

SOCRATE ET L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE

Lorsque Platon nous raconte la façon dont naquit la vocation philosophique chez son maître Socrate, l'intervention du dieu paraît déterminante. C'est l'oracle étonnant d'Apollon — Socrate est le plus savant des hommes — qui met en branle la dialectique socratique. Pour des modernes comme nous, prétendument dégagés de toute crédulité religieuse de ce type, tout cela paraît bien passé de mode.

De Socrate à Kant, au moins, la philosophie a paru se définir elle-même comme une interrogation sur soi : du Γνωθι σεαυτόν à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », la continuité paraît évidente.

Depuis, les sciences de l'homme sont passées par là. Les savants, qui depuis le xvii^e siècle environ, s'étaient mis à parler du monde en un langage mathématisé que le philosophe, resté dans l'élément du langage naturel, ne comprenait plus, se sont avisés qu'ils pouvaient parler de l'homme sur le même mode. Le sujet, qui se sentait déjà étranger au monde que lui décrivait la science, s'est donc trouvé encore humilié par des sciences humaines qui, l'enserrant dans leurs déterminismes, lui déniaient en fait la capacité à se connaître lui-même en toute objectivité.

La philosophie était atteinte au cœur : que me sert de vouloir répondre à la question : « qui suis-je ? », si mon discours est écrit d'avance par des déterminants inconscients, sociologiques, économiques... que je ne maîtrise pas ? Si l'objet de la philosophie était l'homme, il semblait acquis qu'elle n'était pas la mieux placée pour en parler.

Le siècle qui vient de s'achever aura, au moins en apparence, parachevé ce travail de délégitimation de la philosophie. À travers la faillite sanglante des idéologies qui l'ont traversé, c'est le pouvoir même de la raison, créatrice de tels systèmes mortifères, qui, a-t-on dit, doit être critiqué. Contester la raison, parce qu'elle serait par essence totalitaire¹,

1. T. ADORNO, M. HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 2000 (1974), p. 24.

c'est évidemment enlever à la philosophie sa méthode et son outil, après lui avoir ravi son objet : que lui reste-t-il ? Au terme de cette descente aux enfers, le roi est bien nu.

Mais sans doute n'est-ce pas un hasard, alors, s'il règne en philosophie, depuis le XIX^e siècle, une ambiance morbide. Le XVIII^e siècle avait été un siècle tout entier porté — Rousseau mis à part — à regarder de l'avant. Hegel, le premier, se mit à regarder franchement en arrière. Il survenait après plus de vingt siècles de tradition philosophique, et il écrivit une histoire de la philosophie qui tendait à montrer comment celle-ci, en quelque sorte, aboutissait à lui : il y a dans un tel geste quelque chose qui ressemble au vieillard qui, au soir de sa vie, veut en tirer le bilan. Nietzsche, peu après, déclara que la tradition métaphysique portait avec elle la mort de la philosophie. Heidegger succéda, affirmant que, depuis le début, la philosophie avait oublié son objet, l'Être : et de se tourner vers les poètes, tout en proposant d'audacieuses interprétations des Présocratiques.

Répondant à l'appel du dieu en cherchant à se connaître lui-même, Socrate fonde une discipline dont on peut se demander si, au bout de vingt-cinq siècles, elle a su avancer en rien vers le début d'une réponse. N'est-ce pas elle-même qui, après s'être fait contester son objet par les sciences, puis les méthodes dont elle se servait pour l'étudier, finit par se demander si elle ne l'a pas perdu complètement, ou si, depuis le début, elle ne s'est pas trompée sur lui ?

