

Pourquoi la philosophie?

[Conférence de Thomas De Koninck dans le cadre de la Journée mondiale de la philosophie, Université Laval, 15/11/12]

Chercher à savoir si l'on doit, ou non, faire de la philosophie, c'est déjà philosopher. On est vite obligé de constater en effet qu'argumenter contre la philosophie, c'est philosopher au sens le plus propre du terme, comme l'a fait observer très tôt Aristote. Car vous argumentez et vous prétendez dès lors à quelque vérité. Vous énoncez alors une opinion, après examen et considération, si sommairement que ce soit en certains cas, et vous prétendez à des vues plus justes, qui vous autorisent à déclarer les vues opposées fausses. Vous partagez dès lors avec votre opposant au moins un trait commun, le plus vital du reste, à savoir le recours à la vérité touchant vos propres énoncés et positions. Pourquoi argumenter, si la vérité ne compte pas ? Celle ou celui qui prétendrait que rien n'a d'importance, en tout cas pas de valeur morale ou de vérité, doit forcément se réclamer d'une instance qui le dépasse. «Rien n'est vrai», «tout est faux», «tout est relatif», sont autant d'affirmations absolues qui s'incluent elles-mêmes et s'autodétruisent. Nos visions, quelles qu'elles soient, présupposent un horizon au sein duquel la connaissance et l'action sont possibles. C'est cette recherche d'une visée plus juste, d'une prise de conscience plus claire du tout, que trahissent même nos contradictions (les combattants partagent forcément un but commun). On retrouve là sans doute le sens originel du dialogue et de la «dialectique» comme devant conduire à la *sophia* («sagesse»).

Il s'ensuit que «dans tous les cas il faut philosopher» (Aristote)¹. «Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher», ira jusqu'à dire Pascal².

Bref, on ne peut pas ne pas faire de la philosophie, si indigente soit-elle parfois. Mais à supposer qu'elle ne soit pas indigente, à quoi peut-elle servir au juste, spécialement dans le monde actuel? Telle est la question que je pose à présent. Nous

verrons que la philosophie authentique est en réalité de plus en plus indispensable et que les tâches qu'elle est appelée à honorer sont immenses.

Mon exposé se découpera en six étapes.

1/ L'éveil

Il nous faut réentendre à neuf, en premier lieu, la grande voix de Socrate déclarant aux Athéniens qu'«une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue» et que s'ils s'impatientent «comme des gens endormis qu'on réveille» et le mettent à mort, ils risquent de passer leur vie à dormir, à moins qu'il ne leur soit donné quelqu'un d'autre qui, comme lui, ne cessera de les réveiller³.

Héraclite reprochait déjà à la plupart des humains de dormir en plein jour, alors même qu'ils semblent éveillés. «Ce qu'ils font éveillés leur échappe [déclare le fragment 1], tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant» (DK 22 B 1). Le fragment 89 ajoute la précision suivante: «Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier» (DK 22 B 89). Marcel Conche commente excellemment: «Les rêves, individuels ou collectifs, nous tiennent enfermés dans des mondes particuliers, effets du sommeil (au propre et au figuré), dans l'ignorance du vrai monde, "le même pour tous" [...]. Le rêveur tombe, en particulier, dans l'inconscience à l'égard de lui-même: il rêve dans l'oubli de lui-même, et, tout en étant vivant, il est comme mort puisqu'il n'est pas le sujet de sa vie»⁴.

En sa propre exhortation à la philosophie, le *Protreptique*, Aristote devait faire valoir que la folie, le sommeil et la mort sont les trois contraires de la vie et de la philosophie à la fois, car «c'est celui qui est éveillé qui vit véritablement (*alêthôs*) et au sens propre» (fragment 14, Ross). (Ce thème de l'éveil est central également dans les sagesses orientales. «Bodhi» signifie «éveil», et «Bouddha» «l'Éveillé». Le non-réveil et l'ignorance vont de pair. Mâyâ, qui signifie littéralement «illusion, tromperie, apparence», est un principe universel de la philosophie du Vedânta.) Rémi Brague résume avec bonheur l'argument qu'en tire Aristote: «Si l'éveil est la forme supérieure de la vie, et si être éveillé consiste à être la plupart du temps dans le vrai (101 D), la vie

sera souverainement elle-même lorsqu'elle sera au plus haut point éveillée dans le savoir scientifique. Nous pouvons donc dire que le philosophe est le vivant le plus authentiquement vivant»⁵.

