

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	40 (1993)
Heft:	3
Artikel:	Réflexions sur le métier de philosophie
Autor:	Cottier, Georges
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761381

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GEORGES COTTIER

Réflexions sur le métier de philosophe*

1. *Introduction*

Les réflexions que je vous propose tiennent de l'examen de conscience. Car, arrivé au terme d'années d'enseignement, on est porté à comparer ce que l'on aurait voulu ou dû faire et ce que l'on a fait effectivement.

Pourquoi choisir ce mot de *métier*? Il évoque pour moi un labeur quotidien, modeste et discret, comme celui de l'artisan. Celui-ci est soumis à des règles précises, lesquelles découlent de son objet, qui est l'œuvre à réaliser. Même quand il a acquis habileté et dextérité, il ne peut se soustraire aux exigences de l'objet et à la patience qu'elles requièrent.

Il y a néanmoins un certain paradoxe à utiliser le terme de métier, car ce terme évoque d'abord les métiers manuels et, en relation avec eux, l'idée de spécialisation: il existe ainsi des corps de métiers, et qui est expert dans un domaine déterminé ne l'est pas forcément dans un autre.

Or l'objet de la philosophie n'est pas un objet à faire, mais quelque chose à penser. De plus, la spécialisation qui caractérise les métiers ne se vérifie pas pour la philosophie. L'objet du philosophe se distingue au contraire par sa généralité, son ampleur – il tend à l'universalité. Nous aurons à nous expliquer sur cette «généralité» qui pourrait prêter le flanc à de graves malentendus et fournir des prétextes à qui est porté à

* Leçon d'adieu à la Faculté des lettres de l'Université de Fribourg, donnée le 28 juin 1990.

discréder la philosophie. Les sciences, en effet, n'ont-elles pas trouvé dans la spécialisation une condition de leur fécondité?

Enfin, les métiers se perfectionnent dans la mesure où ils se donnent des outils toujours plus affinés. La civilisation technique, qui est la nôtre, se caractérise par la multiplication des instruments, et ceci à tel point que cette multiplication risque, en devenant à elle-même sa propre fin, d'occulter les vraies fins des œuvres qu'on se propose de réaliser. Or l'outil de la pensée est la pensée elle-même. Il y a ainsi une pauvreté de la philosophie. Il ne s'agit nullement par cette remarque de nier la part d'instrumentalité qui intervient dans l'exercice de la pensée. C'est là l'objet de la logique et des arts du langage dans leurs instances proprement philosophiques. Que l'instrument logique et l'instrument linguistique soient de plus en plus perfectionnés, c'est là une nécessité. Mais le danger existe de voir dans cet aspect nécessaire le tout de la philosophie.

On aura compris en quel sens j'entends ici le mot métier: une attention honnête et patiente à ce qui se donne à penser, avec l'usage des moyens adéquats qui permettent de mener à bien cette tâche.

2. *Penser les choses*

Penser les choses, telle est la tâche du philosophe. On peut aussi l'exprimer au singulier: *la chose*. Le mot doit être arraché à la banalité qu'il comporte dans l'usage courant, où une chose désigne un objet auquel on n'a pas encore attribué son propre nom. Il connote ainsi imprécision, ignorance ou parfois paresse d'esprit. Pour le philosophe, la chose signifie ce qui se présente devant son esprit, comme se tenant là et suscitant l'interrogation. Ce qui se produit alors, comme un éclair, c'est la première rencontre: les choses ont quelque chose à nous dire, elles nous délivrent un message, elles sont porteuses de clarté, elles ont un sens. Dans cette rencontre se découvre simultanément une parenté, une connivence, entre les choses et notre pensée. Aristote, après Platon, a décrit cet éveil au sens comme un *thaumazein*, une admiration, un émerveillement, une surprise. Sans cette première rencontre, il n'y a pas de savoir possible.

Chose est un mot qui appartient au vocabulaire ancien de la philosophie: *pragma* des Grecs, *res* des Latins, *Sache* en allemand.

J'ai employé le terme au pluriel et au singulier, parce que ce sont des êtres singuliers qui nous font face – chacun posé devant moi pour lui-même. Mais par ailleurs, chacun a en commun avec les autres d'être précisément *une chose*.