Tout confirme d'ailleurs le sentiment de piétinement de la discipline. Kant voyait dans la philosophie de son temps un champ de bataille². La philosophie actuelle n'offre-t-elle pas un spectacle largement similaire, opposant de part et d'autre les tenants de postulats résolument opposés (communautaristes contre universalistes, foucaaldiens contre tenants du sujet, libéraux contre crypto-marxistes...) pour le contrôle d'un territoire sur lequel les sciences humaines empiètent de fait chaque jour davantage ? Ce spectacle désolant que paraît offrir la philosophie serait l'effet logique d'une inversion dans l'ordre du savoir. Florissante au temps où l'homme avait encore beaucoup à apprendre, la philosophie aurait dépéri devant l'avancée des sciences, dont chaque conquête lui ôterait un domaine de spéculation³. À la fin, la philosophie n'est effectivement plus qu'une arène

2. E. KANT, Préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*.

3. Cf. les célèbres considérations de Hegel à ce sujet, dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « De nos jours domine le préjugé selon lequel chacun sait immédiatement philosopher et apprécier la philosophie puisqu'il possède l'unité de mesure nécessaire dans sa raison naturelle — comme si chacun ne possédait pas aussi dans son pied la mesure d'un soulier. Il me semble que l'on fait consister proprement la possession de la philosophie dans le manque de connaissances et d'études, et que celle-là finit là où celles-ci commencent » (tr. J. Hyppolite, éd. Aubier, 1987, p. 58).

absurde où, comme les guerriers devant Troie, l'on ne se bat que pour le fantôme d'Hélène⁴.

Contradictoire avec toute cette analyse est cependant l'engouement dont bénéficie la philosophie auprès du grand public. Là, que ce soit sous la forme d'ouvrages de vulgarisation⁵, ou par le biais des désormais célèbres « cafés-philos », le regain d'intérêt semble réel. Le philosophe de formation universitaire classique n'est sans doute pas sans quelque condescendance face à ces impétrants qui, bergsoniens (pour le sucre) ou sartriens (pour le garçon) sans le savoir, prétendent philosopher au café. D'aucuns suggèreraient que, si la philosophie semble avoir le vent en poupe, l'astrologie, les médecines douces ou les religions orientales ne l'ont pas moins...

Le phénomène doit avoir pour nous valeur de symptôme. Il suggère, malgré toutes les considérations qui précèdent, un rapprochement avec l'époque de Socrate, celle où précisément a émergé le questionnement philosophique.

Tel est bien en effet le nœud du problème : notre époque, emportée depuis trois siècles au moins par l'idéologie du progrès, a désappris à lire ce qui constituerait pour elle un socle de permanence avec le passé, et ne se saisit plus qu'en termes de décalage, de rupture avec lui. À cette aune, puisque la société entière se perçoit en évolution permanente, il semble logique que toutes les sciences évoluent aussi, dans leurs méthodes comme dans leurs objets d'étude ; la philosophie, si elle veut prétendre au statut de science, ne saurait échapper à la règle.

Mais il y a là un malentendu : rien ne prouve que la philosophie, épousant le mouvement général des sciences, doive jamais changer d'objet ; car on ne saurait oublier que, par définition et en vertu de son appellation même, la philosophie n'a jamais prétendu au statut de science : elle n'en est que l'amie. Un courant philosophique, qui va de Descartes à Husserl, a voulu affirmer l'inverse. Mais cette représentation de la philosophie, à l'évidence contaminée par la séduction du modèle du progrès scientifique, n'a jamais fait l'unanimité, jusques et y compris chez les philosophes.

À une époque habituée à se jauger elle-même à l'étalon des progrès qu'elle se croit tenue de faire à chaque instant, le douloureux surplace apparent de la philosophie ne peut qu'être synonyme d'échec. « Quel est l'objet de la philosophie ? » est la question qui surgit alors naturellement : qui pourrait s'intéresser à une discipline qui n'avance en rien ?

Si l'on y prend garde, la situation n'a rien de neuf, et ici, l'histoire est un éternel recommencement ; car cette simple question : « Quel est

4. Cf. l'*Hélène* d'EURIPIDE.

5. On pense ici à des ouvrages à succès tels que *Le monde de Sophie* de Jostein GAARDER (Le Seuil, 1995), ou le plus récent *101 expériences de philosophie quotidienne* de Roger-Pol DROIT (O. Jacob, 2001).

actuellement l'objet de la philosophie? », révèle une impatience qui, en fait, est déjà celle du Calliclès de Platon. « Que ne t'occupes-tu de matières plus sérieuses? », disait-il à un Socrate auquel il reprochait ses bavardages incessants⁶. « Quel est actuellement l'objet de la philosophie? », c'est déjà la question de Calliclès à une discipline qui ne lui paraît mener nulle part.