Personne ne souhaiterait vraiment dormir tout le temps. Personne ne souhaiterait non plus se trouver constamment hors de son bon sens, dément ou sot. Peu sans doute, aussi bien, souhaiteraient, au moins consciemment, être ce «mort-vivant» dont parlait Einstein: «J'éprouve l'émotion la plus forte devant le mystère de la vie. Ce sentiment fonde le beau et le vrai, il suscite l'art et la science. Si quelqu'un ne connaît pas cette sensation ou ne peut plus ressentir étonnement ou surprise, il est un mort-vivant et ses yeux sont désormais aveugles».⁶

Il faut cependant, pour sortir de cette torpeur, un choc, un défi, comme par exemple la prise de conscience personnelle, concrète, de l'imminence de la mort, -- pour les êtres qui nous sont chers comme pour nous-mêmes, -- ou encore l'expérience de l'amour, qui transfigure du tout au tout le regard humain sur le monde et la vie. Il faut, en un mot, une forme ou l'autre d'étonnement, la découverte de notre ignorance face à quantité de questions pourtant vitales entre toutes souvent, jointe au fort désir d'en sortir.

Même l'immédiat s'avère transparent pour les yeux sachant interroger. Les choses perdent alors l'aspect ordinaire que leur prêtent la familiarité et ce «très grand vice, le vice de la banalité» (Baudelaire). «Le point le plus élevé que l'homme puisse atteindre, constatait Goethe en ses *Conversations avec Eckermann*, est l'étonnement (*das Erstaunen*). Lorsque le phénomène originaire (*das Urphänomen*) suscite en lui l'étonnement, il doit s'estimer heureux; rien de plus grand ne peut lui être concédé, il ne saurait chercher au-delà». «J'existe pour m'étonner» (*Zum Erstaunen bin ich da*), conclut même son poème *Parabase*⁷.

Un grand philosophe contemporain, Ludwig Wittgenstein, écrivait, aussi bien: «Les aspects des choses les plus importants pour nous sont cachés en vertu de leur simplicité et de leur familiarité. (On est incapable de remarquer quelque chose, parce qu'on l'a toujours sous les yeux.) Les véritables fondements de sa recherche ne frappent pas du tout l'être humain. À moins que *ce fait-là* ne l'ait une fois frappé. Et cela signifie:

nous manquons d'être frappés par ce qui, une fois vu, est le plus frappant et le plus puissant»⁸.

L'idée suggérée est donc que l'être humain n'est pas dans la réalité, n'a pas proprement vécu sa vie, sa liberté, tant qu'il ne s'est interrogé, étonné, émerveillé — ou éveillé tout simplement: c'est la même chose. Mais éveillé au juste à quoi? Le mot même de philosophie suggère d'emblée un début de réponse à tout le moins – ce mot grec *philosophia*, que nous transcrivons tel quel dans nos langues modernes – puisqu'il signifie *amour* d'abord, mais en spécifiant «de la sagesse», c'est-à-dire «des questions ultimes».

La différence entre le sophiste et le philosophe est dès lors démarquée. La figure de Socrate s'inscrit radicalement en faux contre les sophistes sur ces deux plans – de l'amour et de la sagesse. C'est clair au début du *Phèdre* de Platon. Il ne faut pas aimer, disent les sophistes, car l'amour rend vulnérable, fait souffrir etc. Et c'est d'autre part le succès immédiat qu'il faut viser – la «sagesse» c'est trop «long», trop «exigeant». Socrate, en revanche, cherche inlassablement à comprendre, cherche le sens de la vie, et il aime passionnément cette recherche. La philosophie est un *erôs* dira même le *Banquet* de Platon, à savoir un amour passionné de la sagesse, où sont engagées, en somme, les deux dimensions de l'être humain qui définissent avant tout sa dignité particulière, l'intelligence et l'affectivité.

«Des questions ultimes», avons-nous dit. Or aussitôt qu'on dit «ultime», on fait intervenir l'idée de «totalité». Marcel Conche l'a fort bien marqué, à nouveau, de nos jours : « La philosophie, comme métaphysique, a affaire au Tout de la réalité. Or, le Tout est ce à quoi la science ne peut avoir affaire : elle ne connaît que telle ou telle classe de corps ou de phénomènes, des domaines partiels »⁹.

«Quelque chose n'est su – et même ressenti – comme *borne*, manque, que pour autant que l'on est en même temps *au-delà* de lui», constatait Hegel. «Ce n'est, par suite, ajoute-t-il, que de l'inconscience que de ne pas discerner que précisément la désignation de quelque chose comme quelque chose de fini ou de borné contient la preuve de la présence *effective* de l'infini, du non-borné, que le savoir d'une limite ne peut être que

