

# FAIRE SENS : ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE SELON GILLES-GASTON GRANGER

*Solitude, récif, étoile*  
*À n'importe ce qui valut*  
*Le blanc souci de notre toile.*  
Stéphane MALLARMÉ, « Salut ».

Concernant une discipline aussi ambiguë et difficilement définissable que la philosophie, il semble plus facile de déterminer ses *conditions* ou ses *sources* que de se prononcer sur son *objet* propre, sauf peut-être pour des penseurs parvenus au sommet de leur art et au terme de leur œuvre. Alain Badiou a ainsi récemment défendu l'idée de l'existence de quelques paramètres fondamentaux de l'activité même de la philosophie, de quatre « il y a » rendant possible l'existence d'une spéculation : il y a de l'art, de l'amour, de la connaissance, du pouvoir<sup>1</sup>. Plus fondamentalement, on pourrait aussi se risquer à parler des *sources* de la philosophie (sans les confondre avec l'enquête historique portant sur les commencements) : le souci éthique (le « comment faut-il vivre ? » que Platon met dans la bouche de Socrate, non pas en une acception déontologique, mais au sens du « souci de soi ») et l'étonnement interrogatif (le *thaumaston* socratique, prolégomène aux questions instigatrices de nombreux dialogues : qu'est-ce que l'amour ? qu'est-ce que la science ?...). La première source a connu un développement si florissant et si diversifié qu'on pourrait presque la considérer comme une constante, sans pour autant souscrire à l'idée d'une philosophie *pérenne* : aussi bien pourrait-on retrouver l'affirmation de sa centralité chez des philosophes aussi différents que Spinoza, Kant ou, à sa manière, Nietzsche. La seconde source n'est pas moins

---

1. Cf. Alain BADIOU, *Conditions*, Paris, Le Seuil, 1992. Ce quadruple « il y a » ne confère pas à la philosophie un statut pérenne, mais insiste au contraire sur la situation historique de la pensée, et sur ses coordonnées à chaque fois nouvelles.

abondante, et Jeanne Hersch a pu revisiter toute l'histoire de la philosophie en suivant son jaillissement sporadique<sup>2</sup>.

Reste que, pour intéressante qu'elle soit, l'élucidation des conditions et des sources, sur lesquelles un relatif consensus est raisonnablement envisageable, constitue aussi un moyen commode de ne pas répondre à celle, beaucoup plus gênante, de *l'objet* de la philosophie. Plus gênante, et aussi plus tranchée, tant il est vrai que, la concernant, l'adage populaire semble confirmé, selon lequel il y aurait autant de conceptions de la philosophie que de philosophes, vivants ou morts. Cette singularité irréductible de la réponse philosophique à la question de son objet n'est pas pour simplifier les choses. Aussi bien convient-il *a minima* d'en souligner la spécificité, tant il est peu de « disciplines » où l'interrogation naïve : « Que faites-vous au juste ? » (ou : « À quoi pensez-vous ? ») provoque autant d'embarras et de certitudes mêlées, donc autant de réponses diverses et difficilement arbitrables.

Pour autant, il serait erroné d'assimiler purement et simplement toute tentative de réponse à la question de l'objet de la philosophie à une vaine présomption, tant la philosophie est inséparable de cette réflexion sur soi : philosopher sur la philosophie, c'est encore, et déjà, philosopher. Ceci dit, plutôt que de me risquer moi-même à cet exercice périlleux, sinon présomptueux, j'aimerais ici faire retour sur la définition paradoxale qu'un éminent philosophe a donné de sa discipline, afin de chercher à en dissiper l'ambiguïté apparente, pour mieux en élucider le sens profond. Cette courte étude se voudrait donc une sorte de commentaire de la formule de Gilles-Gaston Granger, pour qui la philosophie est « connaissance sans objet ».

