

Le philosophe et la société

GASTON BERGER
Université d'Aix-Marseille

En nous invitant à réfléchir sur les problèmes que posent les rapports du philosophe et de la cité, les organisateurs du Premier Congrès National de Philosophie ont montré qu'ils étaient attentifs à l'une des questions les plus débattues de notre époque, à l'une de celles aussi sur lesquelles il est le plus urgent de confronter les opinions et les théories. Et je ne puis m'empêcher d'évoquer ici les Journées philosophiques organisées à Mexico en Octobre 1947, lors de l'Assemblée générale de l'Unesco. Elles avaient été consacrées au même thème. J'ai eu l'honneur d'y prendre part, et il m'a été donné de constater combien, sur ce point, les idées peuvent différer, combien aussi se fait sentir le besoin d'une analyse qui précise les notions et permette d'apercevoir les véritables problèmes.

I

Dégagement

Le thème de la "Philosophie engagée" est un de ceux qui reviennent le plus souvent dans la littérature philosophique ou paraphilosophique d'aujourd'hui. On repousse comme "abstrait" ou comme "bourgeois" les sujets sur lesquels les philosophes ont médité pendant des siècles. On prétend leur substituer une réflexion directe sur les souffrances réelles et les difficultés concrètes des hommes de notre temps, qui permettrait d'y porter remède et non plus seulement de les "comprendre". Dans le passé et avec les meilleures intentions du monde, les philosophes se seraient faits les complices d'un certain ordre social. Ils auraient ainsi leur part de responsabilité dans l'orga-

nisation, puis dans le maintien de tout ce qui contribue à "mystifier" la conscience. La vraie tâche du philosophe consisterait au contraire à poser clairement, puis à résoudre les seuls problèmes véritables, à savoir les problèmes sociaux. Disons le mot: le philosophe, certains vont jusqu'à dire l'écrivain, devrait faire de la politique. S'y refuser serait trahir. La grandeur et la nouveauté de la philosophie contemporaine seraient alors de prendre conscience, pour la première fois, de la véritable tâche à accomplir. Loin de continuer dans le même sens l'effort de la pensée traditionnelle, elle en transformerait profondément à la fois l'objet et la nature.

Nous ne nous arrêterons pas à montrer ce qu'il y a d'inexact dans une telle prétention à l'originalité. Il serait facile de faire voir quelle place a occupée la réflexion sur la société dans la spéculation des philosophes, de Platon et d'Aristote à Bergson et à Maurice Blondel. Mais mon dessein n'est pas historique et je ne chercherai pas à critiquer de ce point de vue la faiblesse commune aux deux écoles qui nous demandent de nous pencher exclusivement sur les problèmes de la société humaine, je veux dire aux marxistes et aux existentialistes. Pour les uns, la société —et plus directement la société économique— est la seule réalité et l'homme ne s'en évade qu'en rêve. Pour les autres, la société humaine est le seul thème de réflexion valable. Pour les premiers, elle est un fait; pour les seconds, un devoir. Pour les uns comme pour les autres, elle est un Absolu.

Il nous semble que les communications qu'il convient de soumettre à un congrès de philosophes doivent être aussi nettes, aussi peu ambiguës que possible. Dans l'intérêt même des discussions ultérieures, il vaut donc mieux accentuer les thèses que les affadir. Nous dirons donc, en durcissant intentionnellement notre pensée, que l'intention de cette communication est de s'opposer aux philosophies dites "engagées", c'est-à-dire aux tentatives faites pour limiter la philosophie au politique et au social, ou pour l'y soumettre. Nous croyons, au contraire, que le premier devoir du philosophe, le plus impérieux peut-être parce qu'il conditionne tous les autres, est celui du *dégagement*. Pour les marxistes, l'homme n'est *que* nature. Il s'épuise dans les conditions qui le déterminent. Pour les existentialistes, il n'a pas de nature: il est liberté absolue et il l'est d'ores et déjà. Nous nous opposons à l'un et à l'autre, nous estimons que la tâche proprement philosophique consiste à passer progressivement de la

nature à la liberté et c'est cette conversion que nous appelons "dégagement".