dans la mesure où l'illimité est *de ce côté-ci* dans la conscience»¹⁰. Se moquer de soi-même philosophant, se moquer des limites de la raison, comme le faisait Pascal (mais aussi Molière), n'est possible qu'à la condition de les dépasser. Or cela n'est possible à l'esprit humain qu'en raison de son infinité, de sa capacité illimitée de dépassement de soi, de sa manifeste transcendance. Une œuvre comme celle de Molière n'est pas seulement pleine d'esprit ou spirituelle au sens où peut l'être un mot d'esprit. Elle témoigne de la présence effective de cet esprit infini en chacune et chacun de nous, lorsque nous rions tous de concert avec Molière se moquant de philosophes. Dans la préface au *Tartuffe*, Molière dit très clairement que c'est la philosophie détournée de son emploi qui est sa cible. Se moquer de la philosophie est donc en réalité la défendre contre ses contrefaçons, car elle est, écrit-il, «un présent du ciel». Remarquable de profondeur demeure la *Lettre sur la comédie de l'Imposteur* – dont il semble bien être l'auteur -- qui fait admirablement ressortir la signification à la fois éthique et esthétique de son œuvre à ses propres yeux, et du ridicule comme «une des plus sublimes matières de la véritable morale»¹¹.

Héraclite, pour revenir à lui, aimait insister que ce qu'il avait trouvé, «tous peuvent le trouver en eux-mêmes (DK 22 B 116), car «je me suis cherché moi-même» (DK 22 B 101). Plutarque, de qui nous tenons ce dernier fragment, associe ce propos à la maxime delphique *gnôthi sauton*, «connais-toi-toi-même», qui a donné lieu à la question socratique «qu'est-ce que l'être humain?», considérée par Platon comme la question même de la philosophie (*Théétète*, 174 b). Selon le corpus hippocratique, elle est aussi «la question primordiale de la médecine»; on y lit en effet qu'«il n'est pas possible de savoir la médecine, quand on ne sait pas ce qu'est l'homme»¹².

2/Le principe moral par excellence : l'indignation

Cela étant, je crois qu'il ne faut pas craindre de relever, d'autre part, le rôle majeur de l'indignation, du sentiment de révolte devant l'injustice, en lequel il importe de reconnaître le principe moral par excellence. Albert Camus a pressenti l'essentiel en parlant d'«étonnement angoissé» et en prédisant : «L'indignation sera de tous les temps. Nous le savons maintenant»¹³. Le sentiment d'indignation précède en effet le concept de

dignité et marque l'éclosion de la conscience morale. On reconnaît d'abord la dignité humaine à partir du seul *pathos* de l'indignation. Est indigne, *anaxios*, ce qui détruit ce qui est digne, *axios*. Comme le résume excellemment Éric Fiat, «*un homme qui se conduit mal est indigne de sa dignité, voilà tout. [...] Mais précisément, si nous jugeons sa conduite indigne, c'est à l'aune de cette dignité ontologique que nous lui conférons*»¹⁴.

L'ardeur du sentiment devant l'injustice faite à la dignité humaine précipite la formation de la conscience. «On ne trouve ces raisons que parce que cela choque», remarquait Pascal avec justesse. Le sentiment «agit en un instant et est toujours prêt à agir», ajoutait-il¹⁵, retrouvant en quelque sorte l'intuition de Platon sur l'éclair de l'instantané, *to exaiphnes* (cf. Platon, *Parménide*, 156 d-e), l'instant où tout se retourne et où tout se renoue, que de grands néoplatoniciens (notamment Proclus) ont interprété comme le propre de l'âme. Le rappel soudain du bien dans l'indignation, lorsque nous sommes confrontés à une injustice, jaillit comme un éclair qui illumine.

Si la recherche de la vérité s'amorce dans l'étonnement, celle de la justice obéit ainsi à l'ébranlement de l'indignation. On peut discerner en somme deux modalités de l'*exaiphnés*, de l'instantané dans l'âme. Oui, la philosophie est un éveil, comme l'ont si bien vu Héraclite et Socrate pour commencer, mais sous deux formes, l'étonnement et l'indignation, cette dernière pouvant être décrite comme l'épreuve du bien, où l'on s'indigne, en somme, que le bien ne soit pas. Un nouveau commencement s'instaure dès lors, celui de l'éthique et du politique. Cela sautera aux yeux chez Platon, bouleversé d'indignation devant la mise à mort par la démocratie athénienne du plus juste des hommes, Socrate, ainsi que l'atteste la *Septième Lettre*.

3/ Le langage

J'ai parlé dans un premier temps de tout et de totalité. Or, comme l'a fait observer Gadamer, il y a justement une « anticipation du tout, qui précède déjà et englobe toutes les schématisations particulières de la science. C'est le langage dans lequel nous grandissons, nous parlons et nous nous entendons les uns avec les autres, en agissant sur nous-mêmes et sur notre monde ». Le langage « en tant que gage d'un rapport inéluctable au tout de notre être-dans-le-monde ». Le jargon « ne communique plus avec le parler »,

il « exerce une fonction d'exclusion ». Le langage est ce « champ universel de notre connaissance humaine et de notre exercice de la raison » et ce « cadre immense qui contient à chaque instant la somme de notre expérience humaine vivante et de l'expérience des sciences »¹⁶.