Pour le lecteur peu familier de son œuvre, peut-être convient-il de donner quelques précisions. Si Granger est surtout connu comme épistémologue comparatiste, et encore plus comme spécialiste des mathématiques, il faut cependant considérer son œuvre comme étant non pas d'abord une épistémologie, ni même une philosophie des sciences, mais une véritable philosophie de la raison, au sens le plus large du terme, et dans la grande tradition rationaliste. Dans une veine néo-positiviste et plutôt anti-aristotélicienne, Granger cherche à unifier la raison autour de son activité théorique (il n'y a pas vraiment de rationalité *pratique*<sup>3</sup>, au sens traditionnel donné à ce terme). Et c'est parce que la

---

2. Cf. Jeanne HERSCH, *L'Étonnement philosophique*, Paris, Gallimard, 1981.

3. Granger cherche à remplacer la dimension pratique de la raison par le projet tout « théorique » d'une science de l'homme. Cf. sur ce point l'introduction et la conclusion très explicites de son livre *La Théorie aristotélicienne de la science* (1976).

rationalité théorique coïncide avec la scientificité que sa pensée s'est épanouie en une ample et ambitieuse étude comparée des différentes disciplines scientifiques (de la logique, et des mathématiques, à l'histoire<sup>4</sup>, en passant par les sciences humaines — à l'exception, notable, du vivant). D'inspiration partiellement kantienne, le projet épistémologique de Granger n'en modifie pas moins radicalement le sens du transcendantal : il s'agit bien d'examiner les conditions de possibilités du fait de la science, mais sans prétendre *fonder* cette possibilité dans une subjectivité (à la manière de Kant ou de Husserl). Comme chez Kant, le projet reste celui d'une enquête sur la raison, son pouvoir propre, ses limites et ses tendances à les outrepasser. Mais l'originalité de la démarche tient au caractère *pratique* de la connaissance, qui n'est pas contemplation paresseuse, mais construction active et laborieuse d'un symbolisme formel. Dès lors, là où Kant se posait la question de l'homogénéité de l'objectivation scientifique à la perception naïve, Granger se pose le problème, renouvelé mais « symétrique [de] l'homogénéité structurale et fonctionnelle des langues naturelles et des "langues" scientifiques<sup>5</sup>. » La critique de la perception devient critique de l'activité sémiotique, et toute la réflexion de Granger est structurée par ce projet d'une comparaison des symbolismes formels et naturels. De ce fait, on peut considérer son œuvre comme une *critique de la raison symbolique*, au sens transcendantal du terme<sup>6</sup>.

Ces quelques indications données, reste à expliciter le paradoxe d'une connaissance sans objet. Pour l'approcher, le mieux reste encore de suivre Granger dans son effort de délimitation externe, négative, de la discipline. La philosophie n'est ni une science, ni un art. Qu'est-ce à dire ? Tout est bien sûr affaire de définition. Par science, Granger entend la construction de modèles abstraits des phénomènes, représentés, *via* des symbolismes formels, dans des structures abstraites de plus en plus éloignées du vécu, mais sur lesquelles il est possible de se livrer à des opérations rigoureusement normées. Force est dès lors de constater que tel n'est pas le *but* de la philosophie. La philosophie ne prétend pas expliquer des faits ; elle ne détermine pas les faits à la manière de la science, de façon régionale et spécifique (tel fait physique, tel fait chimique), en les découpant de façon à pouvoir les soumettre à une vérification. Au sens strict où Granger entend le terme d'« objet », une structure formelle abstraite du vécu au moyen d'un

4. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article : « Le concept d'histoire dans la philosophie de G.-G. Granger », consultable sur le site web : <http://Espacecestemps.net>.

5. Cf. GRANGER, 1968, p. 113.

6. Je cherche à développer ce point dans un article à paraître : « Granger et la critique de la raison sémiotique », consultable sur le site web : [http://formes-symboliques.org/article.php3?id\\_article\\_130](http://formes-symboliques.org/article.php3?id_article_130).

symbolisme adéquat et d'opérations parfaitement réglées, il faut souligner que *la philosophie n'a pas d'objet*. Son champ d'application, de fait, est plus vaste et surtout plus uni que celui de la science. Car les sciences étudient des faits en morcelant l'expérience vécue selon certaines structures formelles : à l'issue de sa transformation par la pensée formelle, l'expérience ressemble à une mosaïque de faits, ou de classes de faits. Au contraire la philosophie s'exerce sur *l'ensemble* de l'expérience humaine, et vise moins à organiser des faits qu'à penser des *significations*. Pour analytique et architectonique qu'elle soit, la philosophie n'est donc pas connaissance scientifique<sup>7</sup>.

