Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 31 (1981)

Heft: 4

Artikel: Société romande de philosophie : séance du 24 mai 1981 : le philosophe dans la cité

Autor: Boss, Gilbert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381203

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: 10.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 113 (1981), P. 313-338

Société romande de philosophie

Séance du 24 mai 1981

LE PHILOSOPHE DANS LA CITÉ

GILBERT BOSS

La philosophie a de nos jours une présence institutionnelle évidente: elle possède ses bibliothèques, ses revues spécialisées, ses sociétés savantes, ses éditeurs, ses chaires universitaires et ses professionnels. A considérer cet appareil impressionnant, qui serait tenté de contester qu'elle a bien sa place dans la société? Certes, il ne manquera pas d'esprits critiques pour remarquer que son domaine est mal défini. Mais c'est une propriété que la philosophie partage avec les disciplines les mieux établies de notre culture; car un bibliothécaire n'a pas plus de peine à savoir s'il doit classer un livre dans le rayon de la philosophie ou celui de la psychologie, par exemple, qu'il n'en a à choisir entre ceux de la physique et de la chimie.

Toutefois, alors qu'on sait — ou qu'on croit savoir, ou qu'on pourrait savoir — à quoi servent la plupart des sciences ou la plupart des métiers, on se trouve souvent dans l'impossibilité de dire quelle est vraiment la fonction de la philosophie. Et il y a plus encore, car, tandis que l'utilité des activités publiques se définit généralement par leur fonction sociale, il est loin d'être certain que la philosophie soit déterminée par une telle fonction. En effet, quel rôle positif dans le système social et politique peuvent bien jouer un Epicure, un Pyrrhon, un Stirner ou un Schopenhauer? Et du reste, imaginons-nous qu'on puisse prescrire un rôle social identique à un saint Thomas, à un Spinoza, à un Hegel, à un Marx, et à un Nietzsche? Les imagine-t-on collaborant à une même tâche dans la même institution?

Les métiers dérivent généralement de besoins humains qui se satisfont mieux par une répartition sociale des tâches. C'est pourquoi on peut disputer sur ce qu'est la santé et la meilleure façon de la conserver, ou sur ce qui constitue la meilleure nourriture, mais il ne fait aucun doute que la médecine ou la cuisine se définissent par la tâche de rendre sain et de nourrir, agréablement si possible. Et si quelqu'un doute de l'utilité du physicien ou du chimiste, ces savants n'ont aucune difficulté à montrer que le confort des hommes s'est largement accru grâce à leur science. Même l'artiste n'est pas emprunté (traditionnellement du moins) lorsqu'on lui demande à quoi sert son art: il suffit au musicien, par exemple, de venir faire sa révérence aux applaudissements de la salle à la fin du concert pour que la question trouve sa réponse la plus indiscutable. En revanche, le philosophe, tout considéré qu'il soit généralement à la

faveur de la confusion avec les savants ou les artistes dans laquelle il se tient, vers quoi pourra-t-il pointer son index pour dire: voici mes œuvres, voyez si elles ne sont pas indispensables à vos besoins vitaux, à votre confort, à votre plaisir. Ne risquerait-il pas alors de voir s'étonner la masse de ses concitoyens, avouant pour la majorité ignorer tout de son travail jusqu'à ce jour et ne pas avoir d'ailleurs la plus petite idée de ce qu'ils pourraient bien en faire? Ne s'exposerait-il pas encore à voir se dresser une partie de ceux qui connaissent ses efforts pour lui crier que l'humanité se porterait au contraire mieux sans lui? Quant au petit nombre de ceux qui resteront pour accorder quelque utilité au philosophe, ne seront-ce pas principalement ses collègues? qui du reste lui feront justement remarquer qu'effectivement la philosophie est indispensable aux hommes, quoique pas précisément celle que notre naïf questionneur défend, mais une autre, bien différente, que pour cette raison ils défendent, eux... Et voilà, le cercle se referme, indéfiniment rétréci, laissant hors de lui presque toute la société humaine, qu'il prétendait au contraire enfermer dans sa circonférence.

Pourtant la philosophie a une existence institutionnelle incontestable. Quelle est donc la fonction du philosophe dans la cité?

*
* *

Aussi bien établie que soit la profession de philosophe dans notre civilisation, elle continue à faire problème pour ceux-là mêmes qui l'exercent. En effet, la situation des philosophes dans la société est doublement problématique: non seulement, comme pour les membres de n'importe quelle corporation, il se pose la question de leur fonction sociale, mais c'est encore dans sa nature propre, pour celui qui s'y consacre, que l'activité philosophique se révèle difficile à définir et à justifier. D'ailleurs, c'est peut-être justement parce qu'elle n'a pas comme les autres activités sa justification dans sa fonction sociale, que la philosophie tend souvent à devenir critique d'elle-même. Car, alors qu'on sait bien à quoi servent les artisans, les paysans, les ouvriers, les commerçants, les ingénieurs et les savants, voire les politiciens, il n'est pas évident de prime abord que les sociétés aient besoin de philosophes. Chaque activité vaut dans le contexte social par les œuvres qu'elle produit. Or il est très difficile de définir à quel type d'œuvres aboutit exactement la philosophie. Sa fin est-elle dans un écrit, dans un raisonnement abstrait, plus ou moins dépendant des mots qui l'expriment, dans la découverte d'une série de vérités, ou dans le mouvement de pensée même qui constitue la recherche philosophique, ou encore dans une attitude particulière? Si la philosophie s'achève dans la production de morceaux littéraires, alors sa réussite peut paraître bien pitoyable comparée à celle des œuvres des autres genres de la littérature, qui savent bien mieux et plus efficacement s'attacher les hommes et agir sur eux. Si elle consiste à découvrir des vérités, alors elle

paraît aujourd'hui entièrement dépassée par les sciences, et l'histoire de la philosophie la montre impuissante à établir une quelconque vérité durable. Enfin, si elle trouve sa perfection dans le mouvement précis de pensée qui la constitue ou dans l'attitude propre au philosophe, alors la philosophie semble se refermer sur elle-même et ne plus pouvoir accepter aucune fonction extérieure ou sociale, et elle reste définitivement emprisonnée dans la personne des philosophes.

Pour aborder cette question de la nature et de la fonction de la philosophie, un sociologue partirait probablement de l'ensemble des activités et des œuvres institutionnellement reconnues comme philosophiques, et il commencerait par en décrire les rapports au reste du système institutionnel et social, le genre d'utilisation dont cet ensemble fait l'objet de la part de divers groupes sociaux, le type de distinction qui s'établit entre d'un côté ceux qui s'occupent de philosophie à des titres divers, et de l'autre ceux qui l'ignorent. Ensuite, après avoir découvert le rôle effectif de la philosophie dans la réalité sociale, il en déduirait une certaine nature de cette discipline. On imagine qu'une étude menée de cette façon pourrait révéler quantité d'aspects intéressants du rôle joué effectivement par la corporation des philosophes dans le jeu social, que ce soit avec intention, à leur insu, ou contre leur gré. En outre, le sociologue pourrait donner aussi à la philosophie maintes valeurs différentes suivant les critères dont il partirait pour juger de son utilité et suivant sa conception de la société. Cependant, en fin de compte, il est probable que le philosophe resterait insatisfait et que, d'accord ou non avec les résultats de l'analyse sociologique, il estimerait que l'essentiel n'est pas encore dit. Car la définition d'une fonction est relative d'une façon ou de l'autre à la définition d'une fin, ou du moins d'un système de fonctions, ou d'un niveau, d'un plan de fonctionnement. Or, tandis que cette référence est présupposée par le sociologue pour des raisons plus ou moins arbitraires, le philosophe se sentira appelé, lui, à discuter ce choix pour le justifier ou le contester. En effet, parce que le savant prétend partir du donné et analyser les faits dans leur neutralité objective, les fins lui échappent en tant qu'elles appellent un jugement de valeur et qu'elles rapportent le donné à l'idéal. De même la définition du système de fonctionnement dans lequel doit se déterminer l'utilité ou le rôle d'une activité implique un choix préalable concernant le type de nature de l'objet analysé, vu que toute chose entre dans des systèmes de rapports multiples selon les aspects qu'on en met en évidence. Il est vrai que le sociologue pourra répondre que son choix découle de la structure de son objet général, car la société est déjà formée d'hommes qui expriment des intentions et découvrent ainsi eux-mêmes les fins qui serviront à mesurer l'utilité des choses. Il n'en demeure pas moins que ce critère est flou dans la mesure où les intentions des gens sont diverses, sans compter qu'il est limité à la valeur que peuvent avoir les choses pour certaines sociétés particulières. Dans ces

conditions, il est difficile d'interdire au philosophe de chercher à établir d'autres étalons pour définir sa propre activité.

