objets » comme « le polar, le roman de science fiction » ou encore « l'opérette » ?

P. M. : Althusser défendait l'idée que la philosophie n'a pas d'objet, ce qui est une façon de soutenir qu'elle a tous les objets sans exception, et que l'idée qu'elle serait vouée à l'étude spécialisée d'un domaine d'objets qui lui appartiendrait en propre est à rejeter comme constituant la forme par excellence de son aliénation. Cela veut dire aussi que la philosophie ne s'applique pas à des objets qui délimiteraient une fois pour toutes le champ de son intervention, mais que pour elle tous les objets se valent, pour autant que ce sont eux qui « ont » la philosophie plutôt que la philosophie elle-même ne les « a ». Ceci dit, la stratégie des « petits objets », ne serait-ce que parce qu'elle permet d'aller à contre-courant des pratiques en vogue, se révèle souvent payante, à condition toutefois qu'on se garde de la tentation d'un certain misérabilisme. Quand j'ai commencé pour mon compte à me préoccuper de la façon d'aborder, en philosophe, la lecture des textes connotés comme littéraires, j'ai fait porter cette entreprise non sur ces grands écrivains pour philosophes que sont Mallarmé, Valéry ou Proust, chez lesquels les enjeux philosophiques affleurent manifestement à chaque ligne, mais sur des romans de Jules Verne, qui, il y a quarante ans commençaient d'ailleurs à peine à être reconnus comme « littéraires ». Le roman policier, dont vous parlez avec Lardreau, pourrait être pris comme un lieu d'expérimentation philosophique irremplaçable. Plus généralement, la question du rapport entre philosophe et littéraire soulève aujourd'hui un intérêt assez général, et donne lieu à toutes sortes de travaux et de réflexions souvent passionnants : il y a là une mine à explorer qui n'est pas près d'être épuisée. Il faut bien sûr éviter que cela conduise à considérer qu'en philosophie tout n'est que littérature, ou qu'en littérature tout n'est que philosophie : car ce qui rend féconde leur confrontation, c'est que, précisément, elles répondent à des démarches d'ordre différent, qui ne visent pas les mêmes fins et n'exploitent pas les mêmes moyens. Il faut soutenir, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, qu'il y a une philosophie littéraire, c'est-à-dire une philosophie du littéraire, au sens où Adorno parlait d'une « philosophie musicale », et où on peut parler également d'une philosophie picturale, d'une philosophie théâtrale, d'une philosophie cinématographique (dont Deleuze et Cavell ont jeté les bases), comme on parle aussi bien, suivant une formule qui obéit à une logique identique, d'une philosophie scientifique, d'une philosophie économique ou d'une philosophie politique : c'est-à-dire des philosophies immergées dans des pratiques dont la portée n'est pas obligatoirement culturelle, pratiques dont elles effectuent à vif la réflexion immanente, dans une perspective non de légitimation mais de mise à distance critique, qui en ouvre le champ d'exercice, en décèle les contradictions internes, et reproduit à sa façon, dans son langage, le mouvement de ses transformations.

Le Ph. : Monsieur Macherey, nous vous remercions.