La philosophie n'est pas non plus l'un des beaux-arts, car l'art vise essentiellement à créer des objets concrets, dont l'existence est inséparable d'un support sensible, quelle qu'en soit la nature. Or le projet philosophique ne consiste pas à susciter la présence de tels objets concrets, mais à utiliser le langage pour produire directement des concepts. On peut bien dire que les œuvres philosophiques parviennent à susciter des « expériences », mais à condition de ne jamais les résoudre à des faits, objets ou mouvements effectifs du sujet qui en est l'acteur. De fait, la philosophie n'exprime pas une expérience comme l'artiste, en la produisant ou la reproduisant, mais en cherchant à en dégager le *sens*. Alors que l'artiste fait apparaître des *significations*, et nous permet de les vivre par l'imaginaire, le philosophe transpose ces significations vécues en abstractions conceptuelles. En outre, puisque la création de l'artiste est homogène à l'expérience (étendue à l'imaginaire), l'auteur tend à se représenter dans son œuvre, alors que le philosophe, plus proche en cela du scientifique, vise à s'en effacer. Si la philosophie n'est pas un des beaux-arts, elle demeure un *acte* ; et parce qu'elle est travail d'exécution, elle produit à la fois une expression manifeste, voulue par l'auteur, et latente, au sens où une sorte de surcodage apparaît, qu'il appartient au lecteur de déchiffrer dans un jeu ouvert d'interprétation. Dans la terminologie grangérienne, la philosophie est *style*<sup>8</sup>, au même titre que toute activité humaine, mais en un sens plus fondamental que la science. Le paradoxe de la connaissance philosophique tient à ce que, connaissance, elle est inséparable d'un style, et que, n'ayant d'existence que dans une œuvre singulière, elle n'est pourtant pas un art<sup>9</sup>.

Autre formulation du paradoxe, et non moins déroutante, la philosophie ne saurait prétendre à la *vérité*, dans la mesure où les énoncés des philosophes ne sont pas, contrairement aux énoncés scientifiques,

---

7. Cf. GRANGER, 1988, p. 12-14.

8. Cf. GRANGER, 1968.

9. Cf. GRANGER, 1988, p. 15-19.

des énoncés révisables et provisoires. C'est que la philosophie ne vise pas tant à dire le vrai qu'à *faire sens*, en choisissant, de façon très libre, d'adopter une perspective sur ce que signifie notre expérience, prise dans sa totalité. Du coup, faire de la philosophie, c'est nécessairement accepter un certain pluralisme, sans pour autant se résigner à l'éclectisme, au relativisme, ou au scepticisme : car une grande philosophie n'est pas qu'un reflet fugace de certaines conditions historiques, mais la transformation conceptuelle d'une expérience par une conscience, transformation prétendant à l'intemporel, et, en quelque sorte, réactualisée par chaque récepteur futur. Tout lecteur philosophe doit à la fois séjourner dans les œuvres passées, pour les comprendre, et confronter l'organisation des significations qu'elles proposent avec les contenus de sa propre expérience. C'est la raison pour laquelle, s'il y a un progrès philosophique, il ne saurait être cumulatif, contrairement à celui des sciences : puisque toute grande philosophie est close, elle ne se prête pas tant à une amélioration (comme une théorie scientifique) qu'à une réinterprétation. Le progrès philosophique est largement lié à l'expansion de l'expérience humaine, notamment, par exemple, du fait du progrès de la pensée scientifique. Les œuvres de la science renouvelant profondément un aspect de l'expérience humaine, une philosophie de la science peut permettre de révéler le degré de validité d'une connaissance philosophique.

