

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 1

Artikel: Qu'est-ce qu'un philosophe?
Autor: Piguet, J.-Claude
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381299>

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: 02.02.2026

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

QU'EST-CE QU'UN PHILOSOPHE?

J.-CLAUDE PIGUET

On le prend souvent pour un théologien, et il y a aussi des théologiens qui se voudraient philosophes. C'est le positivisme qui a conduit à cette confusion; car son agnosticisme récuse les discours autant sur Dieu que sur l'absolu: par contrecoup, celui qui ne se veut pas positiviste tend à confondre les discours sur Dieu et sur l'absolu. Pour moi, je défends le dialogue, qui me paraît devenir de plus en plus impérieux, de la théologie et de la philosophie, mais je défends surtout leur spécificité disciplinaire.

La confusion ne s'arrête pas là. Souvent on me prend pour un psychologue, ou plutôt pour un psychothérapeute. La grande ombre de Jung, augmentée de la vague puissante des spiritualismes plus ou moins hindous, finit par couvrir d'un même flou le théologien, le philosophe et le psychologue des profondeurs.

Il est vrai que la philosophie n'est jamais pure. Elle s'imbrique dans la vie personnelle de qui en fait, et côtoye ainsi chacun de près ou de loin. Elle y gagne des colorations imprévues, mais y perd aussi de sa rigueur. Par ailleurs elle a vécu historiquement à coup d'emprunts: à la science grecque, à la théologie médiévale, puis, dès la Renaissance, aux mathématiques (algèbre et géométrie), et à la mécanique (Newton-Kant). Aujourd'hui, à force d'emprunter encore son savoir aux sciences humaines (sociologie, linguistique, politologie), elle court le risque de perdre son identité. Et parfois, pour la recouvrer, ou plutôt pour ne pas cesser d'être *philosophia perennis*, elle ne craint pas tout au contraire de se replier jalousement sur soi, en se nourrissant de ses propres produits qu'elle essaie de revivifier à partir de son lointain passé: stérilité d'un certain historicisme...

Dans ces conditions, il est assez difficile de dire ce qu'est un philosophe. La définition traditionnelle est insuffisante, et peu spécifique. Elle met toutefois à jour des composantes fondamentales. La philosophie, a-t-on dit en effet, est «l'amour de la sagesse».

Elle est *amour*. Elle désire donc, disait Platon, ce qu'elle n'a pas, ce qu'elle n'est pas. Elle est, dit-on aujourd'hui, recherche; elle n'a donc pas encore trouvé, elle ne doit même pas, dit Jaspers, trouver, vivant de son échec même. Mais elle demeure amour, je veux dire qu'elle engage davantage que le jeu de l'intelligence et met en branle la totalité de l'être individuel. Quand on aime, en effet, on aime toujours plus dans l'objet aimé que ce seul objet.

Qu'aime-t-elle donc, la philosophie? La sagesse, certes, mais évidemment pas dans le sens ordinaire (un enfant sage, un vieux sage hindou). Car dans *sagesse*, il y a *savoir*. L'amour de la sagesse est donc un amour «théorique» (au

sens étymologique). Mais la sagesse est aussi pratique : la philosophie est donc aussi amour de l'action, et surtout amour des décisions. Le flou, l'indécision entretenue, les alibis de la mauvaise foi sont ses ennemis.

A cette dualité bien connue j'aimerais encore ajouter l'amour de la création (des choses créées par Dieu et par les hommes) : *theoria, praxis et poièsis*. L'idéalisme allemand embrassait du reste d'un même amour la *Naturphilosophie* et la *Kunstphilosophie* ; or nous perdons de plus en plus le sens de cette unité, autant en esthétique contemporaine qu'en philosophie générale. L'amour de cette sagesse-là, sagesse vraiment poiétique, c'est d'abord l'amour des *saveurs* (*sapere* en latin) : amour de ce qui a du goût, de ce qui se laisse déguster, donc, en chacun de nous, privilège accordé au discernement, au jugement de valeur, comme on disait il y a cinquante ans.