Die Sache selbst, la chose même: la formule, qui est aristotélicienne, se trouve chez Hegel et chez Husserl, sans qu'il y ait eu apparemment contact entre eux. Elle rejoint une intuition des Grecs, en ce qu'elle exprime l'élan même de la philosophie: il s'agit d'aller au cœur de la chose, pour y puiser toute la richesse de sens qu'elle contient. Et plus précisément encore: ce qui en elle est le sens à l'état de source. Comme nous le savons, cet aspect ou cet aspect fondamental et premier de la chose – ce que chaque chose a en propre et qui la constitue comme chose –, Aristote lui a donné un nom: τὸ ὅν, l'*ens* des Latins. La traduction de ces termes en nos langues modernes n'est pas sans conséquences importantes. Je n'entre pas ici dans les problèmes que cela pose, par exemple celui de la rupture, fort discutable, posée par Heidegger entre l'*être* et l'*étant*.

Relevons un point tout à fait essentiel. En disant de la chose qu'elle est un *ὄν*, un être, j'affirme deux aspects, toujours donnés ensemble dans ce premier temps. La chose est posée devant moi, elle est là, elle existe. Et ce qui est donné ainsi est constitué dans son identité propre; la chose, présente à moi, est constituée en elle-même, elle possède sa propre configuration intérieure qui fait qu'elle est ce qu'elle est.

La bipolarité de l'*être* (*esse*) et de l'*essence* est déjà enveloppée dans cette première rencontre.

Dans cette première rencontre, dans cet éclair intuitif, est contenue en germe la métaphysique, dont la tâche est précisément d'expliquer ce contenu.

3. Deux problèmes majeurs

Nous rencontrons ici deux problèmes considérables dont chacun exigerait un examen approfondi. Je ne fais ici que mentionner le premier et proposer quelques remarques sur le second.

Philosophie et sciences

a) Historiquement la philosophie a d'abord désigné un corps organisé et hiérarchisé de savoirs. Elle équivalait à l'épistémè. Le dévelo-

pement des savoirs au sens moderne a d'une certaine manière rompu cette unicité. Bien plus, le terme d'épistémè a été comme accaparé et confisqué par les sciences mathématiques ou intégrant les mathématiques et par les sciences expérimentales. La métaphysique qui couronnait l'édifice du savoir a, avec Descartes, perdu sa primauté, pour devenir fondement et condition des autres sciences. Mais elle n'en est pas restée à ce statut. Après Descartes, elle est devenue problématique, contestée à divers titres. Je ne veux pas retracer ici les péripéties d'une histoire dont on ne saurait minimiser l'importance. Ce qui retiendra plutôt mon attention, c'est le refus, que généralement on lui oppose en se réclamant des disciplines scientifiques, de lui reconnaître la qualité d'épistémè. La conséquence obvie de ce refus est le caractère aléatoire du statut qu'on lui accorde, quand on ne va pas jusqu'à nier sa légitimité.

Ainsi le thème de la mort de la philosophie est récurrent dans les deux derniers siècles. Cette mort est déclarée ou prophétisée tantôt au nom des sciences de la nature, tantôt au nom des sciences humaines. Parfois on lui accorde le statut d'une réflexion en marge du savoir ou encore on la réduit à l'épistémologie ou à la logique.

Le réductionnisme constitue, en effet, une tendance dominante de la pensée moderne. J'entends ici par réductionnisme la volonté de ramener tous les savoirs à un unique type de savoir, ce qui implique la méconnaissance du fait qu'il existe plusieurs types de savoirs, irréductibles et non substituables les uns aux autres. S'il en est ainsi, c'est parce qu'il y a diverses manières de regarder les choses. La pluralité légitime de ces regards commande la pluralité des savoirs.

On comprend, à partir de là, que la philosophie doive se justifier elle-même, non pas d'abord pour réfuter des objections qui s'en prennent à sa légitimité même, mais, plus radicalement, parce qu'un savoir qui porte sur les fondements ne peut pas dépendre en ceci d'un autre savoir. Le moment de la réflexivité sur elle-même est inscrit dans la démarche propre de la philosophie.

Les rapides notations qui précèdent sont susceptibles d'orienter notre réflexion sur la généralité. Si on méconnaît la hiérarchie des savoirs, procédant chacun d'un regard spécifique sur la chose, on est conduit à nier au regard sur l'œuvre comme tel toute irréductibilité et toute richesse de contenu, pour en faire un cadre vide et banal. Il y aurait ainsi une opposition et un contraste tranché entre la richesse des savoirs qui savent limiter leur champ en vue de l'approche du concret et la considération, exsangue et appauvrie, de la généralité. Dans cette perspec-

tive, l'être devient le premier moment, le plus vide, du processus de la pensée – le moment qu'il est nécessaire de quitter pour progresser, tel le *Sein* de la «Science de la Logique» de Hegel.