Sans être une science, la philosophie n'est pas non plus un simple discours subjectif sur le vécu, ce que Granger nomme parfois, par pudeur personnelle autant que par ironie envers le défunt existentialisme triomphant, « les intéressantes expressions d'un état d'âme ». En effet, sans avoir d'objet, l'expression philosophique procède pourtant par concepts, et non par affects ou images. Pour approfondir ce paradoxe, Granger souligne tout d'abord le fonctionnement *analogique* des notions philosophiques dans un système symbolique : les diverses occurrences d'un même concept jouent un rôle analogue, sans pourtant renvoyer à un objet commun. C'est que le mot qui véhicule le concept (« intuition », par exemple ou « dialectique », ou « substance ») a pour référence la totalité d'une expérience, et non pas un objet séparé qui y serait découpé, et que l'articulation opératoire ne vise pas des faits mais la totalité d'un vécu. Les concepts philosophiques ne servent donc pas à formuler un découpage de l'expérience, mais un entrecroisement intelligible de points de vue sur cette expérience, et le discours philosophique vise à montrer cette intelligibilité. C'est-à-dire que les concepts philosophiques sont « flous » : ils ne sont pas complètement déterminés par un réseau de relations ou par un

enchevêtrement de classes, sans pour autant cesser d'être susceptibles d'une utilisation rigoureuse<sup>10</sup>.

Par ailleurs, la formation des concepts philosophiques est invention stylistique, et non découverte d'essences, comme le voudrait la phénoménologie husserlienne. C'est pour cette raison profonde que le discours philosophique ne renvoie ni à des choses ni à des actes, mais cherche à expliciter des organisations inexactes de concepts, présentés comme des vécus (et non comme des théories scientifiques). Et l'on comprend dès lors que le discours philosophique ne puisse jamais se passer entièrement de tout concept naturel. Les concepts philosophiques sont, par rapport aux concepts naturels de la perception, de la technique ou de la science, des *méta-concepts*, qui ne visent ni à désigner un vécu en tant que tel, ni à le représenter abstraitement par la médiation de structures, mais à fournir des points d'appui à un langage qui veut parler de ces concepts naturels en en découvrant la signification, c'est-à-dire en en construisant une organisation totalisante.

Si les concepts philosophiques sont flous et constituent des méta-concepts irrémédiablement liés aux concepts naturels, leur maniement n'exclut pas nécessairement la rigueur. Pour être vraiment rigoureuse, une philosophie doit, selon Granger, souscrire à deux exigences : d'une part établir une topique transcendante, c'est-à-dire délimiter et articuler les domaines du vécu où s'exerce l'acte de construire des significations, donc indiquer le *feuilletage* des différents plans où chaque concept déploie son sens (les catégories philosophiques déterminant, pour chaque œuvre ou doctrine, non pas des formes d'objets, mais un système de référence par rapport auquel tout énoncé d'un discours philosophique doit pouvoir être repéré) ; d'autre part, se méfier des métaphores, qui font toujours courir au philosophe le risque de la surdétermination (dans l'image, les éléments pertinents et non pertinents ne sont pas clairement dissociés), même s'il peut exister un bon usage philosophique de la métaphore.

Le paradoxe final de la philosophie tient au fait que, connaissance sans objet, sa démarche argumentative ne consiste pas à *démontrer*. De plus, la philosophie ne part pas de principes exprimables : les principes philosophiques ne donnent jamais qu'un critère de signification d'énoncés portant sur nos expériences à l'intérieur d'un système, en tant que celui-ci est un projet de les organiser en une totalité vécue, mais ils ne peuvent fournir ni les points de départ d'une déduction de

---

10. Gilles Deleuze se trompe, qui croit voir dans les « concepts flous » de Granger une transition des concepts scientifiques aux concepts philosophiques. Cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 136.

la forme des énoncés particuliers sur le monde, ni un moyen de décision quant à leur vérité. Enfin la philosophie ne conduit à nulle vérité, et tout au plus peut-on exiger d'elle cohérence et validité. La cohérence et la validité d'une œuvre philosophique sont attestées, outre par l'établissement d'une *topique*, par la connexité des chemins conceptuels : les concepts philosophiques communiquent entre eux par de nombreux passages qui permettent d'évoluer ainsi dans l'œuvre tout entière comme dans un système (l'œuvre de Leibniz est sans doute, dans ce cas, la plus représentative). On peut donc dire que la validité en philosophie est celle d'un système plutôt que celle de ses divers énoncés ; mais cela ne saurait rapprocher totalement une telle validité de celle de la science, puisqu'elle ne peut être décidée par des critères strictement formels ni par une adhésion à des faits.