Par sa nature, biologique, psychologique et sociale, l'homme est le fruit de son hérédité et de son milieu. Mais il ne s'y réduit que s'il abdique: le naturalisme se vérifie par notre abandon. Faire tout dépendre de la situation, c'est faire évanouir le sens même de la philosophie, qui n'est ni d'enregistrer ni de traduire, mais de juger. Nous ne sommes prisonniers de notre temps et de notre milieu que si nous leur cédon sans résistance. Ainsi sommes-nous déjà libres, dès l'origine, mais nous n'avons, au départ, que la liberté la plus pauvre, celle d'accepter sans rien dire de nous confondre avec nos images, ou de nous chercher ailleurs. Se vouloir philosophe, c'est refuser l'abandon, c'est nier, non pas la nature, mais le naturalisme qui en fait un absolu. Et ce n'est pas le nier par une phrase une fois dite, qui nous déchargerait une fois pour toutes du fardeau de l'action, c'est le nier en amorçant un processus réel, personnel, vécu, de *dégagement*.

Le dégagement, tel que nous l'entendons, est une ascèse. Il est la lutte dont parle Descartes et qui est indéfiniment à reprendre contre la précipitation et la prévention, c'est-à-dire contre cette inclination à juger d'une certaine manière, qui nous vient à la fois de notre caractère et de notre milieu. Non que le philosophe puisse feindre qu'il n'ait ni préjugés sociaux, ni préfigurations caractérielles, ni élans du corps sollicitant sa volonté. Loin de les ignorer, il entend les mieux connaître, pour en discerner les composants, en reconnaître les pressions et par là même se mettre en mesure d'y échapper. Psychologie et sociologie sont ainsi des disciplines philosophiques et véritablement libératrices. Comme les sciences dont parle Platon, elles ont une double fonction. La plus apparente — mais la moins importante — est d'être susceptibles d'applications pratiques dans nos cités humaines. Pourtant leur valeur la plus précieuse vient de ce qu'elles tournent dans la bonne direction l'oeil de l'âme, qu'elles nous montrent le jeu complexe des causes dans ce que nous pensions être notre moi intime et qu'ainsi elles rendent possible la libération véritable de l'esprit.

Ce que nous venons de dire suffit peut-être à dissiper les critiques que font généralement à leurs adversaires les partisans de la philosophie engagée. Se "dégager" du social leur semble traduire une indifférence coupable, un individualisme égoïste, et ils reprennent, pour s'en

moquer, la vieille image de la "tour d'ivoire", dans laquelle le philosophe prétendrait s'enfermer, loin des hommes et de leurs souffrances. Nous avons tenu à souligner par le terme d'ascèse dont nous nous sommes servis, tout ce qu'il y a de pénible et même de douloureux dans le dégagement. Celui qui s'isole de la masse, qui méprise le nombreux, qui dédaigne d'écrire ou réserve à quelques délicats ses rares productions, n'est dégagé ni du social ni du psychologique. Il est au contraire le plus attaché des hommes, attaché à sa réputation ou à sa tranquillité, étroitement jaloux de son bonheur. Il a accepté, lui aussi, de se confondre avec le personnage qu'il joue ou avec les sensations qu'il éprouve. Ce n'est pas un philosophe, c'est seulement un égoïste, enfermé dans sa vanité ou dans ses craintes. Le dégagement consiste précisément à nous affranchir de telles entraves. Le jeu que joue le solitaire qui veut ignorer le monde est plus méprisable à coup sûr que celui du partisan pris dans la lutte et qui du moins accepte de courir des risques et de recevoir des coups. Il n'est pour cela ni moins vain, ni moins illusoire. Partisan et dilettante sont dupes, l'un et l'autre, de l'illusion naturelle. Ils croient l'un et l'autre à la valeur réelle des simulacres et ne sont pas encore sortis de la caverne. Avant le dégagement il ne saurait y avoir d'engagement véritable, il y a seulement des hommes embrigadés.

II

Générosité

Quand l'homme se livre à la réflexion philosophique et que, patiemment, onéreusement, il se distingue peu à peu de sa nature pour s'approcher de son essence, ce qu'il trouve ou plus exactement ce qu'il entrevoit en approchant du terme, ce n'est pas la plénitude d'un "moi" enfin possédé et se suffisant à lui-même, mais la pauvreté d'un dénuement intime et la profondeur d'une exigence intérieure. Il s'aperçoit comme une aspiration infinie à laquelle correspond un appel venant d'une transcendance totale. Il découvre par la plus concrète des expériences qu'il n'est rien et que le Tout l'appelle. Il y a sur ce point un témoignage unanime de tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont approché des limites extrêmes de la vie intérieure: aucun n'a

découvert le moi comme une suffisance, même pas Descartes, surtout pas Descartes, dont la philosophie est souvent ici invoquée à tort. Ce qu'ils trouvent tous c'est l'appel exigeant, insistant, de l'Absolu, c'est-à-dire de Dieu. Appel d'une puissance étonnante et que pourtant nous pouvons refuser d'entendre. Bien plus, nous pouvons répondre avec plus ou moins d'élan à l'invitation qui nous est faite. Le second devoir du philosophe, celui de *générosité*, a, tout comme le premier, ses degrés propres. De même qu'on peut se dégager plus ou moins parfaitement des pressions psychologiques et sociales, on peut aussi aller plus ou moins loin dans le don de soi.

