



Traduire tous en Un : organiser la traduction de la non-philosophie. Essai en science des organisations

A) L'organisation synthétique de la philosophie

Créée officiellement en 2002 par R. Brassier, G. Grelet et F. Laruelle, l'Organisation Non-Philosophique Internationale (ONPHI) est le premier groupe à s'être constitué sur les principes de la non-philosophie, à savoir l'hypothèse de l'immanence radicale ou Un, la logique unilatérale de détermination en dernière instance et la « philosophabilité » du matériau mondain. L'activité de l'ONPHI est guidée par un triple objectif : 1) fournir un cadre théorique rigoureux permettant aux non-philosophes, soumis à l'effet tantôt dispersif tantôt totalisant de la mondanité, de travailler en solitaire comme en collectivité (il faudra comprendre ces termes selon leur usage non-philosophique) ; 2) lutter contre les appropriations mondaines et sauvages de l'hérésie non-philosophique advenant systématiquement en milieu philosophique ; 3) encourager, ainsi que l'annonce la page d'accueil du site en ligne de l'ONPHI, le « développement de la discipline non-philosophique tant en extension qu'en compréhension. En extension, par la coordination à minima des applications, sur des matériaux particuliers, de telle non-philosophie constituée (à commencer par celle de F. Laruelle qui est, à ce jour, et de très loin la plus stable, la mieux assurée d'elle-même, et ses principes et de ses procédures, et donc aussi la plus féconde). En compréhension, en légitimant et en démultipliant l'invention de nouvelles formes de mises en cause de la suffisance philosophique sur la base du réel, de la détermination en dernière instance et de la philosophabilité du matériau mondain. »¹. En promouvant un mode de travail collectif qui ne requiert ni centralisation (totalitaire) ni division (hiérarchique) du travail, l'ONPHI pose un problème insolvable aux organisations philosophiques traditionnelles que sont les académies, associations, cercles, facultés, universités, etc. Plus exactement, l'organisation non-philosophique du travail ouvre la voie non seulement à une critique généralisée ou « dualyse » de ces organisations philosophiques mais à la possibilité inédite de sa propre invention transcendantale (c'est-à-dire, en définitive, à la réforme radicale de l'institution philosophique). Pour le dire autrement, l'ONPHI ouvre la voie à une science des organisations philosophiques mais aussi à l'utopie d'une organisation non-philosophique à venir pour le travail non-philosophique (pour la philosophie). Utopie dont il faut pouvoir décrire et axiomatiser les conditions réelles de possibilité à partir de la résistance – on pourrait tout aussi bien dire de l'exclusion - que la philosophie lui oppose.

Un simple regard du côté de l'histoire de la philosophie suffit à nous convaincre de la complicité structurelle entre le pouvoir politique (qu'il soit démocratique, aristocratique, monarchique ou républicain) et les philosophes. Sans surprise, ces derniers ont traditionnellement remplis des fonctions de monarque, servant, précepteur, conseiller,

professeur ou, plus récemment, de ministre. Non contente de mettre en scène les conditions de sa propre domination (figure platonicienne du Roi-philosophe), la philosophie s'institue comme la voie d'accès principale au pouvoir (de la raison), sa pédagogie en quelque sorte (figure moderne du philosophe-pédagogue), mais aussi comme son instrument politique de sélection (figure républicaine du philosophe-fonctionnaire) sous le prestigieux label de « culture générale »². En toute rigueur, il faudrait revenir sur l'histoire de ces manigances – savant mélange de violentes prises de pouvoir et d'assujettissements calculés – ayant pris place de Platon à Ferry. Bien qu'elles varient en l'espèce, les institutions philosophiques reflètent, de façon unanime, la même prétention métaphysique de la philosophie à organiser le monde (politique, historique, éducatif, etc.). Le statut exceptionnel de la philosophie dans l'ordre de la connaissance est symptomatique de cette suffisance. Ainsi, la philosophie occupe une position paradoxale : elle se présente à la fois comme une discipline au même titre que les autres et comme la « discipline reine » couronnant la fin des études secondaires, comme une activité profondément subjective et comme un paradigme méthodologique menant à la vérité et à l'objectivité, comme un cadre de bonne gouvernance pour la pensée et comme un modèle de désobéissance civile. Cette série de contradictions ainsi qu'un grand nombre d'autres, répertoriées notamment par J. Derrida (Lacassagne 1986 : 13-17), forment ce qui semble être la structure paradoxale du « complexe philosophico-institutionnel ».