Disons que, pour la métaphysique, ce qui est le plus fondamentalement constitutif est aussi universel, car il manifeste la parenté profonde des choses.

La philosophie et son histoire

b) Un second problème est celui de la philosophie et de son histoire. Il touche lui aussi à la nature de la philosophie. Il comporte une incidence pédagogique de première importance.

Ici deux conceptions s'affrontent: selon l'une, la philosophie doit céder la place à l'histoire de la philosophie, selon l'autre, l'histoire de la philosophie est elle-même une discipline philosophique.

Si l'on suit jusqu'au bout la logique de la première conception, on aboutit à poser la mort de la philosophie. Quant à la seconde, elle semble, à première vue, nous enfermer dans une sorte de cercle: le regard porté sur le passé de la philosophie dépend des positions philosophiques du philosophe-historien; mais celles-ci ne seraient-elles pas à leur tour sous la dépendance de l'histoire de la philosophie?

Nous touchons là à un autre problème fondamental. Une remarque de saint Thomas nous servira de guide: «*quia studium philosophiae non est ad hoc ut sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum*, l'étude de la philosophie n'a pas pour but de savoir ce que les hommes ont pensé, mais de connaître la vérité des choses»¹.

Faisons remarquer aussitôt que, compte tenu des moyens dont il disposait, Thomas a fourni un effort considérable pour s'informer scrupuleusement de la pensée des autres, à commencer par celle d'Aristote. En témoignent ses commentaires. La phrase ne doit donc pas être entendue comme l'expression d'un quelconque mépris. Pour comprendre la vérité des choses, il est nécessaire dans bien des cas de savoir ce que les hommes en ont pensé. Mais il s'agit au préalable de déterminer quelle est la finalité propre de la philosophie, sa raison d'être ultime.

Sur ce thème, j'indique quelques pistes de réflexion.

¹ In: *De Coelo et Mundo*, L.I., lect. XXII, n. 228.

Il est clair que la conception que l'on se fait de l'histoire et de sa portée philosophique dépend de la réponse donnée à un certain nombre de questions, comme celle du rapport de la pensée au temps. Pour Hegel, par exemple, qui a proposé la première histoire systématique de la philosophie, le temps est le vecteur de l'autoconstruction de la pensée, mais de telle manière que le cours entier du passé concourt à l'édification du système hégélien lui-même. On sait l'aporie radicale liée à cette conception: se présentant comme l'achèvement du savoir, le système de Hegel coïncide en droit avec la fin de l'histoire.

Une fois cet aspect systématique abandonné, la pensée postérieure a hérité de la mentalité historiciste, qui pour beaucoup d'esprits semble s'imposer avec la force d'un principe premier: l'historicisme qualifiant toute position, selon laquelle la pensée trouve sa mesure et ses infranchissables limites dans l'immanence du temps.

Avant de revenir sur cette position, écartons la conception – fort répandue – selon laquelle l'historien de la philosophie, tel un observateur extérieur, aurait pour tâche de décrire les systèmes philosophiques sans y être lui-même impliqué d'aucune façon. Sa neutralité serait la condition de son objectivité. Son but serait de présenter une sorte de galerie de systèmes, considérés du dehors, dont on examine la cohérence interne, chaque système étant référé en définitive à lui-même, même si on met en évidence des filiations ou établit des comparaisons.

L'éclectisme, le dilettantisme, parfois le scepticisme, vont généralement de pair avec cette approche, je voudrais dire aseptisée, de l'histoire de la philosophie. Une telle attitude a pour conséquence le rejet dans les marges, ou même la suppression pure et simple, de la question centrale de la vérité.

4. De quelques critères

Ainsi le problème qui commande notre approche de l'histoire de la philosophie est celui du rapport entre la pensée et le temps. Selon la solution apportée à ce problème, nous pourrons répondre à la question: pourquoi lire les philosophes du passé, qu'ont-ils encore à nous dire? La question dépasse les intérêts du pur historien (qui n'ont pas à être remis en cause); son sens précis est: qu'ont-ils à nous dire en tant que philosophes?