On dira que nous nous éloignons de notre sujet et que nous sommes en pleine métaphysique. Mais les exigences philosophiques sont ce qu'elles sont et nous ne disposons pas plus des expériences spirituelles que des autres. Pourtant, notre dessein n'est pas ici directement et essentiellement métaphysique; nous pouvons donc nous dispenser de montrer comment connaissance et amour se relie et s'impliquent réciproquement; comment il n'y a pas d'être réel du sujet, de "moi" véritable, de "personne", avant que le regard divin pose en face de lui mon "je" dans sa réalité individuelle; comment enfin il n'y a pas d'être concret avant que ce moi encore vide vienne s'emplir de la multiplicité des relations qui s'établissent entre mes semblables et moi.

Insistons seulement sur ce dernier point. Un atome de soufre n'affirme jamais plus pleinement son caractère que lorsqu'il entre dans toute la série des combinaisons où s'éprouve sa nature originale. De même, je n'existe pas dans la mesure où je me refuse, mais dans celle où je me relie, et par conséquent, aussi dans la mesure où je me lie. La pire des abstractions est celle de la liberté existentialiste, qui parle sans cesse d'engagement, mais refuse de se lier parce qu'elle s'imagine que cela serait s'aliéner. Elle reste ainsi pure mais vide et restaure précisément la tour d'ivoire qu'elle prétendait démolir. Accepter la famille, la patrie, l'amitié, la pureté, n'est point restreindre et progressivement exténuer sa liberté. C'est s'ouvrir à l'être, passer de l'abstrait au concret, et s'emplir de signification. Ainsi la générosité se distingue-t-elle de l'engagement existentialiste parce qu'elle succède au dégagement sans lequel elle ne serait que servitude mais aussi par le don qu'elle fait de ce que l'être *est* et non de ce qu'il *a*. La générosité renonce à cet égoïsme suprême qui entend garder pour soi une disponibilité inalié-

nable; elle accepte de se perdre pour autrui. L'amour n'est pas autre chose.

Dissipons au passage une dernière illusion qui n'est, sous une forme particulièrement séduisante, que l'ultime visage de la paresse et de l'égoïsme. C'est ce que nous pourrions appeler la tentation de l'acosmisme. Parvenu dans la région épurée du moi transcendantal, le philosophe aurait à choisir entre Dieu et le monde et serait d'autant plus parfait que, cédant à l'appel de l'Absolu, il se détournerait plus complètement de toute action mondaine. Mais, dans sa condition naturelle, le monde et le temps sont les seuls domaines ouverts à l'action de l'homme. Ce n'est pas sur le plan de l'action qu'il faut décider entre Dieu et le monde, car c'est seulement dans le monde que nous pouvons servir Dieu. Mais il faut dire si nous voulons *servir* l'Absolu dans le monde ou *nous servir* du monde en faisant de nous-mêmes un Absolu. Ce n'est pas du champ de notre action qu'il est question, mais du centre auquel nous entendons tout rapporter; après le dégagement il n'y a pas à choisir entre aimer les hommes ou aimer Dieu, parce que l'action généreuse est l'expression même du détachement.

III

Liberté

Dégagement et générosité suffisent-ils à caractériser la démarche du philosophe et à préciser son attitude vis-à-vis de la société humaine? Après l'option fondamentale, celle par laquelle nous nous donnons ou nous nous refusons à la "Valeur", notre liberté ne va pas se trouver devant le déroulement facile et sans à coups d'une série d'actes à faire qui pourraient se déduire les uns des autres. Tous les problèmes sont loin d'être résolus. On pourrait dire au contraire que la générosité les suscite. C'est à ce moment, et à ce moment seulement, que l'angoisse accompagne la liberté. Elle n'est rien d'inintelligible. Elle est seulement la traduction de notre désarroi quand nous avons accepté de nous donner, mais que nous ne savons pas à quoi nous donner. Je veux servir Dieu, mais de quelle manière le servirai-je le mieux? Je veux faire mon devoir, mais où est mon devoir? Quelque chose est à faire, sans que je sache très précisément quoi. . .