Le Conflit des Facultés de Kant – dont on rappellera qu'il est, historiquement, le premier philosophe universitaire - illustre à merveille les prétentions organisationnelles au combien paradoxales de la philosophie. Bien qu'elle soit réputée « inférieure » en comparaison des facultés de loi, de médecine et de théologie qui sont relation étroite avec la raison d'Etat, la faculté de philosophie est néanmoins dotée d'une fonction à la fois critique et émancipatrice. Cette fonction critique – qui consiste, en substance, à examiner de façon la plus indépendante possible la *doxa* dispensée par les facultés supérieures – reflète le double ancrage « topo-épistémologique » de la philosophie. En effet, bien qu'elle comprenne « toutes les parties du savoir humain » (c'est-à-dire les sciences historiques et purement rationnelles), la faculté de philosophie les excède également dans la mesure où elle examine non point leur « contenu » mais leur « objet ». Simultanément intérieure et extérieure, finie et universelle, pratique et théorique, la faculté de philosophie articule en elle-même le procès, foncièrement « dia-topique », de la raison dialectique.

Tout le long de la première décennie du XIX^{ème} siècle, la plupart des post-kantiens, de Schelling à Hegel en passant par Schleiermacher ou Fichte, établiront leurs projets philosophiques d'université sur le socle instable de cette structure dialectique : « (...) tout indique que la réflexion post-kantienne sur la Critique se caractérise par une double tentative : d'une part supprimer la chose en soi et, corrélativement, conférer une forme véritablement

déductive à ce qui chez Kant n'avait de déduction que le nom » (Ferry 1979 : 14). En toute rigueur, il faudrait distinguer ici les différentes inflexions que subit cette dialectique selon que se trouve accentué le bord empirique – tendance illustrée par le modèle libéral de Schleiermacher qui insiste sur le pluralisme et l'inachèvement de l'ordre philosophique du savoir - ou le bord transcendantal – tendance mise en scène par le modèle d'université unitaire de Fichte fondé sur la contrainte transcendante de l'ordre philosophique³ -. D'une manière générale, l'institution de l'université idéaliste opérait une unification-totalisation des disciplines rompant avec l'ordre empirique-chaotique du savoir, faisait de la philosophie le lieu immanent-transcendant de cette synthèse et supposait un « sujet » universitaire « en formation » (*Bildung*) capable d'auto-réfléchir ou de déduire de lui-même (les conditions de) son savoir. Non seulement le modèle idéaliste de l'université, incarné par l'Université de Berlin, fit passer la connaissance du général avant celle du particulier⁴ (ce dernier se trouvant ressaisi dans l'ordre encyclopédique du général) mais elle essaya de combiner, sous l'impulsion de G. de Humboldt, recherche et enseignement. L'apport principal de ce dernier est d'avoir institutionnalisé – dans une perspective plus proche de celle de Schleiermacher que de Fichte - l'acquis kantien de la finitude ontico-ontologique en faisant entrer l'ordre temporel de la recherche au sein de la téléologie universitaire⁵ . Dans son mémorandum intitulé « *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* », Humboldt insiste bien sur le fait que la « Science n'est pas entièrement trouvée ni ne peut jamais entièrement l'être, et qu'elle doit comme telle être perpétuellement recherchée ». Plus récemment, D. Salman retrouvait le paradoxe kantien en faisant l'amalgame entre pensée philosophique et savoir universitaire. Dans la mesure où elle concilie sciences empiriques et théoriques, intérêts particulier et général, la vue « synoptique » de la philosophie s'accorde à merveille avec l'idéal unitaire de l'université (Salman 1954 : 29).

Par contraste avec la philosophie allemande qui prend son essor institutionnel dans le cadre idéologique de la « Nation », l'institution philosophique française trouve, dès le début du XIXème siècle, un regain de puissance dans les limites politiques de l'Etat républicain (D'Irsay 1935 : 190). En effet, cette période est caractérisée notamment par l'institutionnalisation de l'enseignement philosophique dans les lycées et les universités et la figure emblématique de Victor Cousin. Signalant la collusion entre les ordres philosophique et politique (ou religieux), la généralisation de l'enseignement philosophique fût, d'abord, un moyen de transmettre (ou bien de préserver) l'idéologie dominante qu'elle soit catholique romaine ou républicaine (Cotten 1992 : 200). Ainsi, l'enseignement de la philosophie servit successivement à former l'élite napoléonienne tout en évinçant les philosophies défavorables au régime (en particulier celles de Condillac et de Destutt de Tracy); à conserver (en latin) ce qui restait de l'idéologie catholique durant la Restauration ; à instituer un compromis - trop politiquement intéressé pour être vraiment « neutre » - entre catholicisme et métaphysique ; à asseoir, dans les termes de V. Duruy, l'« aristocratie de l'intelligence » et de la morale ; et ; à en croire F. Chatelêt, à rendre digne la forme de pensée convenue et « neutralisante » de la



classe bourgeoise.