Tentons une nouvelle définition. *Est philosophe celui qui s'entend à transformer les mystères en problèmes*. Cette définition est à deux étages : en elle il y a le verbe «transformer», mais il y a aussi l'expression «s'entendre à».

Le mystère, on le sait depuis Gabriel Marcel, est un problème dont il n'existe pas, même de droit, une solution énonçable rationnellement. L'échec de la raison est donc le premier signe du mystère : Ansermet le formulait en disant que plus on élucide un mystère, plus se renforce son caractère mystérieux. Il y a un second signe : le mystère, parce qu'il n'est jamais entièrement objectivable, implique la participation du sujet ; en d'autres termes, ce que je pense être mystère contribue à faire ce mystère. Ainsi ma mort pourrait être banalisée et, par conséquent, évacuée comme mystère. Alors je ne penserais pas à ma mort, ou, ce qui revient au même, tout ce que je penserais serait pensé sans elle. Mais si la mort est mystère pour moi, c'est qu'aussi j'ai dû la penser comme mystère. Ce n'est pas moi qui ai créé le mystère, mais le mystère n'est pas sans moi.

La philosophie, quant à elle, n'est pas mystérieuse, même si l'est son objet propre : la vie, la mort, Dieu, la foi, et, ajoutait (sauf erreur) Chamfort, la musique et les femmes. Car le philosophe cherche à transformer les mystères en problèmes. Problématiser, c'est jeter devant soi (*pro-ballo*) une question, afin de la maîtriser rationnellement. Le problème objective ainsi ce que le mystère tient caché en lui. Il objective toutefois jusqu'au point (non compris) où le paradoxe fait éclater le problème et réintroduit brutalement le mystère — ainsi quand, par exemple, je considère sérieusement, comme si je devais alors être encore vivant, mon propre cadavre dans le cercueil, en argumentant à son propos.

Ainsi l'objet de la philosophie est mystérieux, mais la philosophie est d'essence problématique. Elle est la tentative (qu'elle entend contrôlable) de répondre aux questions que posent les mystères, donc de les transformer en problèmes.

Aussi la tâche du philosophe est-elle double. Il doit s'attacher aux mystères, et, de plus, s'entendre à les transformer en problèmes.

Le philosophe est triplement attaché au mystère: par contemplation, par spéculation et par théorisation.

Contempler, c'est saisir d'un seul coup ce que Spinoza appelle l'essence intime d'un être réel. J'ai dit d'un seul coup, je n'ai pas dit du premier coup, quoique les deux (mais assez rarement) puissent coïncider. Contempler une symphonie, c'est la saisir (pas forcément à la première audition, et avec Beethoven jamais à la première audition!) dans son unité globale, ce qui signifie qu'on a fait siens, qu'on s'est assimilé tous les méandres par lesquels cette unité se fait connaître. De même avec la femme aimée: elle est *une*, dans son individualité réelle, lorsque tous les replis de son âme auront été ramenés à une vision simple et unique. Ainsi la contemplation est-elle intuition du réel singulier — et Bergson a dit là-dessus ce que je n'ai pas à répéter.

Toutefois il est des êtres qui ne se laissent pas contempler. Le soleil ni la mort, disait La Rochefoucault, ne se laissent regarder en face. Le soleil: Platon tient son éclat pour insupportable, seule son image dans les étangs ou dans les flaques d'eau se laisse voir. De même la mort: la mienne est impensable, quoique certaine, et je ne peux qu'accepter celle des autres sans même y consentir. Les réalités qui ne se laissent pas contempler directement sont des mystères qu'on ne regarde que dans, ou à travers, le miroir. Spéculer, c'est s'attacher à l'image dans le miroir (*speculum*). Nuance péjorative si la réalité est visible et qu'on y préfère l'image, mais nuance laudative si la réalité ne se laisse pas voir ailleurs qu'en son image reflétée. Il faut bien que je spécule (je ne puis la contempler) sur ma mort, en l'observant dans l'image qu'elle donne en moi (vivant), ou en d'autres que moi (trépassés).