Je me contente de quelques affirmations, présentées d'une manière succincte; chacune demanderait, en effet, à être longuement développée.

a) L'histoire de la philosophie se réfère à la permanence d'un certain nombre de grands problèmes, qui réapparaissent sans cesse au cours du temps. Ce sont ces problèmes qui font l'unité de cette histoire.

b) Ce sont donc ces problèmes qu'il convient de considérer en premier lieu. La considération des réponses, le plus souvent discordantes, vient en second lieu. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit pas essentielle, elle aussi. Mais c'est la saisie de la question qui permet de comprendre le sens des réponses proposées.

c) Il s'agit donc de retrouver ces problèmes au-delà d'angles d'approche et de formulations différents, souvent fort éloignés les uns des autres, et qui portent la marque de l'époque de leur apparition. Il convient donc de prendre en compte le temps et le contexte culturel, pour retrouver la question dans son authenticité.

d) Evidemment, les philosophes se sont également occupés de problèmes plus circonstanciés, circonscrits par leur époque et leur milieu. Mais les réponses qu'ils apportent à ce genre de questions ne sont pas, en règle générale, sans liens avec les réponses qu'ils ont apportées aux questions majeures et permanentes. L'examen des cohérences et des écarts peut être éclairant pour la compréhension de leur approche.

e) Compte tenu des mises en perspective qu'impose la prise en considération du cours de l'histoire, on est en droit d'affirmer que les philosophes du passé sont nos contemporains, en ce sens qu'ils ont su reconnaître et affronter des problèmes majeurs qui se posent inéluctablement à la raison humaine. L'histoire de la philosophie est le lieu d'un dialogue et ce dialogue porte sur la chose, sur la vérité de la chose.

f) Ici se pose une question: quels philosophes interroger en priorité? Karl Jaspers a, comme l'on sait, parlé des grands philosophes. Son choix est discutable, notamment par ses exclusions. Mais ce que fait Jaspers d'une manière délibérée et explicite, c'est ce que font de fait tous les historiens. Il reste que le concept de grand philosophe est d'un usage délicat: qui est, philosophiquement parlant, grand, et comment déterminer les critères de cette grandeur? Sur un point précis, un auteur, taxé de mineur, peut être d'une importance capitale. A l'inverse, l'envergure d'un penseur n'est pas toujours à la hauteur de son influence ou de son

succès. L'évaluation ne peut être faite qu'avec une grande acribie critique, capable d'éviter les *a priori* et les routines.

g) De ce qui précède, nous pouvons déduire que l'histoire de la philosophie ouvre un dialogue qui porte sur la chose même. Ici un autre écueil peut se présenter, celui du dialogue devenu sa propre fin. Sous une forme radicale, cela revient à ramener l'exercice de la philosophie à un jeu; sous une forme plus spécieuse, on fait de l'éclectisme sa règle.

Nous sommes ainsi conduits à une nouvelle question: le dialogue, comme tel, est-il le lieu premier et exhaustif de la recherche de la vérité? Quelle est sa portée méthodologique? On aura perçu que la question de la dialectique comme méthode d'investigation est liée au problème du dialogue. Je ne peux ici faire autre chose que signaler ce champ d'interrogation.

5. *La tension*

Comme tout savoir, le savoir philosophique tend de soi à la communication. Mais dans la mesure où la connaissance philosophique a pour objet la *veritas rerum*, elle tend à remonter à la source du savoir, je veux dire à la rencontre directe de la chose même. En ce sens, nous pouvons parler d'intuition, en nous référant à la distinction entre *voūç* et *διάvoūa* reprise par les médiévaux qui distinguent entre *intellectus* et *ratio*. Il n'y a pas de pensée ni de connaissance sans le déploiement du discours rationnel. La rationalité implique succession et, en ce sens, implique la dimension temporelle du discours.

Il reste qu'il n'y a pas de discours vrai qui ne procède, à son origine, de la saisie directe de la chose – de son *intellectus*.

Nous touchons là à un aspect du métier de philosophe sur lequel j'aimerais m'arrêter quelque peu. Le philosophe, me semble-t-il, vit une tension entre, d'une part, l'écoute et l'examen de ce que les philosophes ont transmis concernant les sujets qu'il s'efforce de scruter et, d'autre part, une sorte d'appel à enjamber, si cela était possible, le cours du temps qui le précède et la lignée des philosophes, pour rejoindre la situation des origines, quand la première fois l'esprit a connu le choc de la chose. En d'autres termes, cette tension est entre la fidélité à l'héritage de la pensée et la nostalgie de la rencontre immédiate et jaillissante des choses.

Cette tension conduit-elle à une désespérante déchirure? Il est vrai que la distance historique semble mettre la rencontre des origines hors de notre portée et rendre vain et trompeur tout effort qui viserait à rompre avec l'héritage qui nous précède et dont nous nous nourrissons.