S'agissant de V. Cousin, il a incarné le compromis ultime entre l'ambition métaphysique spirituelle et le pouvoir politique temporel, l'« *homo theologico-politicus* » pourrait-on aussi dire, pour reprendre le titre d'un ouvrage collectif qui lui a été consacré. De 1830 à 1840, notre philosophe fût simultanément directeur de l'Ecole Normale, président du jury de l'agrégation, professeur à la Sorbonne, membre du Conseil de l'Instruction Publique et de l'Académie française et métaphysicien de renom. Non seulement l'*establishment* politico-philosophique était-il, durant cette période, aux mains des disciples de Cousin⁶ mais l'éclectisme s'instituait comme philosophie d'état prenant, en quelque sorte, la place du catholicisme déclinant auquel il ne manquait pas, cependant, de rendre hommage. Ainsi, l'éclectisme cousinien accepte la diversité des systèmes comme donnant son « mouvement » et même sa « constitution » à l'histoire de la philosophie. Plus précisément, cette unité n'est ni celle du panthéisme (ou du matérialisme) athée ni celle l'idéalisme trop abstrait pour être populaire. Elle résulte de la subtile combinaison entre ces deux systèmes contenus chacun dans leur prétention d'exclusivité. De la même façon, Cousin verra une complémentarité entre la raison naturelle des philosophes et la Révélation catholique, celle-ci permettant même d'approfondir ou de réfléchir celle-là : « La foi c'est encore la raison, la raison triomphant du doute, acquiesçant pleinement à une opinion et s'y reposant. Il n'y a pas de foi contre la raison » (Cousin 1838 : 26). C'est là toute la stratégie de la « neutralité » de l'éclectisme : tirer le maximum du compromis en modérant – par le jeu bien réglé du scepticisme et du mysticisme - la prétention prolifique des extrêmes. Neutralité « inspirée » qui institue la philosophie cousinienne comme l'ordre pacifié (« l'autorité des autorités » dit Cousin) organisant ou « régulant », pour le compte du progrès de la philosophie, à la fois sa propre histoire conflictuelle et son rapport au religieux. Avec V. Cousin donc, la guerre des philosophes comme la supériorité de la philosophie (sur le catholicisme populaire) achèvent donc de s'(auto-)ériger en institution. Ce qui revient à dire, entre autres, que l'éclectisme organise sa propre campagne politique de pacification - c'est-à-dire de prise de contrôle *nécessairement excessive et aristocratique*⁷ *de l'histoire de la philosophie et du fait religieux - au sein même de l'institution* : « Les doctrines exclusives sont dans la philosophie ce que les partis sont dans l'Etat. L'éclectisme tend à substituer à leur action violente et irrégulière une direction ferme et modérée qui emploie toutes les forces, n'en néglige aucune, mais ne sacrifie à aucune l'ordre et l'intérêt général » (Cousin 1838 : 47). Si, d'un point de vue épistémologique, l'événement V. Cousin institue la possibilité d'une lisibilité institutionnelle ou politique de la philosophie (Cotten 1992 : 207), cette dernière n'est pas en mesure – pour des raisons structurelles – d'en faire la théorie.

Il y aurait encore à mettre à jour la longue liste des contradictions et même des discriminations minant systématiquement l'institution philosophique. A la suite de B. Poucet, nous pourrions



invoquer le double usage de la philosophie à la fois comme instrument impitoyable de sélection dans le cas des concours (CAPES, agrégation) et modèle d'enseignement libéral (Poucet 1999 : 14) s'exportant désormais à la fois hors de l'enceinte de la sacro-sainte université (cafés-philo, sites philosophiques en ligne, Collège International de Philosophie) et de l'aristocratie. Sans parler de la différence de traitement économique (qui n'est certes pas propre à la philosophie) et même politique entre capésiens relégués en ZEP ou en province et agrégés méritant leur affectation dans les grands lycées parisiens. Différence d'autant plus inconsistance qu'il arrive que le nombre de postes au concours du CAPES de philosophie soit quantitativement moins important que celui à l'agrégation... De même, on pourrait évoquer le mystère « insondable » de la dissertation philosophique qui requiert bien trop de créativité pour être soumis à des lois (c'est le mythe célébré au XIXème siècle de l'« art » de la dissertation) mais dont l'instrumentalisation politique interdit qu'elle soit laissée à la discrétion de chacun (Pinto 1983). Si, pour un E. Boirac, l'institution de la dissertation demeurerait à jamais une manifestation inégalable du génie grec à l'œuvre dans l'« esprit français », elle est désormais devenue le fond de commerce, plutôt lucratif, de méthodes et autres manuels préparant au baccalauréat et aux concours de la fonction publique.