Constaté ce ressassement de la question adressée à la philosophie quant à son objet ne nous aide évidemment pas à cerner la réalité de cet objet, ni à le définir. En revanche cela peut suggérer un déplacement du problème. Sans doute la philosophie n'a-t-elle jamais changé d'objet ; mais c'est en fait la visibilité accrue de la philosophie — soit qu'elle soit à sa naissance, avec Socrate, soit qu'aujourd'hui elle paraisse revivre dans le grand public — qui, à chaque fois, suscite l'interrogation sur son objet. Qu'est-ce que cette discipline qui semble s'épanouir, et quel est son objet? Oui, sans doute la philosophie n'a-t-elle jamais changé d'objet. En revanche, la vigueur retrouvée des interrogations *de* et *sur* la philosophie invite à une comparaison entre notre époque et celle de l'invention de la philosophie. C'est ce face-à-face, sans doute, qui nous permettra peut-être de comprendre à la fois ce qu'est l'objet de la philosophie, et pourquoi, aujourd'hui, le questionnement philosophique resurgit avec plus d'acuité.

Pour comprendre ce qu'est la philosophie chez Socrate, il suffit de le regarder déambuler à travers l'œuvre de Platon, ou dans les *Mémoires* de Xénophon. Que voyons-nous? Socrate interpellant, en tous lieux d'Athènes, tous ceux qui peuvent paraître détenir un savoir ou une compétence. À Lachès, un général, il demande ce qu'est le courage. À Lysis et Ménexène, deux amis, ce que c'est que l'amitié. Aux sophistes polymathes, qui prétendent tout savoir, toutes sortes de choses : ce qu'est le Beau, si la vertu peut s'enseigner, s'il vaut mieux subir l'injustice ou la commettre, etc.

À chaque fois, l'entretien se déroule de façon similaire : Socrate, insatisfait des réponses qu'on lui apporte, presse ses interlocuteurs de nouvelles questions. Il faut peu de temps pour que ceux-ci finissent par rester sans voix devant le flot de critiques que chaque nouvelle tentative de réponse leur vaut : ainsi est démontrée la vanité du savoir auquel ils paraissaient pouvoir prétendre.

La philosophie n'est donc rien d'autre, chez Socrate, qu'une entreprise systématique de contestation des discours tenus pour légitimes.

6. PLATON, *Gorgias*, 486 c : « Crois-moi, mon cher, laisse là tes arguties ; cultive des exercices plus chers aux muses et qui puissent te donner la réputation d'homme sage ; abandonne à d'autres toutes ces gentillesques qu'on ne sait si l'on doit appeler des folies ou des sottises, et qui te conduiront à habiter une maison vide » (tr. A. Croiset, Belles-Lettres).

À tous, Socrate montre la haute exigence contenue dans toute prétention à parler en sachant de quoi on parle. À tous, Socrate montre que la plupart des propos des hommes ne sont que paroles en l'air.

Il est traditionnel de rapporter l'entreprise socratique à la vigueur du mouvement sophistique contemporain, qui aurait dissimulé ses prétentions à un savoir universel derrière un art purement langagier du discours. C'est la désinvolture avec laquelle les sophistes, uniquement intéressés par l'efficacité politique du *logos*, se seraient purement et simplement désintéressés de la recherche de la vérité, qui aurait notamment aiguillonné Socrate. Ainsi, à l'inverse de sophistes uniquement préoccupés de belles paroles, il aurait montré à ses contemporains la voie d'une utilisation rigoureuse du langage : la véritable philosophie, soucieuse de recueillir l'être par le *logos*.

L'entreprise socratique donne donc le sentiment d'une simple enquête, à caractère plus ou moins scientifique, émanant d'un citoyen, dans un contexte de libre parole. Socrate, pourrait-on croire, c'est le triomphe de la démocratie et de l'esprit : contre toute autorité, le citoyen montre qu'il a le pouvoir de se dresser et de demander des comptes.