Mais peut-être convient-il de nous interroger sur le sens de l'origine et de comprendre que l'origine historique renvoie à une origine plus radicale, et que c'est en nous-mêmes que nous pouvons découvrir celle-ci. Chacun est ainsi appelé à retrouver pour lui-même les grandes intuitions fondatrices. Cette découverte ou cette redécouverte, personne ne peut la faire à ma place. Sans elle et en dépit de toute accumulation de connaissances, celui qui fréquente les philosophes est comparable à un somnambule errant dans un musée.

Mais cette découverte personnelle, nous avons besoin, pour la faire, de l'aide des grands prédecesseurs.

Ecartons ici un possible malentendu. En insistant sur la nécessité d'une redécouverte personnelle, je n'entends aucunement prôner je ne sais quelle recherche de l'idiosyncrasie, comme si le but visé était l'affirmation de l'originalité. Cela serait en contradiction directe avec la nature du savoir philosophique. Ce que je veux souligner, c'est le fait que le discours philosophique lui-même, et sa validité, repose sur de telles intuitions fondatrices, qu'il a pour tâche d'expliciter, de justifier, d'illuminer, de confirmer et, d'une certaine manière, véhiculer et transmettre. Si le discours cesse d'être vivifié par ces intuitions, il est comme un édifice désaffecté.

Ainsi le contact direct avec les sources de la pensée philosophique exerce son attraction et sa fascination dans le pressentiment que ce contact est d'importance vitale. Là est peut-être la raison pour laquelle la fréquentation des Grecs est irremplaçable. Ce qui attire chez eux, c'est le caractère natif, originel. Mais une telle attirance n'a rien du spontanéisme. Le philosophe sait que les intuitions fondatrices appellent la formulation conceptuelle et le discours. A vouloir s'arrêter à leur premier surgissement, on court le risque fatal de les gauchir et de les trahir. Elles ont besoin, pour être pleinement actualisées, de prendre forme et consistance dans la réflexion et de se heurter à l'obstacle des objections. Elles n'acquièrent vraiment leur force définitive qu'une fois rigoureusement exprimées et discutées. La manière dont Platon et Aristote soumettent à l'examen critique les affirmations de Parménide est à ce propos exemplaire.

6. A l'école des grands philosophes

Ainsi la solitude avec la chose même est une aspiration constante de l'esprit. Mais l'expérience la plus courante semble aller dans une direction contraire: ce que nous rencontrons d'abord, ce sont l'enseignement d'un maître ou la lecture d'un grand philosophe – grand parce qu'il est vraiment tel, parce que la mode ou l'institution ont décrété qu'il était tel. Entre l'aspiration, qui, notons-le, à cause de sa radicalité, n'émerge pas nécessairement à la conscience immédiate, et l'expérience courante, il n'y a pas cependant inévitablement incompatibilité.

En effet, j'ai parlé de tension, non d'opposition. Car l'honnête assimilation de la pensée d'autrui, étape nécessaire où s'exerce déjà la vigilance critique, n'a de sens que si elle nous conduit à la région des origines, afin de nous permettre de refaire de là le parcours du déploiement de la pensée.

La démarche est difficile et elle demande au philosophe la modestie et l'acceptation de se laisser aider. Car la philosophie, comme recherche de la vérité, est œuvre commune. Notons à ce propos que la personnalisation à laquelle, sans doute inévitablement, pousse l'histoire de la philosophie, n'a pas que des conséquences positives.

Je voudrais proposer à ce propos deux remarques.

Le siècle des Lumières a, comme l'on sait, discrédiété l'idée de tradition, qu'il tendait à identifier à un véhicule des préjugés. Si par là on voulait affirmer le nécessaire retour aux intuitions fondatrices ou le séjour auprès d'elles, faute de quoi la philosophie perd la vie, on ne pourrait qu'acquiescer. Mais la critique de la tradition, telle que l'ont léguée les Lumières, est l'écho de tout autre chose – d'une attitude qui remonte à Descartes. Celui-ci en effet voit dans la réalité de l'enfance et dans le fait d'avoir eu des maîtres une sorte de malédiction, de mal originel de la philosophie, qui est la source principale des préjugés². Une telle position, qui mériterait un examen approfondi, reflète une attitude de révolte contre la condition humaine de la pensée, ressentie comme une servitude. Dans cette perspective, il ne s'agit nullement de refaire le chemin des origines. Il s'agit, ce qui est fort différent, de la volonté et de la tentation d'autofondation du discours philosophique, qui entend

² Cf. *Les Principes de la philosophie*, 1 P. *Les Principes de la connaissance humaine*, n. 16, 47, 71–74.

trouver en lui-même et en lui-même seul ses propres assises. On se gardera de confondre les deux démarches; elles sont incompatibles.