La post-modernité de la philosophie s'impose comme une autre figure – critique et même apocalyptique – de l'institution philosophique. Menaçant à chaque instant de s'effondrer dans le vide laissée par le défaut d'autorité métaphysique-professorale – vide que vient partiellement combler ces nouvelles disciplines « expérimentales » que sont la psychologie de Ribot et la sociologie de Durkheim - la philosophie est maintenue artificiellement en état de survie. Elle devient à la fois le site d'une sécularisation-prolifération « souple » de l'unité (on évoquera, par exemple, la neutralité relative de l'histoire de la philosophie et les modèles topologiques contemporains de la continuité) et la représentante d'une autorité interdite d'avoir trop intériorisée la censure : « La philosophie comme telle, aujourd'hui, est l'administration déférente d'un cadavre (...) » (Chatelét 1970 : 156). Fossoyeur ou, selon le mot de Nietzsche, « embaumeur » de son propre destin, le philosophe contemporain est à la fois un opportuniste et un résistant contraint de savoir jouer aussi bien de la règle que de l'exception. Nous verrons que c'est, dans ce contexte de crise généralisée ou sécularisée de l'institution philosophique, qu'il faut envisager la naissance du Collège international de philosophie.

Dans une perspective plus comparatiste, enfin, il serait intéressant de mettre en parallèle, dans la mouvance des réflexions d'un P. Engel ou d'un R. Rorty, les institutions continentales et analytiques de la philosophie (avec toute la part d'arbitraire géo-philosophique que véhicule cette distinction). Très grossièrement, tandis que le premier régime repose sur des formes lourdes et centralisées (livres, universités, cours magistraux, etc.), le second privilégierait



davantage des structures plus légères souvent calquées sur les sciences dures (articles, facultés, laboratoires, etc.).

B) L'organisation unifiée de la non-philosophie : ONPhI et ONPhO

Rompant radicalement avec les organisations philosophiques, l'ONPhI évitera aussi bien la planification⁸ du savoir non-philosophique (pour la philosophie) que son élection. Ces deux mouvements, qui procèdent de l'ordre institutionnel de synthèse de la philosophie, sont indissociables l'un de l'autre. La planification (qui est la forme organisationnelle de l'auto-position) de la philosophie institue un plan d'immanence (continuité, encyclopédie, organisme, strate, texte, histoire de la philosophie) qui, dans ses versions les plus totalitaires, prétend contenir ou capitaliser l'ensemble du savoir humain au point d'en être, pour ainsi dire, la forme a priori. En outre, on pourra distinguer entre une forme à dominante immanente qui inclut l'institution dans son propre mouvement de synthèse (Schelling, Schleiermacher) et une forme à dominante transcendante qui, au contraire, l'exclut formellement ou par principe (Fichte, Cousin). Dans ses versions les plus neutralisées, la planification est capable, jusqu'à un certain point, d'inclure l'arbitraire de son propre positionnement institutionnel. En d'autres termes, la philosophie devient l'ordre infiniment souple et circulatoire de son mouvement (devenir, déduction, continu, activité). C'est alors un certain nomadisme qui s'institue : la philosophie, débordante, n'en finit plus de s'organiser et d'organiser le monde au plus près de lui-même. En définitive, l'institution philosophique dessine, en creux voire en bordure, le territoire à la fois paradoxal et mouvant de sa « trans-topie ».

Pour sa part, l'élection (qui est la forme organisationnelle de l'auto-donation) exclut la philosophie hors de son propre lieu, la délocalise - par le levier de la volonté de puissance, du désir, de l'intention, du manque, etc., - vers l'extra-philosophique ou l'altérité. Dès lors, la philosophie est toujours philosophie de quelque chose (des sciences, de la religion, de la philosophie, etc.,) qu'elle exploite soit en l'ordonnant à elle-même soit, soit en acceptant de s'y subordonner : « La philosophie mène donc une double à l'égard de tout savoir régional et en particulier de la science. Elle manifeste une prétention à domination, législation, fondation, critique, prétention sous la forme d'un projet ou d'un horizon téléologique. Mais elle doit reconnaître la faiblesse de cette prétention qui est toujours en cours de réalisation, parce qu'elle doit recevoir le donné régional de la science et que cette réception est synonyme de finitude. Prétention et finitude font système et expliquent l'angoisse et la précarité de la philosophie (...) » (Laruelle 1996 : 51). Tandis que dans les versions les absolues, l'extra-philosophique est toujours nommé ou saisi par la philosophie elle-même ; dans les versions