*Faire sens : la philosophie comme acte d'interprétation*

Le rôle que Granger a assigné à la philosophie a conservé une relative stabilité tout au long de son œuvre. En effet, le but désigné des derniers ouvrages, « *penser la vie et les œuvres humaines* » (1988), « *interpréter les activités humaines* » (2003), fait profondément écho au désir premier d'une « poïématique », « à la fois science, histoire et philosophie des œuvres humaines » (1960), ancêtre encore confus du « style », lui-même véritable corrélat de la pensée formelle (1968). La philosophie est toujours conçue comme une discipline réflexive, de second degré, s'appliquant non pas directement à des faits, comme la science, mais à des actes de représentation. En ce sens, c'est bien une « méta-discipline » (2003), mais à condition de souligner que la réflexivité qui la caractérise ne coïncide ni avec l'exploration d'une subjectivité toute constituée, ni avec celle d'une méta-théorie (les signes sur lesquels elle parle ne sont pas des objets, alors que la logique, par exemple (ou la linguistique), est *à la fois* méta-discipline *et* méta-théorie).

Répondant à la question « À quoi sert la philosophie ? » (2003), Granger souligne de nouveau que celle-ci, quoique sans objet, part bien de l'expérience humaine, individuelle et collective ; mais, au lieu de la constituer en objets, elle l'interprète et en produit le sens. Pourtant cette expérience est déjà directement vécue comme signifiante pour les sujets qui l'éprouvent ; la philosophie ne viendrait-elle donc que redoubler inutilement le vécu ? Non pas, puisqu'elle vise à organiser en *système* ces significations attribuées à l'expérience et aux œuvres humaines. Et ce, non certes en mettant en évidence une structure, comme la pensée formelle s'y applique pour constituer des objets scientifiques, mais en les organisant en ensembles corrélés. On peut

donc dire que la systématisation philosophique est métasystématique, puisqu'elle réorganise des représentations déjà organisées de manière immanente, et tend à restituer comme totalités virtuelles ce qui n'est vécu que comme expériences actuelles finies : c'est cette interprétation terminale, ramenant la singularité d'une œuvre à la totalité d'un espace d'expérience que Granger appelle « donner un sens ». Encore faut-il ici prendre bien soin de ne pas concevoir cette expression sous une forme trop paresseuse ou passive. Car la philosophie est un acte. Et c'est précisément parce qu'elle n'est pas réception neutre, simple spéculation, mais véritable *action*, que la philosophie peut jouer un rôle herméneutique et critique à l'égard des autres disciplines (elle peut par exemple dégager le sens de leurs concepts dans leurs propres systèmes, ou en mettre éventuellement en évidences certaines difficultés latentes).

À noter que, là encore, cette conception herméneutique et opératoire de la philosophie était largement annoncée par la philosophie du *style* (1968). Quelles que soient les réserves qu'on puisse adopter par rapport à la conception grangérienne des sciences de l'homme, force est de constater, contre un contresens trop souvent commis, que Granger a *toujours* considéré que le nécessaire moment de schématisation scientifique, visant à transmuter le vécu en structure, laissait un résidu. C'était à l'interprétation philosophique, définie comme « commentaire de significations » (par opposition à la science conçue comme construction d'un objet), qu'incombait de prendre le relais, en cherchant à mettre en relation les systèmes signifiants avec les significations vécues. Encore que formulée dans un vocabulaire sémiologique, et opposant le sens objectal et la signification vécue, c'est bien la même définition de la philosophie comme opération de second degré productrice de sens qui était en jeu, la philosophie, comme « réflexion interprétative et valorisante du vécu » venant compléter la construction de modèles structuraux qui objectivent l'expérience (systèmes formels [phonématique] ou systèmes simplement signifiants [l'analyse des mythes par Lévi-Strauss]).