Ceci dit, comment juger de l'utilité d'une activité de telle façon que notre jugement ait un certain caractère rationnel? En un sens la méthode objective paraît s'imposer; car comment juger de l'utilité d'une chose pour l'ensemble de la société, sinon en examinant si elle est utile à ses divers membres? Et comment en décider sinon en analysant le rapport effectif que les gens ont à l'objet en question? Par exemple, pour savoir si le médecin est utile, il suffit de se demander si les gens ont généralement besoin de lui. Et l'on s'en persuade en remarquant que les hommes dans leur grande majorité détestent la maladie et qu'ils cherchent donc des remèdes et des spécialistes capables de les guérir dès qu'ils tombent malades. Voilà le problème résolu. Certes, on pourra encore critiquer les méthodes particulières de telle médecine, si bien que la profession du médecin devient ainsi perméable à mille remises en question; toutefois cette critique ne porte plus que sur un aspect limité, car elle ne touche pas le but ou la fonction de la médecine, mais seulement l'opportunité des moyens. Certes encore, on ne pourra empêcher personne d'objecter que la santé n'est pas le vrai bien de l'homme, et de défendre par exemple l'idée singulière que la maladie est utile à notre éducation, de sorte qu'il convient de ne pas la combattre. Mais tant que cette opinion ne sera pas partagée par l'ensemble de la communauté humaine, le médecin restera utile socialement parce qu'il continuera à l'être aux yeux de ses concitoyens. Dans ce sens, l'utilité sociale de la philosophie doit bien être estimée également par rapport au besoin qu'elle satisfait objectivement au sein de la société; et elle se prouvera d'autant plus utile qu'elle se révélera répondre à un besoin ou à un désir plus grand et propre à un groupe social plus étendu. Ou encore, elle s'avérera d'autant plus indispensable qu'elle jouera un rôle plus important dans le fonctionnement du système social qui permet la satisfaction des autres besoins de l'homme — car il est possible que, dépourvue de signification directe pour les désirs de la majorité des individus particuliers, elle n'en soit pas moins indispensable indirectement à leur satisfaction dans le cadre de la société.

Mais ne nous illusionnons pas: une telle enquête ferait sans doute apparaître que la philosophie, telle qu'elle se définit par la tradition, n'a aucune importance directe dans la vie de la plupart de l'humanité, qu'elle ne concerne que très accessoirement certains groupes restreints et qu'elle ne joue un rôle de premier plan que pour une infime minorité, et encore en majeure partie parce qu'elle constitue le gagne-pain de ses professionnels. De plus, si l'on considère l'œuvre d'un philosophe particulier, le champ des personnes susceptibles de s'y intéresser diminue encore, ne serait-ce que par les difficultés d'accès aux concepts spécifiques de chaque courant et de chaque doctrine philosophiques. Enfin, l'on constaterait probablement que parmi le groupuscule des personnes directement concernées par la philoso-

phie, celle-ci sert à satisfaire des besoins bien différents, dont certains n'ont pas nécessairement la philosophie pour objet. C'est pourquoi, s'il fallait juger de l'utilité de la philosophie sur le besoin qu'en ont généralement les hommes, tous les efforts des philosophes ne seraient pas loin de paraître entièrement vains. Quant à son rôle indirect, il est plus difficilement appréciable, car les chemins par lesquels la philosophie peut influencer l'histoire, les opinions et les mœurs, sont détournés et obscurs, sans compter que cette influence peut encore être tantôt neutre, tantôt utile ou inutile.

Aussi, plutôt que de nous perdre dans les interminables querelles possibles sur la portée exacte de l'influence de la philosophie dans l'histoire et la vie concrète des sociétés, nous commencerons par examiner comment les philosophes eux-mêmes peuvent concevoir la fonction sociale de la philosophie.

Supposé que, fidèle à la méthode objective, nous voulions encore procéder par une enquête sur ce que les philosophes disent effectivement du rôle de la philosophie, nous serions certainement frappé non seulement de la diversité de leurs opinions à cet égard, mais encore de l'importance extrême qu'ils s'accordent d'habitude à attribuer à leur discipline en dépit de l'évidence immédiate des faits. Assurément, tous ne réclament pas que les rois soient philosophes et les philosophes rois, mais même Socrate, lorsqu'il se compare à un ridicule taon, en vient à donner à cet animal jugé nuisible par le bon sens commun, la plus importante fonction, à savoir celle de réveiller le grand cheval endormi du corps social. De cette manière, grâce à la dialectique humoristique du sage, c'est le rouage vide de la société qui reçoit le véritable rôle moteur. On sait pourtant que ce brillant argument n'a pas convaincu ses juges!

Quant à nous, plutôt que d'envisager la question de l'extérieur et de regarder de loin mourir le héros de la philosophie, nous allons nous demander directement comment nous pouvons répondre et quel rôle social peut nous convenir en tant que philosophe. Nous partirons donc d'une définition de la philosophie découlant d'une exigence intime propre, qui nous paraît rejoindre la tradition, et nous lui donnerons le sens de *recherche du savoir et de la sagesse.*

La philosophie étant ainsi définie, la réponse à la question concernant sa fonction paraît évidente: la fin qu'elle vise doit être utile aux hommes car il ne fait aucun doute que le savoir et la sagesse permettent de mieux vivre, d'échapper à mille malheurs, d'atteindre plus sûrement au bonheur auquel chacun aspire et de découvrir par surcroît de nouvelles joies inouïes. Seulement il reste à savoir si ce but désirable en soi peut être atteint par une discipline particulière qui soit précisément ordonnée à lui et autonome. Car, s'il est utile de savoir, la connaissance qui est vraiment utile n'est-elle pas essen-

tiellement celle des sciences au sens moderne du terme? Ce que nous avons besoin de connaître en effet pour rendre la vie humaine plus sûre, plus commode, plus conforme à nos désirs, n'est-ce pas les voies du destin, qui inquiètent toujours l'homme et éveillent sa curiosité? Sans doute; car c'est dans la mesure où nous pouvons prévoir comment l'avenir se prépare et où nous pouvons voir comment il commence à se dessiner dans l'ordre présent des choses que nous pouvons aussi espérer réagir efficacement et influencer la direction des événements dans le sens le plus favorable pour nous. Autrement dit, la connaissance intéresse l'homme principalement dans la mesure où elle lui permet de se délivrer de la fatalité et de maîtriser son destin. Par suite, un tel savoir devient utile en tant qu'il représente un moyen d'action, c'est-à-dire en tant qu'il constitue le fondement d'une *technique.* Or les techniques sont aussi diverses que les genres de choses ou de causes qui déterminent la marche de la nature et de l'histoire et qui définissent ainsi la destinée humaine. C'est pourquoi, loin de s'unir en un savoir essentiel, les sciences s'éparpillent naturellement en quantité de disciplines dont le seul point commun est leur rapport à l'action des hommes ou leur valeur technique pour notre désir prométhéen. Or, dans ce cadre, que peut bien signifier la philosophie en tant que la discipline du savoir? Ne doit-elle pas obligatoirement devenir multiple comme l'être qu'elle veut connaître? Ne se dissout-elle pas nécessairement dans les sciences particulières? Car que reste-t-il lorsque les sciences se sont partagé la nature dans toutes les directions où notre action peut s'élancer?

On peut penser que, au-dessus des divisions des spécialités, l'élément commun aux diverses sciences est justement digne d'être étudié pour soi et de faire aussi l'objet d'une discipline spéciale. Dans ce cas, la philosophie, en tant que science par excellence, se concevra comme la science des modes d'action dans l'ordre de la connaissance, c'est-à-dire comme la science de la méthode, comme la *théorie des sciences* ou épistémologie. Dans cette hypothèse, le philosophe revêt dans la société le rôle du savant, il devient une sorte de technicien des techniques et reçoit la même utilité que l'ensemble des techniciens. Bien entendu, les théories de ce méta-savant ne trouvent pas l'application immédiate de celles du chimiste ou de ses autres collègues dans le grand édifice des sciences. Elles représentent même le savoir dont l'application est la plus médiate, puisque la philosophie réfléchit sur les méthodes des sciences, de sorte que son action s'exerce sur l'activité des autres savants. Par compensation, cette épistémologie des sciences gagne en dignité ce qu'elle perd en efficacité immédiate, puisqu'elle s'affirme comme la science directrice qui contrôle et accroît l'efficacité de toutes les autres. On conçoit donc combien il est tentant pour le professionnel de la philosophie de se glisser dans un poste si avantageux, où il bénéficie de tout le crédit des sciences et peut même s'attribuer la gestion de ce qui constitue l'utilité des techniques.