Supposons d'ailleurs que vous soyez en désaccord avec les opinions que je viens d'exprimer ou de citer. Comment pourriez vous marquer votre désaccord autrement que par des mots? Certes vous pourriez me couvrir d'invectives, voire m'assommer ou me supprimer tout court, mais ce serait en réalité avouer un manque d'arguments véritables et donc votre défaite. Ce serait me donner raison.

Deux importantes remarques s'imposent ici.

A) Il faut noter, pour commencer, que votre argumentation et la mienne – ou celle de qui que ce soit – s'énoncent invariablement en des mots. Ce ne peut pas être en symboles mathématiques; ce ne peut l'être qu'en langue ordinaire. Si inadéquat qu'on puisse juger le discours humain pour rendre compte d'opinions «scientifiques» ou «techniques» hautement spécialisées, il n'empêche que, même en pareils cas, il n'existe pas au bout du compte d'autres moyens de communiquer ses pensées. Il arrive qu'on parle, de façon métaphorique, du «langage de la science». Le type de discours auquel ont recours les mathématiques et la physique, ainsi que les sciences qui se modèlent sur elles, est constitué de signes et de symboles, et les mots sont aussi des signes. Mais l'analogie s'arrête là, car les mots et les symboles mathématiques diffèrent du tout au tout.

La question de savoir comment et pourquoi est capitale. Mais quelle qu'en soit l'explication, il reste qu'en dernière instance seuls les mots sont à la hauteur. La science «prend racine dans la conversation», écrivait Heisenberg, qui convenait avec Niels Bohr que «si nous voulons dire quoi que ce soit sur la nature – et quoi d'autre la science tente-t-elle de faire? – il nous faut, d'une manière ou d'une autre, passer du langage mathématique au langage de tous les jours»¹⁷. Or si cela est vrai même du langage relatif à la nature, combien plus encore lorsque les humains s'occupent d'eux-mêmes et de leur monde. On doit à Iris Murdoch d'excellents propos, à ce sujet, qui méritent ici une citation complète :

«Les mots sont les symboles les plus subtils que nous possédions et notre tissu humain en dépend. Le caractère vivant et radical du langage est quelque chose que nous oublions à nos périls. Il est tout à fait trompeur de parler, par exemple, de “deux cultures”, l’une qui serait littéraire-humaine et l’autre scientifique, comme si les deux pouvaient jouir d’un égal statut. Il n’existe qu’une culture, dont la science, si intéressante et si dangereuse, est maintenant une partie importante. Cependant, l’aspect le plus essentiel et fondamental de la culture est l’étude de la littérature, puisqu’on éduque ainsi à se représenter et à comprendre les situations humaines. Nous sommes des hommes et nous sommes des agents moraux avant d’être des savants, et la place de la science dans la vie humaine doit être discutée en des *mots*. C’est pourquoi c’est et ce sera toujours plus important de connaître Shakespeare que de connaître quelque savant que ce soit; et s’il est un “Shakespeare de la science” son nom est Aristote»¹⁸.

B/ La seconde remarque nous conduit au cœur de notre humaine condition, que décrit bien le mot «communication». Le désaccord et l’argumentation que j’ai supposés entre nous font également ressortir cet autre aspect on ne peut plus essentiel. Car ils ne sont possibles et utiles que dans le cadre d’une confiance réciproque. Il est évident que, sans cette dernière, il ne saurait y avoir de liberté. Dans la mesure où elles sont libres, nos sociétés reposent sur la confiance. Et cependant, de façon tout aussi évidente, un monde qui ne croit pas à la parole humaine est un monde où la confiance n’est plus possible. Car les relations humaines se fondent en premier lieu sur la parole.

Or nous voilà de nouveau confrontés à une forme élevée de vérité, que nous n’apprécions peut-être pas toujours à sa juste valeur. Nous serons mieux à même d’en apprécier la qualité spéciale, si nous la comparons à la sorte de vérité qui appartient au champ de l’expérimentation «scientifique». Cette dernière s’applique à des objets. Cependant une autre personne, en tant que personne, ne peut jamais être réduite au statut d’objet. Nous ne pouvons connaître cette autre personne – encore une fois, en tant que personne – que dans la mesure où elle veut bien se révéler à nous par la parole. Tant et si bien qu’en dernière analyse nous devons compter sur sa parole pour la connaître. Le témoignage de la parole s’avère ainsi, à ce niveau plus élevé, le moyen par excellence de

communication entre des personnes. L'amour même que me porterait autrui, je le découvre principalement par l'affirmation qu'il ou elle énonce. La question devient alors : puis-je faire confiance à cette parole d'amour ? D'autres signes certes la corroborent ou la démentent. Et pourtant, pourquoi nous importe-t-il tant de demander «m'aimes-tu?» et d'entendre en réponse «Je t'aime» ?