Théoriser enfin, et j'entends ici ce verbe au sens grec de *theaomai*, c'est s'attacher en prise directe aux mystères que seul médiatise l'intellect. Je dis l'intellect ici, pour l'opposer aux jeux de l'intelligence. Or l'intellect aussi a ses mystères: Platon les appréhendait dans les figures géométriques (voyez le *Timée*), et aujourd'hui le mathématicien les vit, hors toute discursivité quoique à travers elle, dans ces îlots «contemplatifs» (ou créatifs?) que sont l'infini, le nombre naturel, la continuité... Et le musicien les vit pareillement, quand il se heurte non pas aux concepts, mais aux réalités que dénotent les concepts d'harmonie, de mélodie ou de rythme.

Contempler, spéculer, théoriser, c'est tout un: c'est déjà opérer le renversement sémantique; c'est commencer là où la pensée discursive se donne l'illusion de vouloir terminer; c'est partir du réel (vu, senti, pressenti, intuitionné) avant que de faire confiance aux phrases censées porter sur lui. Ainsi le philosophe (en va-t-il autrement du théologien, surtout vétérotestamentaire?) commence par le silence de l'écoute. Car la vérité se dit, avant que nous la disions.

Ce qui ne nous empêche pas de chercher à la dire. Car jusqu'ici, seule la moitié du travail est accompli par le philosophe. Reste en effet qu'il doit «s'entendre» à transformer les mystères en problèmes.

Cet effort peut être défini comme celui de la connaissance. Connaître, c'est tenter de traduire les réalités en des énoncés rationnels contrôlables. La connaissance n'est pas propre à la philosophie: la science en vit. Mais la philosophie, de plus en plus, volatilise aujourd'hui le souci cognitif propre, sinon au philosophe, du moins à l'homme de toujours. Et elle le fait de deux façons: en refusant les exigences de la connaissance, ou, au contraire, en y insistant tellement que, à la fin, on se demande s'il y a encore quelque chose à connaître. Au vague mysticisme plus ou moins dialectique s'opposent ainsi les préten-
tions de la philosophie analytique. Dans les deux cas, toutefois, parler semble aller de soi; jamais la philosophie contemporaine ne se demande, comme le ferait Kant aujourd'hui, quelles sont la portée et la valeur du langage humain dans les actes de connaissance, donc face à des réalités que la connaissance humaine prétend dévoiler. Or, à mes yeux, il n'y a, aujourd'hui, de connaissance possible qu'à la condition que soit posée cette «question critique du langage».

Car connaître implique un acte double; tout savoir se dédouble: je sais quelque chose, et je sais que je le sais, donc que je ne l'ignore pas. Il n'y a ainsi connaissance en prise directe que redoublée par l'acte qui la réfléchit. Je puis ignorer que j'ignore, mais je ne puis pas savoir sans savoir que je sais. C'est dans cette dualité typiquement parménidienne, source profonde de l'esprit critique, que réside la clef de toute connaissance.

Tel est aussi le sens inépuisable de l'idée de méthode, à nous léguée par Descartes (après Platon!). Car la connaissance est une aventure: quand elle ouvre de nouveaux chemins, elle doit non seulement les frayer, mais encore les attester par des signaux qui permettront à d'autres de les suivre. La méthode est ainsi chemin (*hodos*), mais chemin «au-travers» (*meta*), donc elle est cheminement contrôlé.