Cependant ce rôle commode ne va pas autant de soi qu'il pourrait le paraître. D'abord il est loin d'être certain que les savants des diverses sciences particulières aient besoin d'un mentor pour leur indiquer la bonne méthode à suivre dans leurs recherches. Car il pourrait se faire que la réflexion méthodologique la plus efficace soit celle qui naît directement de la recherche concrète et des diverses tentatives empiriques de soumettre les objets de chaque discipline particulière aux manipulations et aux outils conceptuels du chercheur. Ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'une sorte de colporteur de méthodes passant d'une science à l'autre ne puisse se montrer utile ici ou là en faisant remarquer que tel ou tel procédé a ou n'a pas réussi ailleurs. Mais ce modeste rôle ne correspond guère aux fonctions d'inventeur, de régulateur et de juge universel au niveau de l'épistémologie que le philosophe des sciences aimerait se donner. Y a-t-il quelque droit ou non? Je ne sais. Mais sans pousser plus avant l'enquête sur le bien-fondé de la prétention de la philosophie à s'instituer comme théorie des sciences, il nous suffit ici de constater combien elle doit être fragile dans la perspective de ceux pour lesquels la méthode ne se distingue pas de la recherche et de la saisie théorique des divers éléments de la nature. Il y a en vérité une autre raison, plus profonde pour le philosophe, de ne pas se satisfaire de ce rôle: car, devenu un fonctionnaire parmi d'autres dans la cité scientifique, quel qu'y soit son rang, le philosophe perd son rapport au savoir en tant que rapport pur à la sagesse dans l'exacte mesure où il se met à tirer son autorité de son appartenance au corps scientifique, puisque la science technicienne reçoit sa détermination de l'extérieur. A moins, il est vrai, qu'on ne démontre que la sagesse consiste entièrement dans l'augmentation indéfinie de la maîtrise extérieure ou technique de l'homme sur la nature. Et encore, une telle preuve n'appartient déjà plus au domaine de la science, si bien que, pour justifier son choix face à ses pairs, pour entrer dans le dialogue proprement philosophique, le théoricien des sciences doit quitter son habit de savant. Il pourra s'y refuser, certes, et couper le contact avec les philosophes qui continuent à rapporter le savoir à la sagesse. Alors, simplement, la philosophie telle que nous l'avons définie devra continuer à chercher ailleurs sa fonction.

En tant que technique, en effet, la science reste un simple moyen de réaliser des buts qui sont définis indépendamment d'elle, qui la précèdent et la déterminent d'une part, et qui viennent d'autre part lui imposer après coup diverses fonctions imprévues au départ. C'est d'ailleurs ce rapport de relative passivité qui donne aux sciences leur utilité immédiate et les rend aptes à satisfaire les désirs présents des hommes sans établir de distinction particulière entre eux. En revanche le désir de sagesse exige un autre savoir, capable d'organiser aussi le domaine des appétits humains. Autrement dit, il entre dans la philosophie ainsi conçue un élément éthique qui lui interdit de se confondre avec les sciences techniciennes.

Dans ces conditions, pour tenir compte de cet aspect de sagesse, si le philosophe ne veut pas renoncer à son rôle de super-savant, il lui suffira, semble-t-il, de s'attribuer la tâche de guider la recherche scientifique et d'en élaborer la méthode dans un sens plus large que celui de la perspective purement épistémologique, c'est-à-dire en se préoccupant aussi de la dimension morale des sciences et des techniques. De cette façon, sans rien perdre des avantages de sa position de savant, le philosophe des sciences satisfera son exigence de sagesse en se donnant de surcroît le rôle de *guide moral* dans l'établissement du savoir, si bien que l'exercice de sa fonction n'aura plus seulement l'utilité des sciences comme techniques, mais qu'il reviendra en outre à cette philosophie de se faire le jugement même de l'utilité des sciences. Comme guide de la recherche scientifique, le philosophe se ferait en effet le dépositaire du critère de leur utilité, et son activité deviendrait l'articulation entre le savoir et le bien des hommes, c'est-à-dire le lieu même de la définition de la vraie technicité des sciences. Peut-on rêver d'un homme plus utile à la cité que celui qui rapporte justement le savoir à sa véritable utilité? Et ne voilà-t-il pas que la discipline la plus problématique à première vue se révèle à la réflexion la plus indispensable au développement de l'humanité?

Cependant, encore une fois cette belle image du guide épistémologique et moral des sciences risque fort de se résoudre en un simple mirage. Car le rapport des sciences à l'action ne se limite pas à leur utilisation, ou à l'utilisation de leurs produits, mais la perspective pratique détermine déjà leur essence en tant qu'elles sont des activités techniciennes et orientées vers la domination pratique de la nature. Aussi, quand le philosophe vient installer son bureau au dernier étage de l'édifice des sciences, il prend tout au plus la direction d'un organisme dont la fonction est déjà prédéterminée. Et même si, comme directeur méthodologique, le théoricien des sciences espère pouvoir réorganiser en profondeur le savoir de son époque, il en est réduit en fait à tenter d'agir sur un appareil qui a été largement construit de manière autonome (quelle que soit par ailleurs la part qu'y aient eue des philosophes), appareil qui possède donc son inertie propre, à laquelle on voit mal ce que pourrait opposer un philosophe qui a justement pris pour modèle l'activité scientifique. En outre, la science empirique veut que la maîtrise des choses s'acquière par leur manipulation, si bien que la méthode et ses orientations pratiques se confondent immédiatement dans l'activité des savants au sein des diverses disciplines et que la réflexion extérieure du philosophe n'est que seconde par rapport à celle, plus immédiate, des chercheurs. Dans ces conditions, le philosophe ne peut qu'arriver toujours trop tard pour faire autre chose que se laisser emporter par le mouvement et y produire à la rigueur de légères perturbations. Quant à la direction de l'utilisation des acquisitions scientifiques, nous avons déjà remarqué qu'elle était déjà largement compromise par la prédétermination pratique de la science

technicienne, dans laquelle le calcul des conséquences est déjà le moteur de la recherche. C'est pourquoi, ici encore, avec ses considérations morales, le philosophe arrive toujours en retard par rapport au chercheur, qui n'a, lui non plus, pensé à rien d'autre qu'aux conséquences possibles de ses expériences et a ainsi déjà déterminé leur utilité par le genre de conséquences qu'il envisageait. De surcroît, pour pouvoir exercer sur l'utilisation des connaissances scientifiques un contrôle négatif au moins, le philosophe devrait être investi d'un pouvoir juridique effectif, ce qui impliquerait que son rôle de guide moral soit effectivement reconnu par la cité — soit qu'il tienne son pouvoir de l'autorité politique, soit qu'il exerce directement son influence sur la société. Mais un tel pouvoir devrait se justifier par une aptitude particulière du philosophe à estimer la véritable utilité des choses. Or la technique se juge à ses conséquences, et on ne voit pas que le philosophe soit mieux à même que le savant de prévoir les conséquences de telle ou telle découverte et de ses diverses applications. Et, supposé qu'il soit vraiment plus apte que d'autres à les juger une fois qu'elles sont mises au jour, alors cette faculté donnerait au philosophe un rôle moral allant bien au-delà de la fonction de directeur scientifique général ou de moraliste des sciences.

Dans ces circonstances, puisque l'ambition de conserver au savoir son rapport à la sagesse entraîne le philosophe à diriger les sciences non seulement épistémologiquement, mais aussi moralement, il n'y a plus de raison pour qu'il se confine dans le rôle d'un savant dont la spécialité concernerait seulement la communauté scientifique. Il peut maintenant se tourner avec avantage vers l'ensemble de ses concitoyens et viser à une fonction de direction politique universelle. Et l'on sait en effet que le rôle du *guide politique* est l'un de ceux qu'affectionnent particulièrement nombre de philosophes.

En quoi la politique pourrait-elle relever justement de la philosophie? La réponse nous tombe sur la langue: si la philosophie consiste essentiellement dans la connaissance du vrai bien, ne va-t-il pas de soi que la conduite commune des hommes, dont dépend de tant de manières leur vie privée, forme l'objet principal de la philosophie dans la mesure où la juste direction des affaires publiques est le moyen le plus important pour orienter les gens vers le bien? Car, si la politique s'ordonne au bien des individus, qui d'autre serait mieux placé pour la définir que le détenteur de la science du vrai bien, c'est-à-dire le philosophe?

Toutefois, supposé que la philosophie soit effectivement capable de définir précisément le bien général et authentique des hommes, il ne s'ensuit pas encore qu'elle autorise aussi immédiatement à déterminer la vraie politique. Car la politique ne se résume pas dans une sorte d'orientation immédiate de la société vers le bien. Elle consiste au contraire en un procédé d'organisation des rapports humains et des activités communes, organisation qui doit servir de moyen pour assurer la vie la meilleure possible aux membres de la communauté. Autrement dit, comme la mécanique ou la

médecine, la politique est une technique, et de surcroît l'une de celles qu'il est le plus difficile de rendre systématiques ou de transformer en science, comme le montre abondamment le fait que rien n'est plus sujet à caution que les prévisions des politiciens. Dans ces conditions, le philosophe-roi, le sage conducteur de peuples n'a pas en vérité une situation bien différente du philosophe savant, du directeur scientifique général. En effet, la politique étant une technique, les conseils du philosophe seront de nouveau à son égard de caractère méthodologique dans la mesure où ils chercheront à fonder la pratique sur la vérité, de même que, inversement, le rôle de direction épistémologique des sciences techniciennes implique une fonction de guide moral à cause justement de la nature intrinsèquement pratique des sciences.

Il est vrai que le philosophe-politicien ne prétend pas toujours à la place du roi. Et il y a peut-être d'autres façons de rapporter au bien l'action et l'organisation sociales que la déduction immédiate d'un ordre social à partir de l'idéal de la meilleure vie, ou que la soumission directe de la pratique politique à la raison éclairée du philosophe. Par exemple, le philosophe ne pourrait-il pas voir sa tâche dans l'étude et l'expression des fins de la politique, abandonnant la science et l'application des moyens à d'autres?