À vrai dire, le témoignage est le point de départ de toute connaissance d'ordre moral. Il n'est pas que la connaissance des autres qui repose sur le témoignage, mais c'est également en passant par lui que nous pouvons accéder aux réalités les plus élevées et les plus profondes.

On en a l'évidence dans l'une des formes les plus admirables de la communication humaine – l'enseignement. Non pas tant dans la distribution d'information, certes, ni non plus dans la transmission de connaissances scientifiques ou technologiques touchant le monde externe, où il suffit à ceux ou celles qui vous écoutent d'être capables de vérifier vos dires en faisant eux-mêmes les mêmes expériences ou à se faire la main en imitant votre geste pour tel art ou telle technique, puis à développer en le répétant l'habileté correspondante ; car en tous ces cas, une vérification externe d'une forme ou l'autre est possible.

Encore que de semblables activités aient droit à toute notre considération et qu'elles soient tout à fait essentielles, le genre de communication qu'elles impliquent est en effet moins étonnant que la sorte d'enseignement dont Socrate a offert, dans notre tradition, un modèle sans doute inégalé. J'entends l'art de provoquer la recherche personnelle et la découverte chez votre auditrice ou votre auditeur eux-mêmes -- où la seule vérification possible est dès lors interne, par l'intelligence seule, ou le cœur -- pour des questions de métaphysique ou de morale, par exemple. La vérification ne saurait alors être confiée aux sens ni à quelque appareil que ce soit, puisqu'en l'occurrence les réalités visées sont ou bien purement intelligibles (les mathématiques en donnent un premier aperçu) ou en tout cas accessibles à la seule expérience interne (ainsi la loi morale en moi, la voix de la conscience, du repentir, etc., comme l'a si vigoureusement marqué Kant). La seule voie du succès pour un enseignant, en pareils cas, est de parvenir à

éveiller l'esprit des auditeurs à la conscience de quelque chose au plus profond d'eux-mêmes. La similitude de Socrate demeure la meilleure : l'enseignant se compare alors à une sage-femme, qui doit se contenter d'aider à porter au jour l'enfant qui a été conçu par la personne même qu'elle assiste. Il reste que le pouvoir dont jouit la parole humaine d'atteindre jusqu'aux profondeurs l'esprit d'autrui et d'y révéler des vérités qui gisaient là dormantes, informes, sans examen – et qui auraient bien pu y demeurer inconnues jusqu'à sa mort – voilà qui devrait chaque fois nous émerveiller au plus haut degré.

4/ Pertinence de l'interrogation philosophique

Combien de problèmes contemporains contiennent des appels à une réflexion de fond, combien de questions d'ordre philosophique nous pressent de toute part.

Quoi de plus faux, et néfaste, qu'une vue parcellaire, abstraite par conséquent, de la vie et de l'être, de l'être humain en particulier, qui se fait réductrice. Si merveilleuse qu'elle puisse se révéler en elle-même, dès qu'elle s'isole et se porte à l'absolu, la vision du spécialiste, quel qu'il ou elle soit, s'entache d'erreur. Depuis Pythagore, des philosophes se sont reconnus la tâche de reconduire le regard vers la totalité, le tout concret, lieu de vérité et lieu inéluctable de décision. Nous retrouvons ici le thème de la totalité que j'évoquais il y a un instant.

Tout ce qui nous est possible sur le plan technique est-il souhaitable? Le développement technologique doit-il s'accompagner d'un sous-développement éthique? Qui planifie l'avenir de l'humanité et qui détermine les buts de celle-ci? L'expert? La question est : l'expert en quoi? À vrai dire, les possibilités actuelles de la techno-science donnent une urgence accrue et un relief nouveau à la question fondamentale: *qu'est-ce que l'être humain?* Rien de moins que l'aménagement par l'être humain de sa propre humanité en dépend.

Dès 1935, Edmund Husserl pouvait déclarer que la source de toutes nos détresses résidait dans l'unilatéralité naïve de la conception objectiviste ou psychophysique du monde, dans l'absurde réduction des sciences de l'esprit à ce modèle et de l'esprit lui-même à une réalité spatio-temporelle. On a perdu tout à fait de vue, marquait-il, le fait

