

---

## *Sommairement ceci*

Yasuo KOBAYASHI

Directeur de l'UTCP  
Professeur à l'Université de Tokyo

Malgré de considérables différences de contexte (historique, politique et social) pour chaque pays, « la crise de l'université » provient du fait que, de nos jours, l'université se laisse inévitablement impliquée dans le dynamisme d'une « compétition généralisée » due à la mondialisation du système capitaliste. Comme Francisco Naishtat l'a bien suggéré, ce phénomène en cours à l'échelle planétaire est loin d'être le résultat d'un choix ou d'une volonté. A la différence, par exemple, des « Lumières » (*Aufklärung*), la mondialisation est une réalité historique sans idée, dépourvue d'instance de décision. D'après Naishtat, cette absence, cette impossibilité de décision ébranlerait la souveraineté de l'Etat, de sorte qu'on ne pourrait plus la définir comme décision « de la situation exceptionnelle » à la manière de Karl Schmitt, mais qu'on devrait se référer à l'indécidabilité fondamentale qu'a trouvé Walter Benjamin dans le baroque. A ce propos, j'ai répondu en disant que la mondialisation a plutôt pour sens que tous les sujets ou agents, les États, les entreprises et les individus ne cessent de s'exposer à un état d'exception constant et se voient obligés, à chaque moment, de se décider, de se déterminer. Pourtant, toute décision, quelle qu'elle soit, ne peut être décisive; elle ne fait que différer, prolonger ou, ce faisant, conserver l'état d'exception. De surcroît, il faut qu'elle soit rapide, plus rapide qu'aucune autre décision sinon elle serait inutile. Dans ce double sens du mot, elle ne vise qu'à gagner du temps.

« La vérité de l'université » se laisse aussi régir par cette « compétition pour le temps » ou plutôt faudrait-il dire que c'est là que la compétition se trouve le plus exacerbée. La moindre différence de

temps ferait perdre l'appropriation, voire la capitalisation de la vérité. La vérité est l'enjeu même du capital. Elle doit répondre à l'investissement et au désir du capital. Nous vivons une époque où la vérité nécessite un énorme investissement que seul peut fournir l'État. De là vient le critère d'excellence qu'on introduit pour mettre en place le principe d'investissement : « sélection et concentration ». On ne choisit pas ce qui est excellent ; c'est excellent parce que c'est sélectionné.

L'investissement exige l'évaluation. Il faut que la sélection par l'excellence soit doublée d'une évaluation. Sinon il s'agirait tout simplement d'« un hasard moral » au nom de la vérité. Dans ce circuit « excellence—évaluation », la vérité n'est rien d'autre que le capital.

Tout cela semblerait s'appliquer aux sciences exactes ou technologiques mais jamais aux humbles sciences dites humaines. L'investissement y est, il est vrai, minime. Il n'empêche qu'il s'agit bien d'un investissement, ne serait-ce que pour le salaire des chercheurs. Même s'il est vrai que l'université de nos jours est scindée par un clivage profond entre les sciences positivistes et technologiques et les sciences humaines, il n'en est pas moins vrai que toute université d'aujourd'hui est profondément conditionnée par le principe de vérité en tant que capital.

Il me semble donc trop naïf de penser qu'il suffirait de répéter inlassablement une vieille formule comme « université, lieu de la vérité » pour critiquer ou attaquer cette réalité historique. Il y a, me semble-t-il, une naïveté propre aux sciences humaines qui se réduit à une conviction presque paranoïaque et inquiète : « que je pense d'une façon immanente devrait avoir *a priori* une valeur sociale ». Je me hâte d'y ajouter ceci que la raison d'être des sciences humaines en tant que témoignage et pratique de l'universalité de l'immanence de l'homme n'est pas du tout désuète ni abolie et que notre tâche, s'il y en a une, reste toujours de continuer d'en faire la preuve. Pourtant, de toute évidence, cela ne suffit pas pour pratiquer une critique pertinente de la réalité historique de la vérité qui excède de loin la dimension d'un individu. Tout en gardant notre promesse d'immanence, ne faudrait-il pas, maintenant, essayer d'ouvrir, de l'intérieur, cette clôture d'homme immanent ?

Mais comment et à partir de quel principe est-ce possible ? Telle était la question qui m'assailait quand j'avais, en tant que modéra-

teur de séance, un commentaire de récapitulation à la fin de ce colloque. Et sans doute conduit par l'idée de la recherche du sens politique du monde présentée par Naishtat, j'en suis arrivé à dire la thèse : « la vérité est politique ». Ma pensée improvisée était que la vérité est le capital parce qu'elle est foncièrement technique. La réalité historique est basée sur cette technicité de la vérité si bien qu'il n'y a pas d'autre moyen que de doubler la technicité par le politique pour critiquer et contrer cette historicité.

Ainsi, la vérité est la vérité de l'histoire; et la vérité est politique. A l'instar de Walter Benjamin à la fin de « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », on pourrait dire que, si le capital fait de la vérité la technique, pour y répondre, la pensée de l'homme devrait politiser la vérité. La politique ou le politique est aussi une technicité de « l'être-avec » de l'homme, laquelle dépasse de loin les simples institutions sociales. Nous sommes techniquement et aussi politiquement. Nous sommes historiquement.

Autrement dit, pour la pensée de l'homme, l'universalité n'est jamais donnée préalablement. Elle n'est même pas l'horizon pré-supposé. Elle est plutôt la fin ou les fins qu'on ne peut jamais atteindre mais vers laquelle (lesquelles) le mouvement de la pensée devrait s'organiser politiquement sous la logique du « *als ob* » de Kant, que Jacques Derrida a introduite dans « L'Université sans condition » et que Naishtat a mentionnée dans sa communication.

Il reste à savoir comment imaginer cette « politique » dans un travail concret des sciences humaines, ce qui sera une des questions imposée au travail de ma pensée à venir. Je peux seulement remarquer ceci qu'il faut traverser et re-structurer la complexité des relations plurielles ouvertes sans tomber dans le piège ni de la logique d'enfermement de l'identité ni de celle de l'impossible relation avec l'absolument autre. C'est ce que j'ai essayé de suggérer par l'expression : « responsabilité de ce (ceux) dont on n'est pas responsable ». Cette responsabilité est à la fois le droit et le devoir de la pensée en tant que mouvement historique. La pensée accepte et assume « la responsabilité de ce (ceux) dont on n'est pas responsable » sans que personne (rien) ne l'exige. Elle essaie de répondre à cet appel sans appel. Dans cet état d'exception qu'elle a produit elle-même, elle essaie de décider comme si (*als ob*) elle avait

une faculté de décision. Elle se détermine dans l'exception. Décision impuissante sans pouvoir ni souveraineté. Mais je pense que dans cette impuissance se tient la responsabilité secrète dont le sens ne nous est pas encore dévoilé entièrement. La décision impuissante répond à l'appel de l'homme à venir. Qu'il soit loin à venir est un fondement ultime de la pensée de l'homme, ce n'est rien d'autre que la responsabilité de l'université, lieu de promesse de l'universalité.

Mon profond remerciement va à tous ceux qui se sont efforcés de partager ce difficile questionnement avec nous pendant ces deux jours intensifs de notre colloque à Paris.