C'est seulement pour de petites choses et généralement pour les plus mécaniques, pour les moins personnelles de nos actions, que l'indication précise de ce qu'il faut faire précède le don de la générosité. Quand il y va des choses essentielles, nous nous donnons à la Valeur avant de trouver la forme de notre oeuvre. L'artiste ne copie pas une sorte d'image qui serait toute faite dans son esprit, il la crée en prenant certains "partis" et en renonçant à certains autres. Toute action est choix et tout choix implique sacrifice. L'artiste s'est donné à son oeuvre avant que celle-ci soit déterminée, et précisément pour pouvoir la faire naître, et l'angoisse accompagne souvent sa création. L'inventeur, quand il réfléchit, ne sait pas non plus ce qu'il va trouver. Il s'est pourtant donné sans réserves à sa recherche. La situation de ces créateurs est pourtant bien différente encore de celle du philosophe. Ils reçoivent leurs problèmes des exigences de leur sensibilité ou des requêtes de leur intelligence. Le philosophe récuse cette origine, ou du moins ne l'admet pas sans critique. Il ne consent pas davantage à recevoir de la société des consignes et à travailler sur commande. De même qu'il n'y a pas de philosophie sans libération préalable à toute générosité, il n'y a pas non plus de philosophie sans liberté de la recherche et sans une liberté entière dans le choix même des problèmes. C'est le philosophe qui juge la société et non l'inverse. C'est lui qui décidera s'il doit consacrer sa vie à tel travail très spécial de logique ou d'histoire ou s'il s'en détournera pour chercher la forme concrète que devrait revêtir une *Déclaration des Droits de l'Homme* dans la société contemporaine. Il le fera en tenant compte de tous les facteurs de la situation, c'est-à-dire à la fois des besoins de ses concitoyens, des exigences de la Valeur, et de ses propres possibilités. C'est à lui d'apprécier l'intérêt relatif des questions et les requêtes de l'urgence. Faire du philosophe le serviteur d'une société donnée (et non de la société idéale des êtres à laquelle il s'est donné sans réserves), ce n'est pas remplacer une philosophie abstraite et stérile par une philosophie concrète et vivante, c'est faire évanouir toute philosophie, qui ne vit que de liberté. On ne saurait se passer d'une instance suprême; on ne saurait non plus la chercher ailleurs que dans la philosophie. Demander au philosophe de s'engager sans lui laisser le droit de choisir lui-même le mode et le moment de son engagement, c'est le ramener en deçà de la réflexion critique par laquelle toute son entreprise doit nécessairement commencer. C'est au fond lui demander de contresigner

des décisions prises sans lui. C'est se servir de son prestige pour couvrir ce qu'on hésite à lui laisser juger.

Dans la cité humaine, le philosophe ne saurait donc avoir de rôle fixé d'avance. Il choisira lui-même sa place, non point au gré de sa fantaisie, dont il contrôle les entraînements, mais là où il juge pouvoir le mieux servir.

IV

Prudence

Le philosophe ne saurait donc accepter d'avance de se limiter aux questions sociales, au sens étroit du terme. Mais, en outre, il doit connaître ses limites, apprécier sa propre compétence, savoir ce qu'interdit son caractère et ne pas se lancer dans l'action politique ou dans la prédication sociale sans prendre les précautions les plus extrêmes. Je ne sais si dans ce domaine, les philosophes n'ont pas fait souvent plus de mal que de bien. Sans la vertu de *prudence*, leur générosité risque d'être folle et leur liberté dangereuse; et par prudence nous n'entendons pas ici le souci égoïste des inconvénients que l'action peut avoir pour celui qui l'exerce, mais la réflexion sur les conséquences que l'action peut avoir *pour les autres*. Rien n'est plus lamentable que le spectacle des catastrophes engendrées par les bonnes volontés maladroitement. La sincérité n'est jamais une excuse, et ceux qui s'improvisent prophètes au gré de leurs sincérités successives auraient dû peser, avant de se lancer dans des aventures inconsidérées, les conséquences que pouvaient avoir leurs actes. La recherche de la lucidité ne doit jamais abandonner le philosophe et la réflexion de Brunschvicg est profonde qui nous rappelle que le monde aurait été sauvé bien des fois si la qualité des âmes dispensait de la qualité des idées. . .