les plus modérées, la philosophie se trouve contrainte ou « finitisée » en retour par l'altérité de son donné. Dès lors, un double régime institutionnel du philosophique se met en place : celui de l'exploitation du donné extra-philosophique et celui de l'éthique fondamentale-régionale. Dans le premier cas, la philosophie élit arbitrairement une région du Monde qu'elle croit fertile puis en tire les arguments dont elle a besoin pour consacrer sa domination sur cette région en particulier puis sur le réel en général. Il existe ainsi une « politique de réception » du donné extra-philosophique dont la non-philosophie a pu identifier les modalités d'inclusion-et-d'exclusion (Laruelle 1996 : 285-286). Dans le second cas, la philosophie est, beaucoup plus modestement, le quelque chose d'autre chose. Abandonnant, donc, une partie de sa suffisance métaphysique, la philosophie trouve les conditions de son organisation absolument-relativement hors d'elle-même. La philosophie est tantôt la spécialité d'un savoir plus général (par exemple, la science) dont elle peut emprunter – non sans déformation - la méthodologie et l'ontologie⁹ tantôt le lieu déstructuré et symptomatique de la manifestation de l'Autre (Lévinas).

En contraste radical avec les organisations auto-positionnelle/ donationnelle de la philosophie, l'ONPhI n'institue ni plan d'immanence ni de hiérarchisation transcendante du savoir. A défaut donc, de constituer une organisation empirico-transcendantale ou universitaire de la philosophie, l'ONPhI déploie la possibilité de sa mise en immanence radicale et de son ordonnancement « dual ». C'est précisément pour éviter la confusion entre le particulier et l'universel au sein même de l'ONPhI qu'il convient de distinguer rigoureusement entre ses dimensions réelle, transcendante et apriorique. En l'occasion, ces a priori déclinent respectivement la cause, la mode de « relation » unilatéral et l'organ(isati)on en dernière instance du savoir ou, plus généralement, des clones non-philosophiques.

En premier lieu, il importe donc de distinguer entre l'ONPhI et sa cause, à savoir l'Un également définissable comme le « sans-organisation ». Si celle-ci est la force d'organ(isati)on transcendante de celle-là, elle ne saurait pour autant organiser absolument-relativement le sans-organisation. Ce dernier (s')organise pour le monde de sa forclusion radicale aux organisations mondaines. De cet axiome découle un certain nombre de corollaires : 1) l'ONPhI n'est pas l'organisation transcendante ou philosophique de l'Un, ce qui veut dire qu'elle n'est ni le plan ontologique de sa totalisation-unification ou de sa continuation ni le site exclusif de sa donation et/ ou de sa réception ; 2) si, donc, l'ONPhI jouit d'une certaine « proximité » - que l'on qualifiera d'occasionnelle plutôt qu'historique - à l'égard du Réel, ce n'est donc ni comme lieu du monopole (encyclopédie) et/ ou de l'exploitation-gestion (entreprise) du savoir non-philosophique, ni comme terrain d'élection (école) et/ ou de préservation morbide (musée) de la non-philosophie ; 3) de même qu'il y a différents « styles » ou « interprétations » non-philosophiques selon une certaine lecture



constitutionnelle de la non-philosophie, de même il doit y avoir différentes organisations non-philosophiques – transformations possibles des organisations de philosophie et de religion (église), de philosophie et de science (laboratoire) ou de philosophie et d'art (atelier) - dont on peut penser qu'elles sont également consistantes en dernière instance.

La force de « fraternité » de l'ONPhI n'est, en aucun cas, celle de la synthèse philosophique mais celle de la dualité unilatérale. Cet axiome doit se vérifier – ainsi que l'a souligné E. Del Bufalo (Del Bufalo 2003) - non seulement au niveau de la structure organisationnelle de l'ONPhI (et en particulier au niveau du « conseil de dernière instance ») elle-même mais aussi de sa relation avec les autres organisations non-philosophiques. Ainsi que nous l'avons souligné par ailleurs (Rao : 2003b), il en résulte que l'économie politique des relations entre ces organisations ne peut être soumise au principe de la Décision philosophique et à ses modes d'unification-division (synthèse, représentation, transformation, scission, différence, etc.). Partant, il faudrait revenir à la fois sur l'activité de planification transcendantale de l'ONPhI et sur sa politique d'accueil de l'étranger. En substance, la première est la forme a priori – on pourrait dire également « non-fichtéenne » à condition de ré-élaborer ce terme non-philosophiquement - de la multitude transcendantale (ou de l'univers) des clones, ceux-ci étant « liés » unilatéralement. Pour ainsi dire, c'est la détermination de dernière instance qui institue le plan non-institutionnel de leur « fraternité ». Pour sa part, la politique d'accueil de l'étranger (qu'il s'agisse du donné désorganisé de la philosophie ou de l'autre) est celle de sa réception (en) Un plutôt que de son inclusion et/ ou de son élection. Il y a donc une éthique de l'ONPhI qui est celle de son désintérêt radical ou transcendantal à l'endroit des transactions ou organisations mondaines, de sa réception non-thétique de l'Autre et du clonage ou de la fraternité (nous considérerons ici ces termes comme grosso modo identiques) comme performance non-philosophique d'adhésion à l'ONPhI.