Tout comme le doute chez Descartes ou les «prolégomènes» chez Kant, la question critique du langage vise d'abord à écarter les faux chemins. Face aux mystères de la vie et de la mort, ceux-ci sont au nombre de trois. Il y a d'abord ceux qui, nés de l'hégélianisme et présents aujourd'hui autant dans les philosophies dialectiques qu'analytiques, ne mettent pas en question l'usage de la parole humaine, naturelle ou artificielle, comme si celui-ci, à lui seul, garantissait la vérité et nous préservait du bavardage; puis, en second lieu, il y a ceux qui, dûment validés par le savoir physique sur l'univers, n'auraient qu'à se voir transférés, ainsi que le pense le positivisme, au monde des phénomènes humains; il y a ceux qui, enfin, parce que les mystères nous parlent, mais parce qu'ils nous parlent une langue qui est la leur et non la nôtre, ne feraient que réduire cette langue originelle en l'imitant lyriquement et en abandonnant ainsi toute idée de contrôle.

Car s'il est vrai que les mystères nous parlent, il est vrai aussi qu'ils ne nous parlent pas dans notre langue d'êtres rationnels. Or notre pouvoir de contrôle porte sur notre langage à nous, et sur lui seul. Le philosophe a donc (et tel est le

renversement sémantique engendré par la question critique du langage) à plier son propre langage en fonction de celui, intangible et intraduisible, que nous tiennent les mystères. Ainsi problématiser, pour le philosophe, ce n'est pas «traduire» le mystère en problème (car il n'a à disposition aucun dictionnaire pour ce faire), mais c'est *inventer*: inventer un langage qui soit le sien, et qu'il s'entende à maîtriser, mais dont les significations propres entrent dans une relation (thématisée!) avec le sens originel des mystères.

Tel est le chemin ouvert à la philosophie de demain, et ouvert, entre autres, par Heidegger (à cette limite près que ce dernier a toujours refusé de thématiquer la relation entre le langage du philosophe et l'*Ursprache*). Tel est aussi un chemin qui s'ouvre à la théologie, plus précisément à la *dogmatique*. Car si Dieu nous parle, c'est dans sa langue à lui; rien ne servirait dès lors de répéter cette parole sans l'enserrer dans notre propre langue, rien ne servirait non plus de la défigurer en l'enfermant exclusivement dans les pouvoirs de notre langage. Et surtout, rien ne sert d'ignorer, dans le discours théologique, la distinction entre ce que Dieu dit, et ce que nous lui faisons dire.

Ainsi la question critique du langage (et le renversement sémantique qui le suit) sont-ils prolégomènes autant à la théologie comme discipline qu'à la philosophie comme discipline. Car toutes deux ont bien pour tâche commune de transformer les mystères en problèmes.

* * *

Qu'est-ce donc qu'un philosophe? J'ai posé la question, il y a longtemps, à un philosophe plus âgé que moi (c'était Hans Barth). Il réfléchit quelques minutes, puis me dit: «Je pense que c'est, que cela a toujours été, un *Aufklärer*». La réponse, à vrai dire, peut paraître banale; elle sonna à mes oreilles nimbée de mystère. Car il ne faudrait pas croire, si j'ai dit plus haut que le philosophe transforme les mystères en problèmes, que c'est en cela seulement que consiste son acte propre d'*Aufklärer*: ce serait limiter ce terme au seul sens qu'il a pris dans le «siècle des lumières», et l'entendre comme un synonyme de l'effort rationnel et rationnel seulement.

Car si le philosophe est un *Aufklärer*, c'est aussi (et surtout) parce qu'il révèle le mystère là où la conscience commune ne voit que fait banal. J'ai vu des sites grecs, et même une simple forêt, je les ai vus — et *sus* par contemplation — habités des dieux: le dieu était en eux. Ce n'est pas mon œil qui a créé le mystère, mais il n'y aurait pas eu ce mystère sans le regard qui porte sur lui. Le philosophe, ainsi, fait apparaître le mystère; et c'est pourquoi il dérange la vie ordinaire des gens. De Socrate à Nietzsche, le philosophe fauteur de trouble social est une constante de l'hagiographie philosophique.

Je crois que le philosophe est un *Aufklärer* qui révèle le mystère parce que son regard (naïf) découvre le nouveau derrière ce qui passe pour le plus banal;

telle est en effet la force de l'étonnement et de l'admiration, vertus hautement philosophiques dès Platon et Aristote, en passant par Schopenhauer.