La seconde remarque est suggérée par la discussion que Platon instaure des thèses de Parménide et par la gravité quasi religieuse qu'il reconnaît à cette discussion quand il recourt à la métaphore du *parricide*³.

Il y a dans ce mot de Platon à la fois la reconnaissance (*la pietas*) envers le maître qui l'a conduit aux sources de la pensée, et la découverte de l'inadéquation de la formulation donnée par Parménide lui-même à son invention. Platon voit que cette formulation ne correspond pas à la nature des choses, où cependant s'enracine l'intuition originelle. Car c'est toujours cette nature des choses qui est souveraine et qui fournit le critère. C'est pourquoi la reconnaissance, *la pietas*, va de pair avec la vigilance critique. Par la métaphore audacieuse du parricide, Platon a exprimé superbement la conscience de l'enjeu essentiel que constitue l'articulation correcte de l'intuition et de la réflexion. Il y va du tout de la philosophie. Pour le génie de Platon, conscient de sa dette envers son éveilleur et de l'exigence irrépressible de ce qu'il voit, l'acte critique est vécu comme un drame. Le mot de Platon révèle d'une manière saisissante comment l'héritage de la tradition est au service du *voir* et lui est subordonné. Le *voir* est souverain.

En conclusion de ces quelques réflexions, je dirais que la pratique de la philosophie implique un rapport déterminé à l'histoire de la philosophie. Celui qui fait métier de philosophe a nécessairement, qu'il en soit ou non conscient, une conception de l'histoire de la philosophie et cette conception est un élément constitutif de sa manière de philosopher. Une topique de ces conceptions serait sans doute fort éclairante. Insister, comme je le fais, sur l'indispensable relation à l'origine, ne signifie nullement discrépiter l'histoire en dénonçant en elle trahison, éloignement ou dérive. Mais la prise en charge de l'histoire de la pensée n'a de sens que si elle est maintenue dans la proximité des origines et dans l'éclairage du combat fondateur, je veux dire de l'effort pour porter à la formulation explicite ce qui est d'abord perçu dans un éclair intuitif.

³ Ne nous arrêtons pas à la lecture psychanalytique que l'on pourrait faire de l'expression. Elle est hors de propos. Une remarque similaire doit être faite pour le rejet cartésien de l'enfance. Ces attitudes peuvent intéresser la psychanalyse, mais ce n'est pas celle-ci qui est en mesure de nous fournir la clef de leur interprétation.

L'enseignement de la philosophie devrait se situer dans un va-et-vient entre le dire des philosophes, accueilli, critiqué ou réfuté, et une pédagogie de l'éveil à la saisie de la chose. Cette saisie fournit les critères, le dire des philosophes un appui.

7. L'invention du langage

En connexion étroite avec ce qui précède se présentent à nous les questions relatives au langage. En préalable, il conviendrait de nous interroger sur la nature du langage. Nous ne pouvons ici aborder les problèmes qui s'y rattachent, bien qu'ils soient à l'horizon de notre propos. Je me contenterai ici encore d'attirer l'attention sur quelques points particuliers.

La première observation porte sur le langage philosophique. Il est dans l'ordre des choses que la philosophie, en tant que corps de savoir, ait élaboré un langage technique qui lui soit propre, obéissant aux exigences de la rigueur et de la précision. Il est par ailleurs inévitable, dès lors que l'objet de la philosophie, ce sont les données premières de l'existence, qu'il s'agisse du monde ou de l'expérience humaine, que les termes philosophiques eux-mêmes et les énoncés premiers portent en eux la marque des approches différentes et contrastées caractéristiques des différents courants philosophiques. Ces différences sont perceptibles dès le niveau de l'*être* et des notions premières: substance, cause, etc. La maîtrise de ce lexique, avec les variations de sens d'un auteur à l'autre, n'est pas une tâche facile, surtout si on tient compte du fait de la polysémie des termes chez un seul et même auteur.