À ce niveau d'analyse, on pourrait croire que notre époque est, elle aussi, habitée par de nouveaux Socrate interpellant les autorités installées. Le fait est que, pour nous, le phénomène du discours légitime prend une prégnance qu'il n'atteignait pas à l'époque de Socrate : relayés à l'infini par les médias de masse, les discours d'aujourd'hui s'autolégitiment à force d'être répétés. L'espace public devient une chambre d'échos où l'on appellera vérité ce qui, à force d'être entendu, a pénétré les esprits. Discours politique — pensée unique ; publicité — martèlement de l'idéologie consumériste, ou discours techniciste, asséné à un public présumé philistin à la façon dont Lucky, dans la pièce de Beckett, éructe son monologue auquel il n'entend rien ; tous ces types de discours finissent par s'imposer comme seuls légitimes par la violence de leur répétition, de leur omniprésence ou (discours techniciste) de leur opacité. Il faut une audace et un courage véritables, de la part des citoyens ou des ONG qui s'aventurent parfois à contester cette chape de politiquement correct, de scientisme bien pensant ou de soumission aux diktats consuméristes.

Mais, s'il y a bien là quelque chose qui paraît s'approcher du geste de Socrate interpellant les autorités reconnues, on ne saurait oublier non plus que Socrate s'est toujours délibérément tenu à l'écart de toute exposition publique et que, par ailleurs, son entreprise, à visée moins directement politique ou sociétale, avait pour but premier une recherche personnelle. Il faut donc chercher ailleurs d'autres facteurs.

Un trait intéressant de l'époque de Socrate est évidemment le déclin qui affecte les croyances religieuses. Rappelons que l'impiété fut la charge principale contre Socrate, à une époque où les procès de ce type se multipliaient. Le déclin des croyances religieuses est à la fois le produit du rationalisme critique, qui se développe — par exemple à travers la figure de Xénophane, dont on connaît la célèbre critique des dieux⁷ —, et évidemment de la désastreuse guerre du Péloponnèse. Entre la consécration du Parthénon, en 438, et le rétablissement de la démocratie par Thrasybule, en 403, moins de quarante ans s'écoulaient. Et pourtant, dans l'intervalle, Athènes, après avoir atteint le faîte de sa splendeur, donne le sentiment de courir à la ruine : son hégémonie est définitivement perdue, sa puissance maritime réduite à rien, son territoire est ravagé, la population a été décimée par la peste et la cité a connu la guerre civile. Pour un esprit religieux, une telle accumulation de désastres ne peut que conduire à s'interroger sur les intentions de la divinité protectrice à laquelle la cité a pourtant offert le plus beau temple de Grèce. La divinité habite-t-elle toujours le temple que la cité lui a bâti⁸ ? Lorsque Platon nous montre Socrate interrogeant le prêtre Euthyphron sur ce qu'est la piété, c'est à ces angoisses, qui habitent ses contemporains, qu'il s'efforce d'apporter des réponses, tout en disculpant la philosophie.

Que le temple soit vide, fui par le dieu, est une inquiétude contre laquelle notre époque se croit volontiers prémunie. Nos sociétés modernes, fondées sur une séparation du temporel et du spirituel ignorée des Anciens, s'accommodent en apparence très bien de la désaffection dont souffre ce dernier. Mais c'est là s'aveugler sur les contre-effets du phénomène. Claude Lefort a suggéré avec justesse que, dans nos démocraties, le lieu du pouvoir est une place vide : il n'y a plus rien, ni croyance ni idéologie, qui vienne l'occuper naturellement⁹. Et, tels les Anciens, angoissés à l'idée que la divinité puisse les abandonner, nous sommes sans doute plus tracassés que nous ne voudrions l'admettre par notre responsabilité à l'heure des grands choix. « L'idéologie » du moment — les droits de l'homme, si l'on veut bien admettre cette référence comme dénominateur commun à nos démocraties occidentales — n'est, à tout prendre, qu'une croyance reconnaissant la légitimité de toute croyance : « nul ne doit être inquiet pour ses opinions, même religieuses, pour autant qu'elles ne portent aucun trouble à l'ordre public défini par la Loi »¹⁰. Mais, en fait de croyances, l'esprit aimerait sans doute pouvoir s'arrimer à des credo plus solides, et l'idée que toutes ses