En effet, la vérité que cherche le philosophe n'étant pas une simple recette pratique mais la science dont dépend la sagesse, elle semble devoir comporter une définition de l'idéal humain. Et dans ce cas, si la politique est ordonnée au bonheur des hommes, elle dépend aussi dans cette mesure de la connaissance de l'idéal de l'homme sage. Alors, même si le philosophe n'a pas autorité pour déterminer les effets réels et empiriques de telle ou telle organisation sociale — effets qui s'offrent à une science technicienne comme tous les effets naturels —, il semble en revanche être le juge tout désigné de la fin qui doit être proposée à l'action commune des hommes ou à la politique. Dans cette hypothèse, tandis que la recherche des moyens appropriés demeure l'objet d'une politique scientifique empirique, la détermination de la fin en soi et le jugement des objectifs visés par les politiciens paraissent constituer la tâche propre du philosophe. Autrement dit, si le philosophe n'a pas le pouvoir de connaître quelles seront les conséquences précises de telle décision politique particulière, de telle ordonnance concernant l'économie, de telle organisation des institutions, de telle législation au sujet des droits civils, etc., il est en revanche parfaitement apte à juger de la valeur des conséquences découlant des décisions politiques lorsqu'il les aperçoit en elles-mêmes, si bien qu'il peut par ce biais critiquer les orientations réelles de la politique et proposer de nouvelles directions en opposant aux modes de vie réellement impliqués dans telle société concrète l'idéal d'un type de relations humaines conforme au modèle d'une vie sage.

Cependant, imagine-t-on que cette fonction du philosophe puisse être institutionnalisée et qu'on nomme par exemple des fonctionnaires spécia-

lisés destinés à vérifier la justesse des orientations politiques d'une société et à les rectifier en fonction de l'idéal d'une vie humaine digne du sage? Qui ne voit aussitôt que cette fonction donnerait ou impliquerait en réalité pour le philosophe le pouvoir du monarque le plus absolu, puisqu'il lui reviendrait de décider ultimement de ce qui est bon ou mauvais dans une société? Or un homme peut-il devenir utile aux autres par le fait qu'il s'attribue la faculté de juger précisément de ce qui leur est utile? Une telle idée impliquerait que le bien et sa vérité puissent se référer à des points de vue différents, de telle façon que celui pour lequel une chose est bonne ou utile n'en soit pas conscient, alors que ces valeurs seraient comprises dans leur vérité par un autre, qu'elles ne concernent pas directement. Dans cette hypothèse, seul celui qui connaît la vérité du bien, seul le philosophe donc, sera aussi persuadé de l'utilité de son jugement. En d'autres termes, une telle fonction ne pourrait être socialement reconnue que dans la mesure où les membres d'une société donnée seraient eux-mêmes philosophes. Mais alors il deviendrait inutile de confier cette tâche à des spécialistes.

Répliquera-t-on que ce raisonnement aboutirait à refuser de même toute utilité sociale à n'importe quel technicien, parce que, pour pouvoir profiter de sa science, nous devons lui faire confiance et la croire supérieure à la nôtre sans pour autant la connaître? Mais le cas n'est plus le même, car nous jugeons les spécialistes des diverses professions sur les résultats de leur art, de telle sorte que nous pouvons mesurer là le degré de confiance à accorder à leur savoir-faire. Au contraire, si nous confiions au philosophe le soin de définir nos fins, nous devrions justement nous fier encore à lui pour juger jusqu'à l'utilité de son art. Autant dire que nous devrions abandonner tout jugement de valeur propre, de telle façon que, pour que le philosophe devienne utile en jugeant pour les autres, il faudrait que plus rien ne soit utile aux yeux de ceux qui profiteraient de cette singulière activité philosophico-politique.

Laissons donc là de telles absurdités et examinons si le philosophe ne pourrait pas se rendre utile à la cité d'une autre façon. Et remarquons déjà que le guide politique, comme philosophe, estime généralement que sa tâche n'est pas d'exercer une autorité, mais d'éduquer et de délivrer les consciences des fausses idéologies qui les empêchent de voir les vraies valeurs. Cependant, dans ce cas, le philosophe ne peut plus prétendre à se faire reconnaître une utilité par la société; et dès qu'il veut usurper la moindre autorité, la moindre reconnaissance officielle, il glisse déjà vers la position contradictoire du préposé officiel aux jugements de valeur d'intérêt général.

Par conséquent, plutôt que comme un berger du peuple, le philosophe ne pourrait-il pas se considérer comme une sorte de médecin? Et, tandis que la médecine cherche à remédier aux troubles du corps ou aux déviations de la conduite par rapport à la norme acceptée, la philosophie ne

devrait-elle pas s'attacher à guérir les hommes des défauts de leur pensée ou des déviations logiques qui les tiennent à distance de la vérité? De cette façon, pour attaquer le mal à sa source la plus universelle, le philosophe se ferait codificateur de la vraie logique, analyste et thérapeute de la langue, inventeur de nouveaux moyens d'expression ou de pensée plus sûrs que ceux que nous livre l'histoire et que les événements ont constitués au hasard des rencontres. Ainsi, sans prescrire aucune fin aux hommes, le philosophe les aiderait à clarifier leur pensée et, par là, leurs projets et leurs actions. Il deviendrait alors réellement utile aux yeux de personnes capables de juger par elles-mêmes des avantages nés de l'activité du philosophe *logicien* ou du *thérapeute du langage et de la pensée.*

Sans aucun doute, de telles recherches peuvent être utiles aux hommes en leur donnant un pouvoir plus grand dans le maniement de la pensée et des moyens d'expression ou de communication. Néanmoins, si le philosophe parvient de cette façon à faire reconnaître son activité comme utile à la société, c'est maintenant le désir plus proprement philosophique (du moins tel que nous l'avons défini) qui reste insatisfait. Car, pour devenir utile, le philosophe logicien ou analyste du langage a réduit sa science à une technique, abandonnant l'ambition de trouver la vérité absolue et la sagesse. En effet, si la constitution d'une logique apte à reconstruire plus finement les divers processus de nos raisonnements, si la dérivation des emplois problématiques des formules linguistiques à partir des usages plus normaux, par exemple, nous donnent effectivement de nouveaux moyens de comprendre et de maîtriser le cours de notre pensée, une telle « philosophie » ne nous permet par contre en aucune façon d'orienter la pensée et l'action ou de décider de la voie la meilleure ou la plus sage, ou encore de juger de quel côté il faut chercher la vérité absolue. La logique peut bien constituer des systèmes décrivant notre manière naturelle de penser, voire développant certains modes inhabituels de raisonner, elle peut dans cette mesure être utile, mais elle reste incapable de fonder son utilité: elle réclame toujours sa justification de l'extérieur, et ne la trouve que dans l'action de ceux qui s'en servent pour penser ou faire quelque chose que la logique ne contient plus. De même, l'analyse du langage — la dérivation des formes aberrantes à partir des formes normales par exemple — permet de considérer certains problèmes sous de nouveaux jours, sans rien dire en revanche sur la bonne manière de les envisager, car la réduction à la normalité — ou la conformité à une règle opérationnelle quelconque — n'est pas en soi un critère de vérité (ou alors elle devient contestable dès qu'elle se pose comme tel). Bref, pour se rendre utile, la philosophie abandonne ici la philosophie telle que nous la comprenons.

Au moins, répliquera-t-on peut-être, le logicien et l'analyste du langage font-ils œuvre utile pour la recherche philosophique proprement dite, puisqu'ils donnent au philosophe de nouveaux moyens de traiter ses pro-

blèmes. Peut-être en effet, mais il reste toujours à savoir si le philosophe en tant que tel est lui-même utile à la société.

Il semble que, si, dédié à la recherche de la vérité et de la sagesse, le philosophe n'a pour tâche ni de diriger les autres, ni d'inventer des techniques particulières, il lui échoie finalement de faire participer autant que possible les autres à la connaissance qu'il atteint. Et alors la fonction du philosophe paraît toute trouvée: c'est *l'enseignement* sous sa forme la plus noble, à savoir la communication et l'expression de la vérité en tant que telle, ou du moins de ce qu'il est possible d'en connaître et d'en exprimer.