Un possible écueil tient à la perfection même du langage élaboré, qui pourrait, pris pour objet principal de la philosophie, devenir une construction verbale dont la pensée vivante s'est retirée. La perfection et les subtilités de l'appareil linguistique peuvent ainsi rendre comme vain l'effort de la pensée. On s'enferme alors dans le discours et dans ses jeux. Le phénomène est récurrent dans l'histoire et, selon la propension à une technicité devenant à elle-même sa fin, naissent sans cesse de nouvelles scolastiques. C'est pourquoi se manifeste périodiquement le besoin d'un souffle novateur et d'une sorte de nouveau départ. Le mouvement vers la technicité correspond à une exigence de la pensée philosophique, mais celle-ci ne doit jamais perdre de vue qu'il s'agit là d'un instrument, lequel ne fonctionne que pleinement maîtrisé. Que cet instrument soit

trop pesant, trop complexe ou trop subtil, et le risque apparaît qu'il accapare en priorité l'attention et déchoie ainsi de sa destination. Par maîtrise, il faut entendre ici maîtrise philosophique, c'est-à-dire captation du sens dont le langage est porteur. La scolastique, au sens péjoratif, et l'académisme naissent dès que l'on s'enferme dans un univers verbal, dont on a perdu de vue la valeur instrumentale pour en faire l'objet principal, voire exclusif, de l'étude. Faire prendre conscience de la ductibilité, de l'instrumentalité du langage, est une exigence pédagogique primordiale. Il faut maintenir à l'instrument pour ainsi dire sa fluidité, car un langage durci et pétrifié n'obéit plus à sa finalité.

Nous vérifions ici encore la tension dont il a été question plus haut. Parallèlement à la mise au point et à l'affinement d'un instrument linguistique toujours plus précis, il est indispensable que le langage philosophique soit ouvert à l'invention, et ceci parce que la philosophie s'enracine dans des vues fondatrices, d'où elle ne cesse de tirer sa sève. La force même de ces vues premières est la marque d'un philosophe de race. Un renouvellement du langage en est le signe. Entre l'un et l'autre, il y a un équilibre difficile à tenir. J'entends ici par nouveauté le reflet, au niveau du langage, de la fraîcheur aurorale des intuitions fondatrices. Le culte du néologisme ou du jargon souvent incompréhensible ne sont pas dans la ligne de l'authentique nouveauté. La recherche de l'écriture pour elle-même n'est pas non plus la voie qui conduit à l'invention. Il faut tout ensemble se maintenir dans la proximité des origines et garantir la ductibilité d'un instrument que l'on maîtrise.

8. Philosophie et rhétorique

Nous sommes ainsi conduits à dire un mot de l'usage philosophique du discours. Le discours rationnel est de soi un discours communicable. Ici la philosophie rencontre sur son chemin la rhétorique qui, elle aussi, s'occupe de la communication. Il convient donc de relever les propriétés du discours philosophique comme tel.

Le discours philosophique tend à être apodictique et contraignant. C'est pourquoi il tend à appuyer ses affirmations sur la démonstration et l'argumentation rigoureuse. La philosophie en conséquence se préoccupe de la méthode. Quand le philosophe porte sa réflexion sur des matières contingentes, il s'efforcera de déterminer le type de rationalité qui s'y applique; il ne rejettéra pas les conjectures et les probabilités, à

condition qu'elles soient reconnues comme telles. Quand une argumentation en matière contingente l'emporte au point de sembler chasser toute hésitation, son caractère contraignant ne peut procéder de sa seule force démonstrative. Car le probable conduit au discours vraisemblable. S'il s'impose sans appel, c'est en puisant dans des ressources autres que rationnelles, d'ordre passionnel. C'est alors la force de persuasion du locuteur qui emporte l'adhésion. Connaître les facteurs de persuasion du discours, tel est l'objet de la rhétorique. Disons que, si la philosophie doit s'occuper de la rhétorique, elle n'est pas elle-même une forme de rhétorique.

La philosophie est recherche de la vérité; elle respecte les divers modes selon lesquels la vérité se présente à nous. On distinguera ainsi les formes fortes et les formes faibles, qui vont du vrai au vraisemblable et au probable. Quand il y a évidence, immédiate ou médiate, la vérité s'impose par elle-même, elle produit la certitude. En deçà, une quasi-certitude n'est possible que grâce à des appuis extrinsèques. Plus on s'éloigne de l'évidence, plus sera grande la part de la rhétorique, pour qui entend convaincre. Convaincre à tout prix, par n'importe quels moyens, et sans références à la vérité, c'est ce à quoi tend la sophistique, au sens péjoratif que lui donne Platon. Le contrôle critique de la démarche, le souci méthodique et d'abord la présence à l'esprit de la fin, qu'est la vérité à rejoindre, préservent le discours philosophique de basculer dans la sophistique. Mais «la Sophistique n'est pas si éloignée de nous qu'on le pense»⁴. Cette remarque de Hegel est comme un aveu ambigu; on peut aussi l'entendre comme un avertissement. C'est pourquoi, disons-le en passant, certaines lectures de Heidegger proposées en France, qui dénotent une méconnaissance conjointe du génie de la langue allemande et de celui de la langue française, ont tout de la dérive sophistique.