7. XÉNOPHANE, fr. 15 : « Si les bœufs savaient peindre, leurs dieux ressembleraient à des bœufs ».

8. Rappelons que *naos*, le terme grec pour temple, dérive d'une racine qui signifie *habiter*.

9. C. LEFORT, *Essais sur le politique*, Le Seuil, 2001.

10. Art. 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

petites lubies seront tolérées, tant qu'elles ne perturbent pas autrui, n'est guère de nature à le rassurer quant à leur consistance et leur proximité d'une Vérité à laquelle il n'entend pas renoncer. Le voilà donc conduit à s'interroger, comme Socrate, sur les valeurs, et nous retrouvons ici, de l'Athènes classique à notre époque, une des continuités essentielles de la philosophie : la volonté de réinterroger le sens des choses, et le crédit exact qu'il convient d'apporter aux axiologies traditionnelles.

C'est par ce point ultime, d'ailleurs, que notre époque retrouve Socrate. Celui-ci dit en effet parfois des choses étonnantes : « Je ne suis pas de ceux qui parlent, lorsqu'on les paye, et qui ne parlent pas, lorsqu'on ne les paye pas¹¹ ». L'attaque contre les sophistes est évidente ; mais ce que Socrate leur reproche ici, ce n'est pas tant, comme on le dit habituellement, de parler faux, que de ne pouvoir parler vrai parce que, d'emblée, leur discours est vendu au pouvoir de l'argent.

Telle est bien en effet l'ultime ligne de convergence qui se dessine entre notre époque et celle de Socrate. Lorsque le lieu de la croyance est vide, ce sont les fausses valeurs du mercantilisme et de l'argent qui viennent l'emplir. Le mouvement sophistique a été, à Athènes, un symptôme caractéristique de ce phénomène. Débarquant au Pirée en même temps que les marchandises qui se vendront à l'agora, le sophiste aligne son discours sur ces mêmes marchandises : le *logos* est à vendre. Dans une cité dont la politique apparaît elle-même largement déterminée par la logique économique¹², le pouvoir offert par l'art de bien parler qu'enseigne le sophiste est pain bénit pour les jeunes aristocrates ambitieux qui peuvent l'acheter. Une fois arrivés à la tête de la cité, grâce à lui, ils s'en serviront sans doute pour amadouer le peuple et continuer la politique de leurs prédécesseurs, proposant, tel Alcibiade, des expéditions nouvelles, gages de nouvelles richesses. En asservissant son discours à l'ordre de l'argent, le sophiste n'a fait que boucler la boucle d'une politique déjà largement vendue à lui.

Mais qui ne voit, maintenant, que notre époque est elle aussi la proie de nouveaux sophistes ? Comme dans l'Athènes de Socrate, le recul des convictions fortes appuyées sur la morale traditionnelle, la perte

11. PLATON, *Apologie de Socrate*, 33 b (tr. M. Croiset, éd. Belles-Lettres).

12. Il y a au ^{ve} siècle, dans la ville, une liaison intime de la vie économique et de la vie politique, concrètement inscrite dans la place publique : l'agora, on le sait, en est le centre à la fois politique et économique. Or cette liaison est visible dans le visage même qu'offre pour nous la démocratie athénienne. L'histoire de la ville, avec l'importance qu'y prend à cette époque le parti démocratique — à commencer par Périclès — le démontre. Athènes a, depuis Thémistocle, fondé sa puissance sur le modèle maritime, abandonnant l'idéal agraire traditionnel ; or il est clair qu'ici c'est la nécessité économique qui a dicté la conduite politique : seul l'impérialisme maritime offre en effet les débouchés nécessaires à la production artisanale, tout en résolvant le problème frumentaire d'une terre attique peu nourricière ; cet impérialisme est ainsi porté par le petit peuple des faubourgs artisans et commerçants, qui fournit à la fois son soutien politique et la main-d'œuvre nécessaire à la flotte.