On perçoit pourtant aussitôt les difficultés d'une telle conception. Car la vérité ne se donne pas sous le mode des objets habituels, des outils et des techniques, elle ne se réfère pas de l'extérieur à notre pratique, à notre regard et à nos désirs, mais elle les informe intrinsèquement, attendu que la sagesse détermine notre vie dans son ensemble, au lieu d'en servir certains aspects, comme les sciences. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que le philosophe ne puisse pas se référer ultimement à une vérité objective, universellement reconnaissable et transmissible d'un individu à l'autre par une sorte de simple transfert, comme les savoirs des sciences techniciennes. Non, objectivement, la philosophie se présente essentiellement comme un champ discontinu d'affirmations contradictoires ou autonomes, où chaque expression du vrai se pose contre les autres, ou du moins indépendamment d'elles. Objectivement, dans le corpus des œuvres qui manifestent son existence culturelle, la philosophie ne présente pas une théorie que l'humanité aurait à saisir et à perfectionner, mais un débat ouvert. Certes, les techniques aussi sont pleines de discussions et ouvertes à toutes les révolutions. Mais ces discussions et ces révolutions s'appuient toujours sur un acquis commun, qui, si précaire soit-il, représente toujours un bien objectif, transmissible, utilisable et transformable dans une pratique commune. Par contre, le philosophe qui veut enseigner sa discipline ne trouve aucune vérité objective, si partielle soit-elle, qu'il puisse transmettre à ses disciples comme un acquis philosophique authentique universellement disponible à tel moment de l'histoire. Assurément encore, chaque philosophe pourra prétendre enseigner sa vérité comme la sagesse authentique et objective qu'il suffit de saisir au sein de sa doctrine, mais cette objectivité qu'il attribue à sa vérité n'est d'abord que l'objet d'un vœu de sa part: il ne peut la fonder en aucune manière dans la réalité objective reconnue par l'ensemble de ses concitoyens sans la laisser sombrer aussitôt dans l'idéologie. Car la vérité est elle-même son propre fondement, et elle n'a pas pour essence d'être universellement reconnue. Et du reste, si elle était connue de tous, chacun serait de nouveau philosophe, ce qui rendrait encore une fois problématique l'enseignement philosophique.

Répondra-t-on que, si la vérité philosophique n'est pas objectivement transmissible, du moins les méthodes de la philosophie peuvent-elles être

enseignées et exercées, de telle manière que la recherche de la sagesse soit ainsi soutenue chez ceux qui veulent s'y consacrer? Malheureusement, il est trop évident pour celui qui considère les œuvres concrètes de la philosophie que leurs procédés de constitution sont aussi divers que leurs résultats. Et de plus rien ne prouve que l'étude de ces structures de pensée soit plus stimulante pour le philosophe que la réflexion directe sur le monde et la vie avec les moyens que les circonstances donnent à chacun. Il est vrai, rien ne prouve le contraire non plus. Mais cela ne suffit pas à démontrer que le philosophe remplisse une tâche utile en se faisant maître de sagesse.

A moins que, tenant compte du caractère particulier de sa vérité, le maître de philosophie ne puisse y adapter ses méthodes d'enseignement. On pourrait imaginer, par exemple, que le philosophe exercé se rende utile en mettant son habileté à se mouvoir dans le monde des idées au service de ceux qui entrent après lui dans la recherche de la sagesse, pour les aider à progresser selon l'orientation propre de leur pensée. De cette façon, sans viser à une fonction au niveau de la société prise dans son ensemble, le philosophe pourrait se rendre directement utile à ceux qui éprouvent comme lui le besoin d'éclairer leur existence pour diriger leur vie à la lumière qui s'y manifeste. Comme le psychologue, il serait utile à la société dans la mesure où il répondrait à l'exigence que certains de ses membres ressentent d'y vivre mieux, non plus simplement selon l'habitude ou la norme (qui forment le critère de la santé psychique), mais selon la vérité ou le bien clairement reconnu pour tel.

Toutefois, à vrai dire, même cette fonction plus modeste apparemment peut encore être contestée au philosophe. Car existe-t-il vraiment une habileté dialectique spécifiquement philosophique? Il semble au contraire que, dans la mesure où il n'y a pas de technique philosophique universelle ou objectivement définissable, il ne peut pas y avoir non plus d'aptitude particulière à maîtriser en général les problèmes de la philosophie, ou du moins pas de critère objectif pour reconnaître de telles aptitudes.

Il faut donc conclure ce bref parcours des carrières possibles du philosophe dans la cité en constatant que nous ne lui avons trouvé aucune fonction spécifique en tant que membre de la société, aucune manière de se faire reconnaître comme utile du simple fait qu'il s'est avancé dans la recherche de la vérité et de la sagesse. Bref, les valeurs de la philosophie se révèlent inexploitables au niveau des échanges qui constituent la coopération des hommes au sein de la cité.

Est-ce à dire que la philosophie soit parfaitement indifférente à la vie commune et qu'elle ne concerne que la subjectivité du philosophe dans son aspect le plus privé? Le croire reviendrait à tenir pour vaines ou absurdes toutes les œuvres qui nous autorisent à donner un sens à ce terme de philo-

sophie. Or leur présence prouve du moins deux choses: premièrement que leurs auteurs ont estimé important de concrétiser la vérité dans la matière culturelle et de lui donner ainsi une certaine objectivité ou une référence à la société, et deuxièmement qu'il s'est trouvé assez de gens pour estimer que ces œuvres étaient dignes d'intérêt et méritaient leur place parmi les biens ayant une valeur générale. Autrement dit, sans rien préjuger de l'existence possible d'une sagesse parfaitement silencieuse, on peut dire que la présence des écrits philosophiques indique *l'existence d'une exigence de vérité inconditionnée et d'expression ou de communication de cette vérité.*

Toutefois, quelle que soit l'influence sociale de l'activité littéraire philosophique, il est impossible de conclure de l'importance de ses effets ou des exigences qu'elle révèle à l'existence d'une fonction de la philosophie dans la cité. Car la fonction se définit par rapport à un fonctionnement, c'est-à-dire relativement à des fins données de l'extérieur à une activité s'ordonnant à elles, tandis que, dans la mesure où elle reste bien recherche de la vérité inconditionnée et de la sagesse, la philosophie met nécessairement en question le monde des fins objectives ou externes pour fonder l'action dans la pure vérité qu'elle saisit. C'est pourquoi il y aurait contradiction à ce que le philosophe soit, en tant que tel, fonctionnaire, ou à ce qu'un fonctionnaire définisse sa fonction comme l'exercice de la philosophie — si l'on veut bien prendre ce terme de fonctionnaire dans le sens général et inhabituel de celui qui se fait reconnaître une fonction dans la cité. En d'autres termes encore, *l'idée qu'il puisse exister une philosophie professionnelle n'a strictement aucun sens.*

Mais s'ensuit-il que le philosophe soit condamné à rester sans fonction au sein de la société? En est-il exilé du simple fait qu'il s'est tourné vers la vérité inconditionnée? Certainement pas, car, pour être philosophe, le philosophe n'en cesse pas pour autant d'être un homme, et la philosophie n'oblige pas nécessairement à quitter toute autre activité, elle donne seulement à nos actions un nouveau fondement (si l'on excepte peut-être certaines philosophies qui limitent à tel point le champ d'action que leurs adeptes s'excluent eux-mêmes de la cité, voire de la vie). Bref, si le philosophe n'a aucune fonction comme philosophe, rien ne lui interdit de collaborer avec les autres à un autre titre.

Faut-il en conclure que les divers rôles que les soi-disant philosophes professionnels se sont donnés dans nos institutions ont été purement et simplement usurpés? Le philosophe doit-il par probité renoncer à s'intégrer à la société scientifique pour se faire méthodologue? doit-il se tenir à l'écart de la politique et de l'enseignement? Il n'en est nullement question. Simplement le rôle du méthodologue, ou du politicien, ou de l'enseignant, pas plus que celui du logicien ou du linguiste, ne se confond avec la philosophie. Et jusqu'à l'enseignement de la philosophie dans les institutions de la cité demeure distinct de l'expression proprement philosophique du philosophe;

car, en tant que fonctionnaire de la culture, le professeur de philosophie n'a pas tant à communiquer la vérité ultime et la sagesse qu'à guider ses étudiants au sein d'une partie du patrimoine culturel, activité qui n'est pas en soi philosophique, même si elle peut se joindre comme une autre à la vraie philosophie, même si elle s'attire peut-être avec prédilection certains esprits philosophiques à notre époque. C'est dire que les raisons qui justifient l'existence de la philosophie dans les institutions et celles qui expliquent son existence tout court sont différentes. D'un côté ces raisons font partie de celles qui justifient en général la conservation et la mise à disposition du public du patrimoine culturel, tandis que de l'autre, la naissance de la philosophie s'explique par la seule exigence intime de vérité, de sagesse et d'expression ou de communication de cette vérité qui s'affirme chez le philosophe. Maintenant, qu'une fonction sociale puisse coïncider avec l'exigence philosophique et requérir immédiatement la même œuvre, voilà qui reste pure circonstance contingente, n'autorisant nullement à confondre les deux raisons distinctes de cette œuvre: son utilité sociale doit être justifiée par l'avantage général que la société retire de cette activité en fonction de normes déjà données, tandis que sa valeur philosophique consiste en sa puissance immanente par laquelle elle manifeste la vérité qui est à sa source et ne peut se révéler qu'en elle. Remarquons d'ailleurs que cette immanence essentielle de la vérité philosophique n'exclut en aucune façon la possibilité d'une influence historique de la philosophie — influence qui peut d'ailleurs contribuer à modifier la conception de ce qui est utile ou non pour la cité.