que le terme de sciences de la nature (et de sciences en général) désigne une activité humaine, à savoir celle des savants qui y coopèrent. On n'a pas assez remarqué que la subjectivité qui crée la science n'a sa place légitime dans aucune science objective; le savant qui étudie la nature ne réalise pas clairement que le fondement permanent de son travail subjectif de pensée c'est l'environnement vital (*die Lebensumwelt*), à savoir le sujet, le savant lui-même, qui n'accède pas au rang de thème de réflexion. Même les psychologues n'ont pas accès à eux-mêmes et à leur *Lebensumwelt*; ils ne remarquent pas qu'ils se présupposent eux-mêmes. «Son objectivisme interdit absolument à la psychologie d'inclure dans son thème de réflexion l'âme, le moi qui agit et souffre, pris en son sens le plus propre et le plus essentiel». Aussi «le besoin d'une réforme de toute la psychologie moderne se fait il, selon Husserl, toujours plus pressant (*immer fühlbarer*)» (p. 91). Encore que le travail de la psychologie moderne n'ait pas été vain et qu'elle ait produit nombre de règles empiriques qui ont même une grande valeur pratique, «elle est aussi peu une psychologie effective que la statistique morale, avec ses connaissances non moins précieuses, n'est une science de la morale»¹⁹.

Comment les sciences humaines voient elles aujourd'hui une critique de cet ordre?
Et comment les voient les autres sciences?

5/ Nécessité de la philosophie

À moins d'en avoir une conception étriquée ou de manquer singulièrement de réalisme, il devrait sauter aux yeux que la philosophie est plus que jamais nécessaire. Car le défi est celui d'apprendre à penser toujours mieux, et ce qui est en jeu avant tout, c'est le jugement critique, qui, seul, rend autonome, libre.

Les problèmes de société et les problèmes politiques s'avèrent de plus en plus globaux, complexes au sens (étymologique) de tissés ensemble, cependant que le déploiement des connaissances va dans le sens opposé, suivant des labyrinthes toujours plus spécialisés, fragmentés, détachés du tout. Paradoxalement, de moins en moins de personnes sont préparées, par leur formation, à faire face à ces problèmes globaux. On sait pourtant ce que risque de donner au niveau collectif l'écoute exclusive d'un expert -- en économie, par exemple, mais quel que soit le domaine -- expert qu'on ne comprend

souvent du reste plus guère. En même temps les nouveaux pouvoirs de communication restructurent tant l'action politique que le monde de l'économie et de la science et façonnent la société selon de nouveaux modèles culturels. Leur impact sur la vie des personnes et des peuples, le libre afflux des mots et des images à l'échelle mondiale, transforment les relations humaines à tous les niveaux, et même la compréhension du monde, démontrant à neuf à quel point l'évolution des sociétés est déterminée par la culture d'abord, bien avant les modes de production ou les régimes politiques. On le voit, jamais une bonne formation générale n'a été aussi nécessaire, et à la base de celle-ci, la philosophie.

Toute démocratie dépend de la qualité de la formation des citoyens, de leur jugement, mais par conséquent aussi du langage et de la capacité de discerner, de détecter ce qui est démagogique, de tenir de véritables débats rationnels sans lesquels la démocratie périclite vite en son contraire. L'histoire l'a démontré d'innombrables fois : à proportion que la faculté d'expression, de communication, de penser dépérit dans une société, la violence croît. Cette violence prend notoirement au Québec la forme d'une violence faite à soi-même : le suicide. La démocratie véritable est extrêmement concrète et complexe, elle implique le dynamisme constant de recherches, de découvertes, de développements, de choix en vue du bien commun, qu'on s'efforce dès lors sans cesse de réaliser de manière pratique. Elle suppose une éducation aidant chacune et chacun à se forger, de façon critique, une culture philosophique propre. Seule une telle culture peut sauver l'expert de son expertise, le technicien de sa technique, les sociétés humaines de la montée de l'insignifiance. Faute de quoi risque fort de se réaliser cette terrible prédiction de Nietzsche : « Quelle ne sera pas la répugnance des générations futures quand elles auront à s'occuper de l'héritage de cette période où ce n'étaient pas les hommes vivants qui gouvernaient, mais des semblants d'hommes, interprètes de l'opinion »²⁰.

Comme je l'ai rappelé dès le début de cette conférence, tout être humain a une philosophie implicite, consciente ou point, certes souvent peu critique, mais qui commande sa vie entière. Les questions les plus «brûlantes» (Husserl) sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de la vie. Ces questions engagent la

totalité de l'expérience humaine. Or cette préoccupation est au cœur de la philosophie, ainsi que l'attestent les propos suivants de Wittgenstein, dont l'oeuvre paraît pourtant consacrée à d'autres questions: «What is the use of studying philosophy if all that it does for you is to enable you to talk with some plausibility about some abstruse questions of logic, etc., and if it does not improve your thinking about the important questions of everyday life [...]. You see, I know it's difficult to think well about 'certainty', 'probability', 'perception', etc. But it is, if possible, still more difficult to think, or try to think, really honestly about your life and other people's lives»²¹.