Le «nouveau», dis-je: encore faut-il s'entendre. Il y a des nouveautés factuelles, qui sont pour la plupart (mais pas toujours) des arrangements de l'ancien. Mais il y a aussi les nouveautés radicales, qui du reste sont rarement concentrées en un seul fait: telle la naissance de l'algèbre, ou celle de la symphonie classique. Hegel a fort bien marqué la différence entre la vraie et la fausse nouveauté: l'originalité fausse, dit-il, procède par démarcage face à l'ancien, et la vraie incarne une idée dans un contenu. La première procède du clonage, la seconde seule est vraie naissance — celle-là que Whitehead appelait «émergence» et que vénérait Bergson. Le critère de l'émergence, c'est l'imprévisibilité, c'est aussi la différence qualitative absolue (malgré les similitudes relatives: comparez ainsi, à même langage, Telemann et Bach); et c'est enfin et surtout l'irréductibilité du nouveau à un état de fait antérieur censé l'engendrer causalement.

Le nouveau, c'est ainsi le résultat d'une création, par opposition aux résultats d'une simple production. Le nouveau, c'est le monde comme fruit de la création — là où le soleil est nouveau chaque jour (Héraclite). Et c'est le monde, aussi, des êtres créés par les hommes: nouveaux-nés, ou symphonies.

Ainsi le philosophe ne fait-il pas, comme l'auteur du *Sapeur Camembert*, du neuf avec du vieux, mais il lit le nouveau dans l'ancien. Il renouvelle. Sa vertu originelle, qui est à la source de son étonnement et de son admiration, c'est la fraîcheur: fraîcheur devant les choses du monde, fraîcheur devant les êtres qui habitent le monde. Exprimée en langage théologique, cette qualité du philosophe est de lire le miracle là où le Philistin ne voit que le commun. Car loin que le miracle soit une entorse au devenir naturel, il est la présence réelle, que cette *Aufklärung* philosophique dévoile, du dieu caché en chaque chose, en chaque événement de la vie.

Les enfants, disais-je, comme les symphonies, sont des miracles. L'enfant, ce n'est pas tellement celui que je vois jouer: c'est celui que j'ai été. Et tout comme il y a illusion à s'imaginer assister à ses propres obsèques, de même je ne puis plus jamais être l'enfant que j'ai été. Le miracle des miracles, c'est donc l'existence humaine, mais à condition qu'on la prenne entourée de ses deux bouts mystérieux: naissance et mort. L'eschatologie, c'est-à-dire la prise en charge par le philosophe des deux bouts (*ta eschata*) qui entourent la vie humaine, est condition nécessaire pour son travail de philosophe; nos philosophes contemporains, à de rares exceptions près (Adorno!), ont perdu tout sens pour l'eschatologie existentielle.

* * *

A quoi sert un philosophe?

Ma réponse est à deux temps: à l'enseignement et à la recherche. Si le philosophe était seul sur la terre, il se satisferait de son intuition, sans connaissance proprement dite: état édénique. Mais Adam eut des enfants: pour faire «passer» en eux son intuition, il eut besoin de leur enseigner les moyens de la rechercher. La recherche est donc subordonnée à l'enseignement: on enseigne pour aider l'autre à chercher, et si on cherche, c'est pour mieux enseigner la recherche.

L'enseignement: qu'on m'entende bien; il ne s'agit pas de cette seule fonction, universitaire ou non, qui porte ce nom. Il s'agit aussi d'elle (tellement défigurée aujourd'hui par de pseudo-sciences, et combien plus encore par la scolarisation), mais pas uniquement d'elle. En d'autres termes tout philosophe est aussi pédagogue, Platon le savait et même l'Université (allemande, il est vrai, et du siècle dernier) a conjoint dans la même chaire philosophie et pédagogie. Enseigner, au sens large, c'est s'adresser à autrui. Par conséquent la seconde des tâches du philosophe («s'entendre» à transformer les mystères en problèmes) revient à intensifier autant la connaissance (recherche d'un meilleur savoir) que la transmission de la connaissance (enseigner); car le but final, c'est de ne pas perdre, ni de faire perdre, le sens mystérieux des êtres qui peuplent l'univers — en un mot, de conserver et faire conserver le sens de la transcendance ou, ce qui revient au même, le sens des valeurs.