On voit qu'il découle de la seule définition que nous avons donnée de la philosophie — comme recherche de la vérité inconditionnée et de la sagesse — qu'elle ne peut pas recevoir de fonction dans le système social. En effet, chercher la vérité pour autre chose qu'elle-même, pour accomplir une tâche donnée en fonction de considérations extérieures à la pure activité philosophique, ce n'est plus rechercher la vérité inconditionnée, mais seulement une vérité déjà conditionnée ou relative, c'est s'occuper d'autre chose que de philosophie. En d'autres termes, le philosophe ne peut pas recevoir de fonction parce que son but n'est plus subordonné à rien d'autre. En ce sens-là *la vérité du philosophe n'est jamais utile,* parce qu'elle ne sert pas à atteindre un autre bien, *étant elle-même le bien* ou la sagesse. Or l'utile, ce qui peut être outil, suppose toujours une fin déjà donnée hors de lui. Pourtant, quoique inutile en ce sens, la sagesse n'exclut pas à priori les biens naturellement communs à l'ensemble des hommes, de sorte que la philosophie peut, d'une manière indirecte et accessoire, se révéler utile en éclairant d'un jour nouveau les fins communes de l'humanité. Mais, encore une fois, cette utilité n'est qu'un effet latéral, qu'une retombée fortuite de la philosophie, de celles qui permettent parfois d'utiliser après coup les œuvres philo-

sophiques pour les plier à une fonction idéologique, sans que cette utilité ne donne jamais à la philosophie sa justification, ni n'explique son ressort réel.

En vérité, le rapport est inverse: ce ne sont pas les philosophes qui sont utiles à la société, mais la société qui est généralement indispensable au philosophe. En effet, si la société ne peut pas mettre la philosophie à son service, les philosophies quant à elles donnent par contre un rôle à la société, dans la mesure où cette dernière forme une condition importante de l'activité du philosophe, et dans la mesure aussi où la sagesse tend habituellement à se communiquer, à réunir les hommes dans sa vérité et à informer ainsi une culture. Quelle que soit son influence réelle, la philosophie tente d'agir sur la société et s'efforce de s'y rendre présente par ses œuvres, sans que cette exigence ne doive rien elle-même au système social — même si l'œuvre du philosophe reçoit mille déterminations de ce système comme de bien d'autres circonstances. C'est pourquoi la vraie question des rapports du philosophe à la cité doit finalement se poser à partir des exigences des philosophes eux-mêmes, et non pas dans la perspective des besoins de la société. Et c'est pourquoi aussi les diverses philosophies peuvent s'attribuer le droit de définir les vrais biens et les vraies fins, quoiqu'elles ne puissent se réclamer d'aucun droit objectif de faire reconnaître ce droit, si ce n'est leur propre puissance de manifester la vérité et d'y attacher les hommes.

Est-il bon qu'il y ait des philosophes dans la cité? Voilà donc une question qui ne peut concerner que les philosophes, c'est-à-dire ceux qui sont mus par l'exigence de vérité et de communication immanente à l'amour de la sagesse. Or, dans la mesure où la philosophie comporte un désir de communication, les philosophes sont utiles les uns aux autres, et ils chercheront par conséquent à rendre la société utile aux philosophes (étant bien entendu que les philosophes se définissent ici seulement par l'exigence de vérité qui peut animer l'homme dans toutes les conditions sociales). Maintenant, quant à savoir comment une société est le plus utile aux philosophes, c'est ce que chaque philosophie détermine dans sa propre lumière, de sorte que la coopération des philosophes ne peut avoir lieu que dans un débat perpétuellement ouvert. Aussi, me semble-t-il, le but le plus commun aux philosophes doit-il consister d'abord dans la création et le maintien des conditions sociales de ce débat.

DISCUSSION

Bernard BAERTSCHI — Vous avez défini la science par son utilité technique, donc comme recherchant une vérité conditionnée par ses applications. A partir de là, vous n'avez pas eu de mal à montrer que la philosophie ne peut être définie de la même manière, puisqu'elle est orientée vers une vérité inconditionnée.

Or, je me demande si on peut vraiment définir la science ainsi. Un savant qui fait de la recherche en physique théorique ne s'ordonne-t-il pas à une vérité inconditionnée, son but n'est-il pas la connaissance elle-même et non ses applications? Cette science n'est-elle pas, tout comme la philosophie, une «science théorétique» selon la définition d'Aristote?

Je donnerai un autre exemple. Un journaliste interviewait un responsable du FNRS sur l'utilité des recherches que le Fonds National subventionne. Ce journaliste lui demandait notamment à quoi cela servait d'étudier l'acquisition du «language» chez certains singes. Ce responsable lui a répondu que cela servait à l'établissement d'une sémiologie générale. Soit, mais on aurait pu continuer: à quoi sert une telle sémiologie? Et je pense qu'il aurait fallu répondre: à rien, sinon à comprendre, à connaître. Ainsi, sur ce point, et selon les critères que vous avez proposés, la sémiologie générale ne se distingue en rien de la philosophie.

Dès lors, il ne semble plus possible d'opposer si rigoureusement la science et la philosophie et nous sommes amenés, si l'on accepte vos critères, à concevoir l'utilité de la philosophie et celle de la science comme étant, sinon absolument identiques, du moins de même nature.

Gilbert Boss — Il est vrai que je conçois les sciences (au sens actuel du terme) comme des techniques, c'est-à-dire comme des formes de pratiques ou des savoir-faire. Cette définition n'exclut d'ailleurs pas toute distinction entre la théorie et l'application dans l'activité scientifique. Seulement cette différence n'apparaît plus alors que comme une différence de degré, et non pas de nature. Car même quand ils n'emploient que leur crayon, les savants restent encore essentiellement des techniciens. D'abord, la recherche la plus théorique en science demeure liée au maniement des choses: les hypothèses doivent toujours pouvoir donner lieu à des vérifications empiriques, qui exigent donc l'expérimentation, c'est-à-dire la maîtrise pratique de la nature (ou la technique), de sorte que les énoncés et la recherche scientifiques sont toujours conditionnés par cette référence à l'expérimentation et, partant, aux applications possibles. En outre, et surtout, l'acte théorique du savant est lui-même directement d'essence technique, car le physicien, le mathématicien, le linguiste ou le logicien manient les symboles de la même façon et selon les mêmes principes que le technicien élaborant et réalisant une machine quelconque: les entités théoriques sont justement efficaces parce qu'elles ont le même mode d'être que les objets de la pratique la plus concrète.

Maintenant, il est fort probable que la sémiologie générale ait sa place parmi les sciences; simplement elle ne répond pas à l'attente de celui qui, dans la philosophie, cherche la vérité et la sagesse. Car le type de connaissance que m'apportera cette sémiologie n'est certainement pas celui qui me

dira ce que signifie vivre dans la vérité, mais simplement un nouveau savoir-faire accroissant ma maîtrise du monde symbolique.

Michel CORNU — Tout d'abord, permets-moi, cher Gilbert, de te remercier pour ton exposé clair, non pédant et touchant à des questions très importantes. J'ai particulièrement apprécié de trouver une personne, la tienne, derrière ton texte, et une adéquation entre le sujet et la manière de le traiter.

Quelques questions maintenant:

1. Ta position n'est-elle pas idéaliste? Certes, tu affirmes que la philosophie n'a pas de fonction spécifique dans la société et que c'est cette dernière, au contraire, qui est indispensable au philosophe. Mais tu affirmes aussi que la vraie question doit se poser à partir des exigences du philosophe lui-même. Mais le philosophe n'est-il pas situé dans et par la société?

2. Or tu as donné une définition de la sagesse telle que cette dernière semble traverser l'histoire. La sagesse existe-t-elle? N'y a-t-il pas toujours *telle conception historique* de la sagesse? La sagesse elle-même n'est-elle pas de l'ordre du non-dicible et la «fonction» du philosophe, par rapport à la société et à lui-même d'ailleurs, ne serait-elle pas critique? De dénoncer les fausses sagesses et le «positif» d'ordre idéologique?

3. Enfin, cette question plus générale, mais liée aux précédentes: telle qu'elle apparaît dans ton exposé, ta conception de la philosophie semble impliquer une foi philosophique? Si oui, comment justifierais-tu cette dernière?

G. B. — Je suis heureux d'apprendre que les questions soulevées dans mon exposé te paraissent aussi importantes; celles que tu me poses sont en tout cas d'une nature telle que je ne puisse prétendre qu'à leur donner quelques éléments de réponse pour les laisser finalement ouvertes. En effet, elles visent pour ainsi dire la tache aveugle de ma réflexion, c'est-à-dire la définition que je donne de la philosophie. Or cette définition situe précisément la vérité du philosophe hors de toute saisie objective immédiate et lui attribue une nature analogue à celle de la beauté, qui est dans l'objet beau sans en constituer un élément objectif. C'est pourquoi, de même qu'on peut expliquer toutes les caractéristiques objectives d'un tableau, par exemple, en les reliant causalement à tous les facteurs extérieurs intervenant dans sa création, sans en expliquer pour autant la beauté, de même il est possible de rendre compte des particularités objectives des philosophies et des conceptions de la vérité absolue sans que ces explications ne touchent le caractère inconditionné de cette vérité, qui reste par nature objectivement irréductible. Inversement, de même que l'œuvre d'art doit se soumettre à toutes les exigences de la physique pour exister et donc pour être belle, de même la philosophie se réalise nécessairement au sein des déterminations objectives.