Ce que nous nommons l'Organisation Non-Philosophique Occasionnelle (on pourra dire aussi « spécialisée ») ou ONPhO est l'organ(isati)on de l'ONPhI. Il convient de préciser que la distinction entre ONPhI et ONPhO – opérée sous le régime de la dualité unilatérale - n'invalide en rien la forme constitutionnelle de l'ONPhI. Au contraire, elle aurait plutôt pour vocation à la préciser dans sa double détermination formale et matérielle. Ainsi, l'ONPhO est le site non-institutionnel de la performance d'invention de l'ONPhI. En termes fichtéens, elle est ce « supplément » transcendantal de l'activité essentiellement formale ou constitutionne(a)lle de l'ONPhI. En termes humboldtiens, l'ONPhO est le site unilatéral de la recherche soustraite une bonne fois pour toute à la temporalité de la chose en soi ou bien du retour du même/ refoulé. Véritable laboratoire non-philosophique, l'ONPhO institue l'a priori ou l'emplacement de l'invention (et pas simplement de la recherche) au sein de la structure organisationnelle de l'ONPhI. Répétons-le, si cette invention était spontanément présente au sein de l'ONPhI, elle n'aurait pris le temps – pour des raisons qu'il faudrait clarifier - d'instituer ses conditions de



possibilité.

Le cas du Collège International de Philosophie (CIP) évoqué précédemment, offre une solution ingénieuse à la mort institutionnelle de la philosophie. Solution qui est être comparée à celle proposée par l'ONPhI bien qu'elle soit beaucoup moins radicale. Le CIP inaugure, ainsi, une nouvelle institution philosophique différentielle fondée paradoxalement sur le rejet de l'ordre métaphysique-kantien de l'université et son re-conditionnement à sa limite heideggérienne-nietzschéenne (c'est le motif du « retour de la philosophie »). Fondamentalement antinomique, le CIP fonctionne sur la base de fonds privés et publics, accueille (en théorie) aussi bien des philosophes institués que non reconnus. Plus exactement, cette organisation fonctionne sur la base des principes suivants : 1) la mort annoncée de la philosophie peut encore faire l'objet d'une performance semi-institutionnelle ou quasi-universitaire ; 2) l'encyclopédisme philosophique peut être sauvé en se voyant rapporté à l'immanence d'un réseau « transférentiel » à la fois proliférant et interdisciplinaire ; 3) le constat critique de la fin des totalitarismes métaphysiques qu'ils soient religieux ou idéologiques fait le terreau d'une nouvelle sécularisation semi-apocalyptique du théologico-politique.

C) Le projet non-philosophique d'une ONPhO spécialisée en traduction

Le projet ou, mieux, l'invention d'une ONPhO spécialisée en traduction fait apparaître avant de la matérialiser non-philosophiquement l'articulation étroite entre les organisations philosophiques (en particulier l'université) et la thématique de la traduction telle qu'elle surgit dans le contexte du romantisme allemand (Schelling, Schleiermacher, Humboldt, etc.). Plus précisément, cette articulation s'opère dans la recherche d'une unité de synthèse du savoir-langue, c'est-à-dire l'institution d'une inter-traduisibilité des connaissances déjà à l'œuvre dans le projet leibnizien de Caractéristique universelle (dont on sait, par ailleurs, à quel point il a inspiré V. Cousin). Il n'est donc pas surprenant que J. Derrida place la traduction au centre de son « coup d'envoi » du CIP.

De l'Organisation Non-Philosophique Spécialisée en Traduction (ONPhOT), on dira qu'elle est une théorie unifiée d'organisation et de traduction. Elle serait, en quelque sorte, le laboratoire non-philosophique de la traduction. D'un point de vue constitutionnel, l'ONPhOT est une activation ou une traduction transcendantale de l'ONPhI – dont elle partage les propriétés syntaxico-institutionnelles - à l'occasion de la traduction. Ni planificatrice

ni sélective¹⁰, l'ONPhOT s'appuie sur les axiomes suivants dont on dira qu'ils sont des traductions en dernière instance de ceux de l'ONPhI : 1) L'Un – défini comme le « sans-traduction » - échappe à toute (auto/ hétéro-)traduction philosophique. En outre, il matérialise la prétention de la philosophie à organiser la traduction du réel (ou, ce qui revient au même, à traduire l'organisation du réel) tantôt sous le régime de la planification (totalisation/ continuation) tantôt sous celui de l'élection (exploitation/ conservation) ; 2) le « plan » non-encyclopédique de la détermination en dernière instance institue ou emplace l'ONPhOT¹¹ ; 3) la performance organisationnelle de l'ONPhOT ouvre notamment sur a) une critique généralisée des organisations philosophiques de traduction, b) l'organisation de la traduction non-philosophique pour la philosophie et les idiomes philosophiques, c) un nombre infini d'organisations « démocratiques » ou « unifiées » de traduction et d) l'utopie d'une traduction non-philosophique pour la non-philosophie.