Il faut dire plus. Si le philosophe doit être prudent lors des interventions qu'il fait dans la vie sociale, il lui faut en outre se souvenir que son action engage sa personne mais pas sa doctrine. Il lui appartient de répéter cela constamment pour dissiper tout équivoque. Mettre des idées "au service" d'un mouvement, justifier une politique par une philosophie, sont des utilisations de la philosophie que l'homme d'action peut tenter, mais auxquelles le philosophe lui-même ne saurait s'associer. Il sait trop bien quelles sont les exigences de l'action pra-

tique sur le plan politique et social, il sait ce qu'il y a d'approximatif et de provisoire dans les institutions humaines et il se refuse à renforcer le fanatisme des partisans en prêtant à leurs aventures le prestige des valeurs éternelles.

Ceci est loin de contester d'ailleurs la légitimité d'une "philosophie politique", discipline intermédiaire indispensable, qui adapte aux situations particulières les exigences générales, et combine en vue de certaines fins les moyens humains, c'est-à-dire les institutions et les organismes. Elle est à la vie des sociétés ce que la morale pratique est à l'activité des individus. Mais cette discipline philosophique spécialisée, dont l'utilité nous semble considérable, loin de soumettre le philosophe à la cité dans laquelle il vit, s'appuie sur la philosophie pour orienter l'action politique des hommes.

Dégagement - Générosité - Liberté - Prudence; ces quatre règles de l'action du philosophe, considéré dans son rapport à la société, ne sont d'ailleurs pas des opérations qu'on puisse réellement séparer, ni même des moments temporels successifs, tels que l'un devrait être épuisé avant de passer à l'autre. Nous avons seulement donné l'ordre dans lequel elles s'impliquent, mais il est bien évident que chacune fait l'objet d'une démarche qui n'est jamais achevée. Il faut que nous nous donnions aux hommes avant d'être parvenus au terme du détachement, sinon nous suspendrions indéfiniment notre générosité. D'autre part, la moindre de nos démarches, même la plus élémentaire, est si lourde de conséquences possibles que la vertu de prudence s'impose dès l'origine. Aussi avons-nous simplement cherché à mettre en évidence des aspects corrélatifs dont aucun ne saurait être négligé sans dommage.

Nous avons conduit notre analyse en nous plaçant surtout au point de vue du philosophe. Demandons-nous, pour conclure, quels avantages la cité peut tirer de l'existence dans son sein de ce philosophe libre, généreux et prudent dont nous avons tracé le portrait et souligné les exigences.

Il semble que celui-ci puisse lui rendre deux services principaux : il peut lui redonner le sens des fins et le sens de la totalité.

Est-il nécessaire de souligner l'importance de l'idée de totalité dans un monde que pressent de toutes parts des fanatismes opposés, c'est-à-dire des tentatives faites pour conférer une valeur absolue à des éléments qui n'ont pourtant de prix que dans un ensemble?

Est-il nécessaire aussi d'insister sur la nécessité de restaurer le sens des fins dans un monde où les techniques affolées tournent à vide ou même s'orientent dans des directions opposées à celles qu'on pensait leur faire suivre? Certaines philosophies obtiennent un succès facile en dénonçant l'absurdité du monde. Ce n'est pas le monde qui est absurde, c'est notre conduite et il faut dire en toute rigueur qu'il n'y a pas de "philosophies de l'absurde" mais seulement des démissions de la philosophie. Redonner un sens à la vie consiste d'abord à remettre d'aplomb un monde inversé, c'est-à-dire à soumettre les moyens aux fins et à cesser de se griser du développement indéfini de moyens sans utilité définie. C'est là une tâche proprement philosophique, et ce n'est pas un paradoxe que nous soutenons en disant que le monde a aujourd'hui besoin de philosophes plus que de physiciens, parce qu'il manque de sagesse plus que de puissance.

Nous n'avons pas la prétention ridicule de croire que le philosophe soit dans la cité l'homme le plus indispensable. Nous pensons au contraire que son tour d'esprit ne le rend pas particulièrement apte à l'organisation des actions humaines ou au gouvernement des états. Mais si cet homme qui travaille sans répit à se libérer des simulacres nous aide à échapper aux pressions inconscientes de notre nature et de notre milieu, si cet homme qui veut "servir" démasque les égoïsmes et réchauffe l'enthousiasme des hésitants, si cet homme qui veut rester libre nous permet de mieux comprendre les conditions de toute action humaine et le sens véritable de la responsabilité, si ce prudent, enfin, nous évite de faire dix pas en arrière parce que nous aurons voulu en faire trop vite un en avant, alors peut-être son travail n'aura-t-il pas été tout-à-fait inutile; alors peut-être aura-t-il apporté à la justice et au bonheur de son propre groupe une contribution non négligeable.