L'importance que l'on accorde à la démarche des sciences pures vient de ce qu'elle est la seule qui paraisse rendre possible un accord universel, en reposant sur une réduction préalable de l'expérience humaine à deux domaines, extrêmement limités l'un et l'autre : celui de la perception et celui du raisonnement formel. La décision méthodique de s'en tenir à leur double évidence implique la mise entre parenthèses de dimensions fondamentales de la vie humaine ainsi que d'immenses régions de l'expérience qui toutes doivent trouver à se dire, s'explicitier et se comprendre. Les arts, les lettres et la philosophie s'avèrent en cela indispensables.

L'implication réciproque de tous les problèmes au niveau planétaire et les effets de la techno-science sur la nature mettent chaque jour davantage en relief, par contraste, l'importance de l'humain. Il y a lieu de s'en réjouir s'ils suscitent leur pendant éthique, le lien de solidarité, le fait de tenir et de porter ensemble la responsabilité de l'humain comme tel. Cette personne-ci, chacune et chacun d'entre nous, est ce qu'il y a de plus complexe et de plus concret à la fois en ce monde. De là vient la difficulté de l'éthique et le défi majeur qu'elle pose à la philosophie.

L'éducation vise l'être humain concret, donc total. Dans le respect de tout ce qu'il est, dans le concret de la dignité égale de tous les humains, quels qu'ils soient. La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 a posé en principe «la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables», comme constituant «le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde». Une prise de conscience accrue de cette valeur

fournit un repère indispensable aujourd'hui dans la pluralité des cultures, parmi tant de morales différentes, permettant la convivialité, le vivre ensemble. La dignité humaine, rappelle la philosophie, signifie que chaque être humain est au-dessus de tout prix, unique au monde, devant être considéré comme une fin, et jamais réductible à un moyen – ainsi que l'affirmait si justement Kant -- avec toutes les conséquences pratiques que cela entraîne. Seule la philosophie peut, dans le contexte pluraliste actuel, pleinement assurer une telle prise de conscience et la porter à maturité.

On a d'autre part raison, me semble-t-il, d'insister aujourd'hui sur l'urgence d'éveiller plus que jamais à «la connaissance de la connaissance», c'est-à-dire à l'évaluation critique du savoir, permettant de mieux prévenir la part d'illusion qui aura été si considérable dans l'histoire, s'agissant de l'être humain lui-même ou de telle forme de savoir qu'on croyait définitive alors qu'elle ne l'était pas du tout. La connaissance de la connaissance, en premier lieu la connaissance de l'illusion, revient à savoir discerner, être critique, face aux vues simplètes qui se présentent comme autant d'absolus. On reconnaît là encore une des tâches les plus aisément identifiables de la philosophie.

En ce moment l'éducation publique s'aligne sur les besoins du marché de l'emploi. Cette approche d'apparence pratique ne l'est pas du tout, elle est largement illusoire. Se concentrer sur la technologie, par exemple, générera des diplômés obsolètes. Il saute aux yeux, en pleine révolution technologique, que cela signifie enseigner ce qui sera périmé dans cinq ou dix ans et qui ne fera par suite qu'accroître davantage encore les frustrations. Le problème n'est pas celui de créer des habiletés au sein d'une technologie galopante, mais bien plutôt d'enseigner à des étudiantes et des étudiants à penser et leur fournir les outils intellectuels qui les rendront aptes à réagir à la myriade de changements, y inclus de changements technologiques, auxquels ils auront à faire face dans les prochaines décennies.

John Saul a donc tout à fait raison, à mes yeux, de reprocher depuis longtemps aux universités de manquer à leur mission centrale, la mission humaniste, en se mettant à la remorque du marché, des corporatismes etc., au lieu d'apprendre à penser, à élever à l'universel, à la science au sens authentique du terme²². Opter de préférence pour les

techniques de pointe serait un pari stupide à une époque où l'on devrait enfin pressentir qu'elles seront périmées demain, comme votre ordinateur est en passe de l'être. Il y a un leadership à prendre pour corriger pareille aberration. La complexité croissante du monde dans lequel nous sommes exige une formation à la hauteur, une formation générale, mais pas en un sens vague – en un sens concret.

Les gouvernements doivent s'appliquer à redonner aux humains le «goût de l'avenir», selon l'expression de Tocqueville. En pareille perspective, le premier défi de l'éducation est de générer l'enthousiasme qui poussera les jeunes, les décideurs de demain, à progresser d'eux-mêmes vers de nouvelles quêtes de sens et de savoir et de nouvelles questions, en n'évitant pas les questions les plus brûlantes, à savoir les questions ultimes dont nous parlions, comme celle du sens de leur vie elle-même et de leur collectivité. Rien n'est plus nécessaire à cet égard encore, dans le présent contexte, que la philosophie.