Généralisant, de façon inédite, le fameux triptyque jakobsonien (intralinguistique, interlinguistique et intersémiotique) mobilisé par J. Derrida, ces différentes pratiques se distinguent radicalement de celles mises en œuvre au sein du CIP (Derrida 1990 : 612). Ainsi que nous l'avons suggéré, la critique généralisée des organisations philosophiques de traduction prend pour matériau la prétention de la philosophie à organiser la traduction du réel et/ ou à traduire l'organisation du réel. Aussi, s'agit-il d'entreprendre la critique unifiée de l'organisation synthétique traduire et du philosopher (Rao 2003a, 2003c). Pour sa part, l'organisation de la traduction non-philosophique pour la philosophie et les idiomes philosophiques opère sur la prétention babélienne de la philosophie et des langues philosophiques à organiser-traduire le réel (défini notamment comme le « sans-culture ») en termes, par exemple, de « visions du monde », de « langues nationales » ou bien de « schèmes conceptuels », eux-mêmes plus ou moins philosophiquement traduisibles. Plus spécifiquement, l'ONPhOT enregistre cette prétention en la considérant dans la variété apriorico-transcendantale de ses langues-mondes philosophiques. Ce que nous nommons « organisations démocratiques de traduction » ne sont rien d'autre que les « théories unifiées » entendues, en l'occasion, comme organisations non-hiérarchiques de la traduction entre deux ou plusieurs régions d'objets (philosophie et science, par exemple). Il va de soi que de telles organisations – dans la mesure où elles reposent sur le principe de la dualité unilatérale - se distinguent radicalement du modèle transférentiel promu par le CIP, ce dernier étant encore soumis au régime différentiel de la décision philosophique. Enfin, l'ONPhOT pose à la non-philosophie la question théorico-pragmatique de sa propre traduction. Traduction dont elle doit pouvoir organiser rigoureusement la performance. Généralisant les connaissances acquises au terme de l'exercice des trois pratiques précédentes, l'organisation de la traduction non-philosophique de la non-philosophie débouche, entre autres, sur : a) la constitution d'un dictionnaire non-philosophique de traduction (dont il faudra bien faire la théorie) organisant la traduction de la non-philosophie en d'autres langues naturelles que le français (qui devra être ramené non-philosophiquement à sa fonction de support symbolique¹²), b) la description non-

idiomatique ou symbolique du style (traductif) laruelien et l'axiomatisation rigoureuse de l' (im)possibilité constitutionnelle d'une infinité de styles non-philosophiques (de traduction) alternatifs, c) l'organisation de l'invention poétique de l'idiome non-philosophique dont la richesse est théoriquement infinie.

1- L'idée, soutenue notamment par G. Grelet, d'une pluralité possible de non-philosophies s'ajoutant à celle, qualitativement plus aboutie de F. Laruelle, fait actuellement l'objet d'un débat – que l'on pourrait qualifier de « constitutionnel » - au sein de l'ONPhI.

2- Dans son dernier ouvrage en date intitulé L'Ordre ultime des intellectuels, F. Laruelle dresse le portrait théorique de cette autre « espèce » nouvellement instituée de philosophe qu'est le philosophe médiatique. Espèce de philosophes qui s'est installée dans l'horizon quasi-immédiat de la contemporanéité communicationnelle. Ainsi, par exemple, les trois lettres « B », « H », « L » achève de transformer celui qu'elles désignent en marque.

3- Il importe de distinguer les positions de Schelling et de Fichte en matière de philosophie universitaire. Alors que le premier soumet l'ordre universitaire au mouvement immanent et auto-réglé de la nature, Fichte reconnaît le primat de l'action libre dont l'ordre historique doit survenir sur celui de la nature considéré comme inerte et paresseux.

4- Cet ordre philosophico-pédagogique du savoir présentait un contraste radical avec celui, empirique, qui régnait en Prusse à la fin du XVII, ce dernier favorisant plus volontiers les écoles professionnelles et les écoles métiers.

5- Dans le contexte de crise de l'université allemande durant les années 1980-90, on a pu parler du « syndrome » ou de « mythe » Humboldt (Ash 1997) pour qualifier l'attachement nostalgique voire franchement conservateur de certains professeurs et intellectuels à l'égard de l'idéal romantique de l'université de Berlin.