Autrement dit, l'affirmation de l'inconditionné implique ou exige bien le conditionnement extérieur le plus total. Et c'est justement parce que la vérité philosophique n'exprime pas un conditionnement particulier en concurrence avec d'autres, qu'elle peut se manifester comme inconditionnée au sein d'un conditionnement sans faille. C'est pourquoi le philosophe peut avoir besoin de certaines conditions sociales sans que ces conditions relativisent la vérité qu'elles lui permettent de trouver.

Si cela est vrai, les conceptions de la sagesse peuvent différer dans l'histoire sans aucun préjudice pour leur valeur absolue. Evidemment cette dernière ne peut pas se présenter immédiatement sur le mode de l'objet, et, en ce sens, les philosophies comportent toutes un aspect critique, et effectuent même la critique la plus absolue, puisque, du simple fait qu'elles manifestent l'inconditionné, elles mettent en question le monde entier des conditions (sans le nier pourtant). Et c'est justement à cause de sa radicalité que cette critique ne peut plus être une fonction (n'étant plus fonction de rien d'autre que de l'inconditionné qu'elle exprime), quel que soit par ailleurs le rôle que puissent jouer dans l'histoire les œuvres philosophiques lorsqu'on voit en elles autre chose que des expressions de la vérité inconditionnée (et on peut toujours y voir mille autres choses).

J'accepterais l'idée d'une foi philosophique dans la mesure où la vérité absolue — qui ne comporte jamais la moindre imperfection — doit s'exprimer dans le monde objectif et s'incarner ainsi dans le système des conditions extérieures où l'homme qui veut la saisir est sujet à toutes les illusions. Mais cette foi, ou cette exigence de vérité absolue, ne compromet en rien la philosophie, l'intelligence de l'inconditionné, elle en est seulement pour l'homme l'une des conditions d'existence.

Nicolas KALOYEROPOULOS — J'aimerais insister sur le problème de l'utilité du philosophe *dans la cité.* Guide scientifique ou politique dans la recherche de la vérité, ceci impliquerait qu'il soit le garde des sceaux de la vérité, qu'il connaîtrait réellement. Mais la vérité absolue n'est-elle pas inconnaissable pour l'esprit discursif? N'est-il pas probable que les idées essaient d'imiter les «choses» sans y réussir, plutôt que l'inverse? En revanche je me demande si le rôle du philosophe ne serait pas plutôt négatif (dans le sens de la théologie négative), consistant, non pas à montrer la vérité, mais plutôt à préparer les savants et le peuple à bien distinguer ce qui ne peut pas être la vérité; voilà sa grande utilité, surtout aujourd'hui où la cité est aussi pleine de fanatiques qu'au temps de Socrate. Rappelons la conclusion du Théétète (210c): «Si, au contraire, tu demeures vide, tu seras moins lourd... parce que sagement tu ne t'imagineras point savoir ce que tu ne sais pas. C'est là toute la puissance de mon art.» Et rappelons aussi Descartes qui dit dans la Première Règle: «Si quelqu'un veut chercher la vérité... il ne doit pas choisir l'étude de quelque science particulière... mais...

accroître la lumière naturelle... pour qu'en chaque *circonstance de la vie* son entendement montre à sa volonté le parti à prendre. »

Donc la philosophie (qu'on ne doit pas confondre avec l'idéologie) n'est qu'un mélange de méthode et de doute. Et c'est précisément dans cette perspective que surgit le rôle du philosophe comme *éducateur* des savants et des peuples dès leur plus tendre enfance: non pas un éducateur qui enseigne la vérité, mais un éducateur qui, comme Socrate, se soucie de déceler la fausseté et la confusion et nous met sur nos gardes face à toute vérité relative. Bref, un guérisseur de l'opiniâtreté et du fanatisme qui sévit dans la société.

G. B. — Je pense aussi que la philosophie implique une critique telle qu'elle s'oppose naturellement à tous les fanatismes, car l'exigence de vérité absolue conduit nécessairement à remettre à leur place toute relative les vérités partielles. Dans cette mesure, toute philosophie, me semble-t-il, éduque les hommes en vue de la société libre où le débat des philosophes est possible. Cependant cet effet naturel des philosophies ne me paraît pas pouvoir devenir une tâche sociale, puisqu'il ne s'explique qu'à partir de l'exigence de vérité absolue qui échappe à tout système de fonctions. C'est pour les philosophes que le fanatisme est mauvais. On pourrait imaginer par contre une société où l'endoctrinement serait si efficace que le fanatisme de tous dans une même idéologie deviendrait profitable au système social et, par là, au confort et à la sécurité de l'humanité. Seulement, il est vrai, ce serait compter sans l'exigence inverse des philosophes, qui tendent vers la vérité et son expression, en soi critique de tout fanatisme. Il me semble que l'aspect négatif de la philosophie, la critique, vient toujours de l'aspect positif, de l'amour du vrai, et de lui seul.

Antoinette VIRIEUX-REYMOND — Le philosophe arrive peut-être trop tard sur le plan scientifique, mais sa réflexion critique est précieuse pour libérer le savant des théories régnantes. Et ce faisant, il rend service à la science en devenir. Par ailleurs, c'est l'hypothèse métaphysique de la géométrisation de l'univers qui est à l'origine des périodes de grands progrès en physique (sans remonter à Platon, que l'on songe à Descartes, Leibniz, Einstein...). Il est un plan sur lequel le philosophe est indispensable à la société, c'est le plan axiologique de la création ou de la reconnaissance des valeurs essentielles pour lesquelles nous devons vivre...

G. B. — Sans doute, bien des philosophes ont eu leur rôle dans l'évolution des sciences, et, plus encore, l'ambiance intellectuelle née de certaines philosophies a pu être déterminante pour le développement des sciences. Mais il ne s'ensuit pas que le philosophe puisse voir là sa tâche sans aban-

donner du même coup l'exigence de vérité et de sagesse qui me paraît le définir. Et justement parce qu'il ne reçoit pas ses valeurs de l'extérieur, mais les découvre dans leur vérité, le philosophe ne peut non plus recevoir aucune fonction, toute fonction impliquant l'ordonnance à un système de valeurs préétabli et imposé de l'extérieur — ce qui ne veut pas dire que, en tant qu'homme, le philosophe n'entre pas aussi, à d'autres titres, dans un tel système.

Jean-Pierre LEYVRAZ — Ma question porte sur les concepts d'intériorité et d'extériorité qui jouent un rôle important dans votre problématique. Inutile, la vérité du philosophe me semble, selon vous, devoir toujours se garder d'un conditionnement par l'extérieur, et ainsi se trouve enfermée dans une intériorité d'où elle aura grand-peine à sortir pour se manifester. Si elle est vérité inconditionnée, la vérité du philosophe ne doit-elle pas pouvoir, tout en demeurant en un sens secrète et intérieure, se communiquer? Vous dites, il est vrai, qu'elle se réalise dans des œuvres, mais ce n'est que déplacer le problème, car ces œuvres devront bien être discutées et critiquées, quant à leur vérité, dans le monde public, c'est-à-dire l'extérieur, sans que, du reste, leur intériorité véritable soit ainsi sacrifiée.

G. B. — Votre question touche en effet à un point sensible de mon argumentation, dans laquelle l'idée d'extériorité joue un rôle déterminant sans être expliquée à son tour, et, vraisemblablement, sans pouvoir l'être entièrement. Pour clarifier cependant un peu la manière dont je l'entends, je voudrais d'abord écarter un malentendu possible en faisant remarquer que l'immanence de la vérité philosophique ne signifie pas ici son emprisonnement dans la subjectivité ou l'intériorité psychologique du philosophe. Comme vous le remarquez, la vérité trouve naturellement son expression dans des œuvres. En outre, l'immanence de la vérité ne doit pas désigner un lieu reculé et concentré où elle se cacherait pour mettre sa pureté à l'abri du tumulte extérieur du monde. Le mouvement de mon exposé, qui élimine tour à tour comme extérieures à la philosophie les tâches qu'on pourrait lui proposer, pouvait suggérer une sorte de fuite du philosophe dans une retraite toujours plus intime, plus profonde et plus inconsistante, où se manifesterait, hors du monde, la pure vérité. En fait, je vois plutôt la dynamique réelle s'exerçant en sens inverse: l'extériorité ne menace pas la vérité en la refoulant dans un lieu sans lieu, extramondain, car la vérité est justement immanente à ce monde extérieur lui-même, et c'est l'extériorité des objets, toujours partiels, qui est révélée dans son manque ou son insuffisance par la philosophie. L'immanence du vrai est expansive, elle se manifeste en tout et ne se laisse limiter par rien. C'est pourquoi elle reste insaisissable objectivement, au point que le philosophe semble disparaître du système social, dans lequel il ne trouve aucune fonction à sa mesure, quoique,

en revanche, il connaisse la vraie mesure de ce système et puisse lui donner, lui, un rôle dans la manifestation de la vérité immanente.