Que Granger ait consacré l'essentiel de son œuvre aux objets scientifiques n'enlève rien à la pertinence de son argument : la philosophie ne crée pas des objets, mais du sens. L'examen de la mitoyenneté et de la non-coïncidence des deux disciplines joue ici le rôle de fil directeur : c'est un moyen visant à mettre en évidence la spécificité de la philosophie (ses lieux, modes, discours, opérations, styles, progrès). Mais la même enquête pourrait être menée concernant toutes les disciplines que croise la philosophie, et le diagnostic serait invariablement identique, négatif : la philosophie *n'est pas* le pouvoir, l'amour,



l'art. Elle accompagne ces foyers de sens sans pour autant coïncider avec aucun, puisqu'elle est fondamentalement une activité de *reprise*, de distorsion, d'invention des sens.

C'est la raison pour laquelle le jugement de Deleuze me semble par trop sévère : selon lui, avec Granger, « on commence par attribuer le pouvoir du concept à la science, on définit le concept par les procédés créatifs de la science, on le mesure à la science, puis on se demande s'il ne reste pas une possibilité pour que la philosophie forme à son tour des concepts de seconde zone, qui suppléent à leur propre insuffisance par un vague appel au vécu <sup>11</sup> ». Même s'il prend un autre point de départ, et définit le concept de façon très différente <sup>12</sup>, au point de le réserver à la seule philosophie <sup>13</sup>, le malentendu n'est pas que terminologique. Car là où Granger insistait sur l'importance de l'écart, et sur la fécondité de la spécificité philosophique, Deleuze ne voit que complexe d'infériorité et « compensation » illusoire : « ...la philosophie n'a pas besoin de son côté d'invoquer un vécu qui ne donnerait qu'une vie fantomatique et extrinsèque à des concepts secondaires par eux-mêmes exsangues. Le concept philosophique ne se réfère pas au vécu, par compensation, mais consiste, par sa propre création, à dresser un événement qui survole tout vécu, non moins que tout état de chose <sup>14</sup> ».

Même si Deleuze se fait une autre idée de la philosophie, l'écart qu'il cherche à instaurer d'avec la position de Granger lui fait commettre plusieurs erreurs à l'égard de ce dernier. D'abord son insistance sur le caractère créateur de la philosophie (il faut, dit-il, « éprouver dans ses moindres détails le lien unique, exclusif, des concepts avec la philosophie comme discipline créatrice ») n'est en rien étrangère à Granger, comme on l'a vu. Ensuite, Deleuze fustige la référence au vécu, qui réduit selon lui la philosophie à une sorte de phénoménologie secondaire, venant après (et avec un statut moindre que) la science <sup>15</sup> ; or Granger, d'une part, ne confond jamais le vécu existentiel (domaine

11. Cf. Gilles DELEUZE, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 36. Deleuze poursuit : « Ainsi Gilles-Gaston Granger commence par définir le concept comme une proposition ou une fonction scientifiques, puis concède qu'il peut quand même y avoir des concepts philosophiques qui remplacent la référence à l'objet par le corrélat d'une "totalité du vécu" ».

12. « Le concept est le contour, la configuration, la constellation d'un événement à venir » (*ibid* p. 36).

13. « Les propositions ou fonctions suffisent à la science » qui ne s'occupe que des « états de chose » ; « Le concept appartient à la philosophie et n'appartient qu'à elle » (*ibid*, p. 37).

14. *Ibid*, p. 37.

15. *Ibid*, p. 136 : « Gilles-Gaston Granger a pu proposer une répartition où le concept, étant d'abord déterminé comme fonction scientifique et logique, laisse pourtant une place de troisième zone, mais autonome, à des fonctions philosophiques, fonctions ou significations du vécu comme totalités virtuelles [...]. La science s'est donc arrogé le concept, mais il y a quand même des concepts non-scientifiques, qu'on supporte à des doses homéopathiques, c'est-à-dire phénoménologiques ».

des significations) et la conceptualité philosophique (domaine du sens<sup>16</sup>), et, d'autre part, n'établit pas une hiérarchie, mais une différence (de conceptualité) entre science et philosophie (la philosophie n'est pas moindre, mais autre que la science). L'animosité antiphénoménologique de Deleuze ne l'empêche d'ailleurs pas, plus loin, de reprendre à son compte, de façon contradictoire, la définition grangérienne du « style », qui renvoie pourtant explicitement au « vécu »<sup>17</sup>. Enfin, et ce n'est pas le contresens le moins important, Deleuze confond le vécu comme source de conceptualité philosophique diverse et non-scientifique (l'existence comme domaine de significations susceptible d'une reprise philosophique potentiellement infinie) avec une acception kantienne du vécu comme totalité d'une expérience possible, qui, comme telle « implique un sujet transcendantal<sup>18</sup> », accusation pour le moins injuste puisque, chez Granger, on l'a vu, le transcendantal est précisément délié de la subjectivité.