6/ Conclusion

Comme j'ai eu l'occasion de le dire déjà, la philosophie ne sert à rien, en ce sens qu'elle ne *sert* rien de particulier. Elle est libre, voulue pour elle-même. Elle transforme tout mais elle est désirée pour elle-même, non pour la transformation. Un peu comme la recherche pure, comme la *theôria*. Mais aussi comme l'amitié désintéressée, la seule véritable amitié, dite de bienveillance, celle qui dure et qui donne sens à l'existence humaine. C'est bien, du reste, cette amitié-là que désigne le verbe *philein* («aimer») dans le mot *philosophie*.

À quoi sert la philosophie? À ce compte, à quoi sert la musique? Ou, sur un autre registre, à quoi sert la santé? Toutes servent l'être humain. La différence est qu'elles le servent *tout entier*. Et dans le cas de la philosophie, c'est la vie proprement humaine en toutes ses dimensions qui est servie.

Thomas De Koninck

Chaire «La philosophie dans le monde actuel», Université Laval

¹ Voir Aristote, *Protreptique*, fragment 2, in *Aristotelis Fragmenta Selecta*, W. D. Ross, Oxford, 1964 ; je citerai aussi *Aristotle's Protrepticus : An Attempt at Reconstruction*, by I. Düring, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1961 (la lettre D renvoie à cette édition). Cf. Sophie Van der Meeren *Exhortation à la philosophie. Le dossier grec. Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 93-99.

² *Pensées*, Brunschvicg, 4 ; Lafuma, 513.

³ Platon, *Apologie de Socrate*, respectivement 38 a et 30 e-31 a.

⁴ DK désigne l'édition classique des fragments des Présocratiques, qui sert de commune référence : Hermann Diels et Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952 (plusieurs réimpressions depuis). Je cite la traduction de Marcel Conche et ses excellents commentaires, dans Héraclite, *Fragments*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Épiméthée», 1986, p. 46, à propos du fragment 1 ; p. 365, à propos du fragment 26 ; cf. aussi p. 362 et p. 63-64.

⁵ Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 1988 (réédité en 2009 aux Éditions du Cerf avec la même pagination), p. 98 ; cf. p. 93-94 pour le fragment 14 ; je cite ici, avec de rares modifications, les traductions du *Protreptique* que propose Rémi Brague dans cette étude magistrale.

⁶ Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, trad. Maurice Solovine et Régis Hanrion, Paris, Flammarion, «Champs», 1979, p. 10 ;

⁷ Charles Baudelaire, *Salon de 1859*, in *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, 1980, p.753 ; Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Wiesbaden, Insel Verlag, 1955, Mittwoch, den 18 Februar 1829, p. 298 ; traduction légèrement modifiée de Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 225 ; J. W. Goethe, *Parabase*, in *Sämtliche Werke*, Band I, Artemis Verlag, DTV, Zürich, 1977, p. 516.

⁸ *Philosophische Untersuchungen Philosophical Investigations*, I, 129, 4th edition, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.

⁹ Marcel Conche, *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 118.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I- La science de la logique*, édition de 1830 et de 1827, Concept préliminaire, § 60, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, p. 321.

¹¹ Voir Patrick Dandrey, *Molière ou l'esthétique du ridicule*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 174 sq. Je reprends ici des propos que j'ai davantage développés en mon essai, *Humour et transcendance*, dans *Je pense, donc je ris. Humour et philosophie*, sous la direction de Normand Baillargeon et Christian Boissinot, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 225-240.

¹² Cf. Héraclite, *Fragments*, *op. cit.* p. 229, pour le commentaire et les références fournies par Marcel Conche.

¹³ Albert Camus, *Préface à «l'Espagne libre»*, *Actuelles I, Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, respectivement p. 1605 et 1607. Je m'inspire ici de l'excellente étude de Jean-François Mattéi, *De l'indignation*, Paris, La Table ronde, 2005.

¹⁴ Éric Fiat, *Grandeurs et misères des hommes. Petit traité de la dignité*, Paris, Larousse, 2010, p. 23. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁵ Pascal, *Pensées*, respectivement B 276; L983; et B 683; L. 565.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *La philosophie dans la société moderne*, in *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 8 ; p. 10-11 ; p. 11-12.

¹⁷ Werner Heisenberg, *Physics and Beyond*, New York, Harper & Row, 1971, p. xvii et 135.

¹⁸ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, London, Routledge and Kegan Paul, 1970, p. 34.

¹⁹ *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, traduction Paul Ricœur, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 83 sq.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, trad. H-A Baatsch, P. David, C. Heim, P. Lacoue-Labarthe, J-L Nancy, Paris, Gallimard, 1990, p.18.

²¹ Lettre de Wittgenstein à Norman Malcolm, citée dans *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, by Norman Malcolm, Oxford, 1958, p. 39.

²² Cf. John R. Saul, *La civilisation inconsciente*, trad. Sylvie Lamoine, Paris, Payot, 1997.