Il est vrai pourtant, en un sens, que l'expression du vrai est fragile, car les œuvres sont justement des objets limités, qui doivent pour ainsi dire imploser pour manifester la vérité inconditionnée. C'est pourquoi le débat philosophique a, je crois, des conditions délicates à respecter, non pas que la vérité soit elle-même fragile, mais parce que les moyens par lesquels nous l'exprimons sont subtils et fort sujets à être mal interprétés. Effectivement, l'un des plus grands problèmes de la philosophie me paraît être celui de l'instauration d'un débat public ou, plus généralement, celui des conditions de manifestation de l'inconditionné.

Stélios CASTANOS DE MÉDICIS — Il souligne que l'exposé de M. Boss ayant été aussi complet et même exhaustif, presque rien ne pourrait y être ajouté, sauf — peut-être — une question de terminologie. Qui dit «philosophe» donne par le vocable même le sens du contenu: «ami de la sagesse». Or, la notion de sa science est évolutive. Avant Pythagore, quand l'objet de la science était considéré comme immuable, le vocable utilisé était: «sage», «sophos»; quand la connaissance devint dialectique (avec Héraclite), on employa le terme de «philos», «ami» de la «sophia», «sagesse». Quand la dialectique (avec Hegel et Marx) se formula en trois mouvements, la «synthèse» — la «négation de la négation» hégélo-marxiste — aurait fait revenir, par le Savoir absolu, comme dit Hegel, la philosophie à sa thèse première de sophia. Là commence le règne de l'idéologie contraignante. Faut-il donc inventer un quatrième mouvement dialectique, qui réunirait le négatif du refus et le positif de l'ouverture, comme l'ont proposé Jean-Paul Sartre, Jean Théodoracopoulos et l'intervenant dans un ouvrage collectif: *Holocratie 1975,* paru à Athènes[1]? D'autre part, faudrait-il creuser la conception de Heidegger pensant que la nouvelle philosophie serait l'«a-léthéia», le non-oubli du vrai, tout en se souvenant du *logos* d'Héraclite (repris par saint Jean), qui n'est pas à prendre dans le sens que lui a donné saint Jérôme (traduisant l'évangile en latin): Verbe, mais en tant que rapport et lien. Ainsi le propre de la nouvelle notion de la «philosophie» serait l'augmentation perpétuelle du logos qui se trouve dans l'âme (cf. le fragment 115 d'Héraclite). La technique est une connaissance sur les choses. La philosophie, une con-naissance de la chose par quoi les choses sont ces choses: une pensée pensant le lien, le rapport pouvant exister soit entre les différents savoirs, soit entre la science et la con-science.

G. B. — Je doute que l'invention de nouveaux termes puisse résoudre les problèmes de la philosophie au niveau de la communauté des philo-

[1] Editions J. G. Vassiliou, Ippokratous 15e, Athènes (143).

sophes, quoique l'effort me paraisse légitime dans les philosophies particulières. Quant au terme de « philosophie », je l'apprécie personnellement en ce qu'il signifie l'exigence de sagesse que comporte la vérité.

Evanghélos MOUTSOPOULOS (Athènes) — Qu'en est-il du philosophe? On s'interroge sur lui, mais la réponse vient plutôt à propos de « ce qu'est la philosophie ». La vérité est qu'on assiste depuis longtemps à sa déchéance. On relèvera à son égard deux attitudes également erronées: ou bien on le surestime en laissant entendre qu'on ne saurait le suivre dans ses « envolées »; ou bien on le sous-estime, histoire de justifier un mépris à son égard: double exagération définie par les catégories du *trop* et du *trop peu.* On l'entend encore, mais sans plus l'écouter, car il ne blesse plus. Mais n'est-il pas en grande partie responsable, le philosophe, sinon du mépris, du moins de l'écart où il est tenu? Ne s'est-il pas trop facilement démis de ses prérogatives? Quelle image Platon nous aurait-il léguée du *Philosophe*, si le troisième volet du triptyque dont le *Sophiste* et le *Politique* sont censés faire partie eût été effectivement rédigé? Aurait-elle été très différente de celle qui en est proposée dans le « mythe de la caverne », où les détenus libérés sont tout disposés à le mettre à mort, tant il devient gênant pour eux? Pour survivre, le philosophe ne se serait-il pas retranché derrière un logicisme et un technicisme insipides? Cela n'est pas nouveau. Cela date du moyen âge. Déguisé en technicien, le philosophe renonce à s'imposer par son indépendance d'esprit, et par sa dénonciation « tous azimuts » du mensonge. Sa vocation le destinait à être seigneur; il accepte de n'être que « fonctionnaire ». Cela a pu être concevable des artistes, selon les époques et les sociétés: Albrecht Dürer n'écrit-il pas de la condition de l'artiste: « En Italie je suis seigneur; en Allemagne, serviteur »? Or dès qu'il s'agit du philosophe, il y va non seulement de sa dignité sociale, mais aussi de sa dignité tout court. Nos sociétés qui savent bien s'accommoder de la fabrication d'idoles du sport, du spectacle et de l'idéologie finissent par trouver un prétexte quelconque pour ignorer ce malheureux qui, de son côté, s'accommode bien d'une telle mise entre parenthèses. Mais où est donc passé Socrate? Où est passé le courage?

G. B. — Je suis parfaitement d'accord avec vous pour accentuer les aspects de courage, de noblesse et de souveraineté critique du philosophe authentique, ou pour affirmer que celui-ci ne peut se contenter de la fonction du technicien. Je me demande cependant s'il y a réellement une déchéance des philosophes dans l'histoire à cet égard (le moyen âge, par exemple, ne retentit-il pas des procès faits à des penseurs jugés trop libres?). Il me semble aussi que le jugement qu'on porte sur le philosophe, lui attribuant toujours trop ou trop peu, est naturel: par sa prétention à la sagesse, le philosophe semble s'élever au-dessus de l'humanité, et, de par l'inutilité

de son activité au regard des fins communes des hommes, il paraît devenir vain. Peut-être n'a-t-il qu'un moyen de rendre digne son personnage: celui d'exprimer si bien les exigences de la sagesse dont il est animé qu'il en rende dignes les autres ou s'attire l'estime des plus sages.

Fernand BRUNNER[2] — Vous ne voulez pas que la philosophie soit à la remorque des institutions et des comportements existants: vous avez parfaitement raison à mes yeux, et votre critique me paraît heureusement exigeante et lucide. On pourrait vous reprocher cependant de sous-estimer le rôle de la philosophie en ne reconnaissant pas qu'une doctrine politique est aussi une doctrine philosophique, que l'attitude scientifique est elle-même une option philosophique, qu'aux diverses morales conscientes ou non correspondent des formes de philosophie, et ainsi de suite. Peut-être que la philosophie est toujours antérieure aux institutions et aux comportements et que le rôle du philosophe dans la cité est de rappeler leur dérivation de la philosophie ou au contraire leur infidélité à la philosophie.

Autre question. Qu'est-ce qui permet de dire que le débat philosophique est toujours ouvert? On peut penser, avec saint Augustin par exemple, que la philosophie ne doit pas être seulement la *recherche* de la vérité inconditionnée.

G. B. — Sans doute en effet les formes que prennent les diverses activités des hommes dépendent-elles largement des visions du monde de chaque groupe social. Sans doute encore ces visions sont-elles généralement élaborées dans des philosophies. Il est même probable qu'en ce sens les œuvres des philosophes aient leur part dans l'instauration des modes de vie de l'humanité. Toutefois, outre que l'influence de la philosophie sur la conduite des hommes — et par suite sur la forme des institutions — reste limitée, la recherche de la sagesse ne coïncide pas nécessairement avec les buts que poursuit en général l'association des hommes, s'il est vrai que les cités sont d'habitude organisées de façon à accroître le pouvoir de l'homme sur la nature pour mieux satisfaire à ses besoins. De plus, même si les institutions peuvent favoriser ou réprimer la philosophie, celle-ci leur est cependant antérieure, comme vous le remarquez, ce pourquoi, me semble-t-il, il ne peut exister aucune fonction institutionnalisable pour le philosophe — cette situation n'interdisant d'ailleurs nullement l'effort des philosophes pour ordonner autant que possible les sociétés aux exigences de leur sagesse, qui ne trouvent pourtant leur justification qu'en elles-mêmes.

Il est une autre raison, plus directement philosophique, qui me paraît rendre impossible l'institutionnalisation d'une fonction proprement philosophique: à savoir la pluralité des philosophies. Cette diversité ne vient pas,

[2] Intervention écrite.

je pense, du fait que la vérité inconditionnée ferait l'objet d'une recherche tantalienne, mais de ce que les sagesses sont réellement multiples, jusque dans leur perfection. En ce sens, je souscris à l'affirmation de saint Augustin, qui ne me paraît pas pourtant exclure l'ouverture essentielle du débat philosophique, non pas tant parce que la sagesse implique aussi une part de recherche, mais d'abord parce qu'elle est naturellement multiple. Il est vrai que cette idée d'une diversité irréductible des vérités est loin d'aller de soi et qu'il faut pour la justifier un long débat, dont je suis heureux qu'il puisse aussi trouver un bref épisode ici.