Faire sens, opérer une interprétation, dont le résultat n'est pas une « découverte », mais bel et bien le produit issu d'un acte, telle est la définition de la philosophie que l'œuvre de Granger tout à la fois élabore et met en pratique. Aussi bien pourrait-on paradoxalement qualifier la philosophie de Granger de fondamentalement « pratique » puisque la pensée tout entière, science comprise, est action. Penser, c'est en effet toujours manipuler des signes, formels ou naturels, donc *opérer*, et, dans le cas de la science, créer un objet, dans celui de la philosophie, créer un sens. La philosophie n'a donc pas d'objet, entendu au sens restreint du terme, techniquement défini par Granger comme une structure formelle. Mais cela ne signifie pas qu'elle n'a aucun but, aucun sens, et qu'elle n'accomplit rien. Au sens large, on peut bien dire que la philosophie a un objet, mais à condition d'entendre ce terme comme le résultat d'une action, comme un sens issu de l'opération qui le sculpte ou le dessine (plutôt qu'elle ne l'exhume). Le sens, comme élaboration et transformation conceptuelle d'un vécu de signification, c'est, bien plus que son objet, *l'empire* de la philosophie, son immense domaine (plus vaste que celui de la seule « vérité »), le lieu où elle peut convoquer tous les objets déjà existants et les travailler pour en faire surgir des sens nouveaux.

16. À la différence près (certes importante) de l'événementialité, Granger serait même sans doute d'accord avec Deleuze sur cette définition et les démarcations qu'elle opère : « [...] ni dénotation d'état de choses ni signification du vécu, le concept est l'événement comme pur sens [...] » (*ibid.*, p. 137).

17. Cf. DELEUZE, *ibid.*, p. 121 : « Granger a pu montrer que des « styles » renvoyant à des noms propres existaient dans les systèmes scientifiques, non pas comme détermination extrinsèque, mais au moins comme dimension de leur création et même en contact avec une expérience ou un vécu ».

18. Cf. DELEUZE, *ibid.*, p. 136, note.

Consubstantiellement, irréductiblement liée au sens, et pour ainsi dire indissolublement vouée aux sens, la philosophie est pour Granger une opération, une élaboration, une transformation, une *action*. En m'efforçant d'éclaircir quelques-unes des ambiguïtés que cette grande œuvre qui nous domine ne peut manquer de susciter, j'ai cherché moi-même à montrer, en tant que la philosophie *fait sens*, que penser c'est déjà agir.

Dont acte.

Philippe LACOUR

*Philippe Lacour, ancien élève du lycée Chateaubriand, est doctorant en philosophie à l'université d'Aix-Marseille 1. Ses recherches portent sur la raison pratique et l'espace logique des sciences humaines. Il est l'auteur de différents articles d'épistémologie de l'histoire et co-dirige un numéro spécial de la revue « Labyrinthe » (Maisonneuve et Larose) consacré à l'apport des sciences cognitives aux sciences humaines (à paraître, 2005).*

### *Bibliographie*

- BADIOU (Alain), *Conditions*, Paris, Le Seuil, 1992.
- DELEUZE (Gilles), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- GRANGER (Gilles-Gaston), *Pensée formelle et science de l'homme*, Paris, Aubier, 1960.
- , *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968 ; rééd. Odile Jacob, 1988.
- , *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier, 1976.
- , *Langage et épistémologie*, Paris, Klincksieck, 1979.
- , *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- , *Forme, opération, objet*, Paris, Vrin, 1994.
- , *Philosophie, Langage, Science*, Paris, EDP, 2003.
- HERSCH (Jeanne), *L'Étonnement philosophique*, Paris, Gallimard, 1981.