6- Comme le rapporte C. Bernard, « Sur quarante-huit chaires des collèges royaux, vingt-huit au moins sont occupés par des disciples de Cousin, la plupart anciens élèves de l'Ecole Normale (...) » (Bernard 1991 : 29)

7- L'excès, dont V. Cousin pose qu'il fait le jeu belliqueux de l'histoire de la philosophie, prend, dans le cas de l'éclectisme, la forme d'un abus de pouvoir politique ou institutionnel partiellement adouci par son œuvre de régulation ou de gestion neutralisante des conflits.

8- Nous empruntons ce terme à Fichte

9- Renversant explicitement l'ordre kantien du savoir, Quine fait de l'épistémologie



naturalisée un « chapitre » de la psychologie.

10- Il faudrait faire ici, à l'image de ce que nous avons fait pour les institutions philosophiques, la critique généralisée des organisations de la traduction de l'ESIT aux départements de langues dans les universités en passant par l'UNESCO ou l'Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle (OMPI) dans ce qu'elles ont de philosophable. Ainsi, par exemple, la division socio-économique de l'organisation de la traduction dans les termes de l'antinomie théorie/ pratique mériterait une attention particulière ; de même, d'ailleurs, que la distinction « docimo-pédagogique » (Ladmiral) entre thème et version.

11- Ce niveau contient la possibilité réelle d'un dictionnaire non-philosophique de la traduction dont les axiomes constitutifs sont identiques, à son ordre près, au dictionnaire de la non-philosophie.

12- Ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'il doit y avoir une prétention du français – possiblement celle de la « clarté » cartésienne - à être la langue philosophique.

Bibliographie

- Ash, G. Mitchell. *German Universities. Past and future. Crisis or Renewal.* Providence & Oxford : Berghahn Books, 1997
- Bernard, Claude. *Victor Cousin ou la Religion de la Philosophie.* Toulouse : Presses Universitaires de l'Université du Mirail, 1991
- Chatelêt, François, *La philosophie des professeurs,* Paris : éditions Bernard Grasset, 1970
- Cousin, Victor. *Fragments philosophiques. Tome 2,* Paris, 1838 (3ème édition)
- Cousin, Victor. *Cours d'histoire de la philosophie moderne* Paris : Didier, 1841
- Del Bufalo, Erik, « *Le conseil de dernière instance et l'autorité de la suffisance politique* », texte en ligne, www.onphi.org, 2003
- Derrida, Jacques. *Du Droit à la Philosophie.* Paris : Galilée, 1990
- Durkheim, Emile. *De la division du travail social.* Paris : PUF, 1979
- Ferrari, Joseph. *Les Philosophes Salariés.* Paris : Payot, 1983



- D'Irsay, Stephen. *Histoire des Universités Françaises et Etrangères, Tome II du XVI siècle à 1860*. Paris : Editions Auguste Picard, 1935
- Ferry, Luc, Person, J-P & Renaut A. *Philosophes de l'université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université*. Paris : Payot, 1979
- Kant, Emmanuel. *Le Conflit des Facultés en trois sections*. Paris : Vrin, 1998
- Laruelle, François. *Théorie des Identités*. Paris: PUF, 1992
- Laruelle, François. *Théorie des étrangers*. Paris: Kimé, 1995
- Laruelle, François. *Principes de la non-philosophie*. Paris : PUF Epiméthée, 1996
- Laruelle François (et ses coll..). *Le dictionnaire de la non-philosophie*. Paris : Kimé, 1998
- Laruelle, François. *L'ordre ultime des intellectuels*. Paris : Textuel, 2003
- Poucet, Bruno. *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire 1860-1990*. Paris : CNRS Editions, 1999
- Lacassagne, J-P (éd). *Ecole et Philosophie. La grève des philosophes*. Paris : Osiris. 1986
- Pinto, Louis. « L'école des Philosophes. La Dissertation de philosophie au Baccalauréat. » *In Actes de la Recherche en Sciences Sociales (47/48)*, juin 1983, pp.21-36
- Rao, Sathya. *Philosophies et non-philosophie de la traduction*. Thèse de doctorat en philosophie soutenue à l'Université de Paris X Nanterre et dirigée par F. Laruelle, 2003a
- Rao, Sathya, « *Théorie générale des organisations non-philosophiques* », texte en ligne, www.onphi.org, 2003b
- Rao, Sathya. « *La traduction aux mains de la philosophie : théorie d'une manipulation* », in *Post-Scriptum.org* (revue en ligne), n°3, automne 2003c
- Rorty. Richard. *Consequences of Pragmatism*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1982
- Salman, Dominique. *La Place de la Philosophie dans l'Université idéale*. Paris & Montréal : Université de Montréal, 1954



Sathya Rao