Il en va de même, à certains égards, en théologie. Le but de toute théologie, c'est que nul ne cesse d'entendre la voix de Dieu. Mais la voix de Dieu est mystérieuse; comme disent les théologiens, si Dieu se révèle, c'est avec son *incognito*, et il révèle son *incognito* même, demeurant caché — et révélé en même temps (d'où le mystère). La théologie cherche alors à transformer ce mystère en problème. Mais le savoir auquel elle prétend, par les voies de la connaissance (et sous la condition du renversement sémantique), est à double face: il satisfait (quoique partiellement) le désir cognitif de l'homme, et surtout il engage chacun à rechercher la vérité. Telle est, à mes yeux, la leçon impérissable de saint Anselme: il veut savoir *que* Dieu est, mais s'il le veut ainsi savoir, c'est pour mieux engager chacun à rechercher *quel* Il est. Certes la dogmatique chrétienne n'est pas une pure apologétique, et une bonne apologétique ne fait pas encore de la bonne dogmatique; toutefois la théologie ne peut pas éliminer l'une au profit de l'autre: elle cherche Dieu, et enseigne à autrui la recherche de Dieu.

Le philosophe Kant avait donc raison: on n'enseigne jamais (*lehren*) la philosophie, on ne peut qu'apprendre (*lernen*) à l'autre à philosopher (*philosophieren*).

Et il y a trois moyens privilégiés pour cela (tous trois, en réalité, légués par Socrate).

Le premier est l'*embarras* qui fait surgir le problème ou le mystère là où il semblait y avoir solution. Car ce sont les solutions (je veux dire: leur dog-

matisme inhérent) qui condamnent le philosophe en lui faisant abandonner tout sens critique. L'embarras est à deux étages: il fait d'abord surgir le problème là où il y avait solution donnée; il est donc moteur interne de la recherche. Mais il fait surgir également, derrière la problématique, la source mystérieuse que le problème a thématisée; en quoi l'embarras est moteur externe de la recherche. Si donc, comme le dit Platon, la philosophie est le dialogue secret de l'âme avec elle-même, l'embarras, qui met en question chaque phrase de ce dialogue, est éminemment au service du philosophe dans sa quête de la vérité.

Le second moyen est l'*ironie*. Je la prendrai ici moins dans son sens socratique (action d'interroger en feignant l'ignorance) que dans son sens romantique, où elle s'appelle souvent «humour». Le romantisme allemand en effet a bien connu cette différence entre mystère et problème. Pour lui, les mystères se disent, alors que nous disons les problèmes. D'où un embarras (objectif) du langage humain, qui en même temps dit ce qu'il a à dire et ne dit pas ce qui serait à dire. Est donc ironique la phrase qui, en une fois, se rapporte thématiquement à un objet (posé problématiquement), et indirectement, *per viam negationis*, à une réalité indicible et mystérieuse, qui pourtant est seule à donner son sens à cet objet. L'ironie crée ainsi une distance entre le «vrai» qui se dit mais ne se laisse pas dire, et le «vrai» que nous disons mais qui n'est pas «vrai» au sens premier. (Toute la critique de la dialectique par Adorno repose sur cette dualité proprement ironique; c'est aussi qu'elle est d'origine vétéro-testamentaire: Dieu est grand, disent les hommes, mais quand cette grandeur se dit, c'est au travers d'un «murmure» [Elie]).

Le dernier moyen est celui que Socrate appelait la *maïeutique*. Ce n'est pas du tout que la vérité soit en chacun de nous comme un embryon préformé, que le philosophe, tel un obstétricien, se contenterait de faire accoucher. Car si la vérité doit être cherchée, c'est par celui qui entend la chercher, non par un autre que lui. «Accouche-toi toi-même», pourrait-on dire en parodiant le mot de Socrate.