9. *Foi et philosophie*

La philosophie a un champ d'investigation universel; elle ne peut donc, sans coup de force arbitraire, écarter certains faits. C'est ainsi que

⁴ G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 2, *La philosophie grecque*, trad. P. Garnison, Paris, Vrin, 1971, p. 256. Il est vrai que Hegel entend sophistique dans un sens très large, comme recours à des arguments extrinsèques.

le fait religieux est objet de la philosophie de la religion – discipline appelée sans doute à connaître de grands développements.

Qu'en est-il si le philosophe est croyant? Nous touchons ici au thème, vaste et controversé, de la philosophie chrétienne, dont on ne saurait méconnaître l'importance culturelle. Je dois me contenter une nouvelle fois de brèves notations.

Il convient d'abord d'écartier les conceptions de la philosophie chrétienne qui font de celle-ci une théologie qui ne dit pas son nom. Nous sommes vraiment sur le terrain de la philosophie. A l'inverse, dirons-nous que la présence de la foi et de son objet est sans conséquences pour le philosophe croyant? L'admettre serait poser un esprit divisé et peut-être ouvrir la voie à la théorie de la double vérité.

Nous dirons donc que l'adhésion de foi aux vérités révélées ne fait pas obstacle à l'exercice de la philosophie ni à son autonomie. Cependant, elle joue un rôle comparable à celui des idées régulatrices (pour emprunter une formule kantienne), elle a fonction d'avertisseur. Que le labeur philosophique s'accomplisse sous le ciel de la foi n'empêche pas que ce labeur soit intégralement rationnel, dans son objet, ses principes et sa méthode. Si la connaissance de foi permet de saisir l'incompatibilité d'une affirmation philosophique avec ses propres affirmations, ce signal est une invitation à reprendre la réflexion philosophique avec des moyens proprement philosophiques.

Par ailleurs, certains problèmes philosophiques, comme celui de la création ou ceux qui concernent la métaphysique de la personne, n'ont vraiment été appréhendés que grâce à la révélation et à la théologie. Ce fait historique est riche d'enseignements.

La règle qui commande l'ensemble des problèmes que nous mentionnons ici est celle de l'harmonie: entre la foi et la raison, il ne saurait y avoir opposition de principe. On a pu parler des «exigences philosophiques du christianisme» dans la mesure où celui-ci non seulement signale les incompatibilités, mais fournit amores, attentes et sollicitations à la pensée philosophique.

Enfin la pensée philosophique est prérequis au travail théologique sérieux. C'est la raison pour laquelle une Faculté de théologie ne peut se désintéresser de la philosophie.

10. Conclusion

A ces quelques réflexions sur le métier de philosophe, dont la plupart ne sont qu'esquissées, on pourrait en ajouter d'autres: mon propos n'était nullement d'être exhaustif.

La philosophie qui comporte une instance réflexive doit apporter des justifications de ses affirmations. Quelle est l'unité qui relie entre elles les idées que je vous ai proposées? Il me semble qu'on peut les rattacher toutes à la conviction raisonnée de l'unité de la nature humaine et des intérêts majeurs, intérêts communs à tous, qui touchent en nous à l'*humanum*. Ces intérêts sont plus forts que ceux qui sont attachés aux différences entre les hommes, même si beaucoup de particularités sont respectables et doivent être défendues. Là est une des racines de l'universalité du discours philosophique.

Le philosophe sait, de conviction raisonnée, qu'en interrogeant la chose même, il accédera à la compréhension de ce qui est essentiel pour l'homme lui-même; il sera à même d'élucider comment de sa nature métaphysique découlent les exigences majeures de la culture, par laquelle s'exprime et s'affirme l'*humanité* de l'homme.

Celui qui exerce le métier de philosophe conjointement à celui d'enseignant, sait que sa tâche est d'abord de conforter chez l'étudiant le goût et la passion de la pensée et de l'orienter vers l'honnêteté que celle-ci requiert; de là la discipline de la méthode, l'écoute dans le dialogue, la patience du regard et de la méditation.

Ce sont là les conditions et les qualités d'un métier qui, comme tout métier, s'apprend et s'entretient. L'attention passionnée à la richesse des choses et aux questions fondamentales qu'elles nous posent ouvre la porte à l'intelligence de l'existence.