Oui, mais accoucher de quoi? De la vérité? Non; mais de la recherche de la vérité, ou si l'on veut de l'amour de la sagesse, c'est-à-dire en même temps des problèmes que pose la réalité et des mystères dont elle témoigne. Accoucher, donc, de l'embarras même qui est notre condition, c'est-à-dire enfin de notre situation de philosophe (et à cet égard tout homme est philosophe), pris en tension entre le langage de l'Etre (ou la voix de Dieu) et nos pouvoirs humains d'exercer ce langage (ou nos paroles sur Dieu).

Ainsi l'esprit maïeutique couvre-t-il ensemble et l'ironie et l'embarras.

* * *

Qu'est-ce finalement qu'un philosophe?

Au fond je ne peux pas le dire. Car le disant, j'inclinerais autrui à confondre ce que je dis et ce dont je parle, ce que je suis comme acteur philosophique et ce

à quoi je rends témoignage. C'est pourquoi la tâche du philosophe de demain (et aussi du théologien de demain) est-elle de mesurer, pour le moins d'arpenter cette discrépance. Et de le faire en partant non pas des pouvoirs de notre langage, mais de la relation entre ce qui serait à dire (et que nul ne peut vraiment dire) et ce qui peut être dit: relation dont il s'agit d'inverser la direction (le fameux renversement sémantique!) afin que le philosophe use du pouvoir de sa pensée en l'exerçant non pas sur la réalité, mais sur son propre langage. Et alors, peut-être, les réalités seront-elles sauvées dans la mesure où nous apprendrons à ne plus les malmener.

J'entends déjà les objections: cette réalité dont vous parlez, quelle est-elle? La vérité que vous dites chercher, qu'est-ce que c'est? (*Quid sit veritas*, demandait déjà Ponce Pilate).

Et alors le philosophe se sent une fois de plus pris au piège. D'abord on lui demande de répondre à des questions. Or j'ai dit que le philosophe transforme les mystères en problèmes; il ne répond donc pas aux questions, ou plutôt, le rapport entre question et réponse demeure pour lui toujours problématique. C'est le savant qui répond aux questions; or la philosophie n'est pas une science, surtout pas une science humaine. Serait-ce à dire que le philosophe abdique toute forme de savoir? Non pas. Mais il ne cesse de chercher le savoir, là où d'autres que lui pensent le trouver — ou l'avoir trouvé. Or tout savoir, même ailleurs qu'en philosophie, demeure toujours, au moins à long terme, problématique.

Secondement, quand on me demande de définir la vérité ou la réalité, on me demande l'impossible, à savoir de commencer par une phrase sur la chose au lieu de commencer par la chose pour apprendre à mieux parler d'elle. Il faut d'abord écouter la symphonie avant d'en parler. Est-ce là du mysticisme? Non: le mysticisme évacue la connaissance vraie ainsi que le juste langage. Serait-ce du gnosticisme? Pas non plus: car ce dernier monte à l'assaut de l'ineffable en prenant appui sur nos pouvoirs humains de connaître; or ici je demande que le philosophe descende de l'Etre vers la connaissance et passe de l'intuition du mystère (contemplé, spéculé ou théorisé) au juste langage qui problématise, et qui, ce faisant (et sous certaines conditions), fera peut-être passer, et conservera, dans les significations du langage, le sens même de l'Etre.

La tâche du philosophe n'est donc pas de répondre aux questions; elle est d'éveiller les consciences pour que chacun, posant des questions, problématise les réponses en témoignant ainsi du mystère de l'Etre. Toute conscience en effet colle au monde, mais en décolle chaque fois qu'elle se réfléchit elle-même. Elle aussi vit donc dans une discrépance, insurmontable sauf peut-être par la mort. En attendant cette discrépance demeure son lieu vital. A faire comme si celle-ci n'était pas contraignante, la philosophie se condamne elle-même.