des repères associée au déclin des croyances laissent le champ libre à une nouvelle sophistique où, sous l'influence de motifs économiques souterrains, et dans un pragmatisme complet, s'altère sans cesse notre relation à la vérité. Le politique moderne est un homme qui ne peut gouverner le peuple qu'à l'aide de ses sondeurs, identique en tous points au sophiste cherchant à complaire à ce gros animal qu'est la foule, que décrivait Platon¹³. Doit-il prendre une décision qui heurte son opinion publique, comme une entrée en guerre ? Il s'entoure de « *spin doctors* » qui, au nom des droits de l'homme, sauront nous vendre cette guerre comme autrefois Alcibiade l'expédition de Sicile¹⁴. Des savants nous assurent que leurs recherches sont d'une innocuité totale, cependant que d'autres nous certifient qu'en la matière, le risque zéro n'existe pas : ne croirait-on pas entendre Gorgias, prouvant que l'être n'est pas ? Des publicitaires prétendent nous faire réellement croire leurs promesses intenables, nous séduire par des gains évidents à des concours que nous avons perdus : eux sont les véritables descendants des sophistes, capables de plaider indifféremment *pro* et *contra*, vendant leur art contre argent, et prêts dès à présent à faire la campagne de tel candidat, demain, celle de son adversaire.

La sophistique est au cœur de toute publicité, dans l'idée même qu'il serait nécessaire de faire connaître les choses dont, censément, nous avons besoin. Mais le besoin, lorsqu'il est réel, ne connaît-il pas déjà assez par lui-même son objet ? La publicité est un type de discours manipulateur qui tend malheureusement à envahir tous les registres du discours public. Trop souvent nous ne saurons qu'après que telle guerre, sous motif de droits de l'homme, cachait surtout un intérêt économique bien compris ; que telle avancée scientifique, présentée comme fondamentale, engageait surtout de lourds intérêts financiers. L'opposition opératoire ici, celle du contenu et de l'emballage, n'est que la version matérialiste et appauvrie de la distinction être/apparence sur laquelle s'appuie l'art sophistique. Il faudrait malheureusement être aveugle pour ne pas voir que cette façon d'appréhender la réalité, qui est un triomphe de la sophistique, a d'ores et déjà contaminé la plus large partie des discours que nous entendons.

Le problème de l'époque n'est pas d'être environnée par autant de mensonges, et dans tous les domaines. Le mensonge est inhérent à l'homme, et Nietzsche a certainement raison sur ce point¹⁵. Mais, accablés sous la masse grandissante de nos mensonges, nous avons désap-

13. PLATON, *République*, VI, 493 a-b.

14. S. VORHEST, « Alastair Campbell ou l'art de vendre une guerre », *La Libre Belgique*, 19 août 2003. A. Campbell a été, le fait est connu, le directeur de communication de Tony Blair.

15. F. NIETZSCHE, *Vérité et mensonge au sens extra-moral* : « Y a-t-il au monde un lieu d'où surgirait l'instinct de vérité ? » (tr. M. Haar et M. De Launay, Gallimard, « Folio », 1990, p. 209).

pris à rechercher la vérité, et le sens de nos existences se dissimule désormais sous une réalité de faux-semblants.

Le philosophe grec avait imaginé les hommes enchaînés dans une caverne, contemplant les ombres de la réalité sur les murs de leur cachot. La caverne de Platon existait désormais : simplement elle se nommait télévision. Sur notre écran cathodique, nous pouvions contempler une réalité « Canada Dry » : ça ressemblait à la réalité, ça avait la couleur de la réalité, mais ce n'était pas la réalité. On avait remplacé le *Logos* par des *logos* projetés sur les parois humides de notre grotte. Il avait fallu deux mille ans pour en arriver là¹⁶.

La philosophie est esprit critique remettant en cause les discours légitimes qui entravent l'essor de toute pensée personnelle ; elle est interrogation sur le fondement des valeurs à un moment où les fondements transcendants de celles-ci sont mis en cause ; elle est libération du *logos*, par rapport à tout ordre d'intérêt qui pourrait l'éloigner de la vérité. Ces trois lignes de force rapprochent à l'évidence notre époque, où semble revivre l'activité philosophique, et ce que fut l'époque du siècle classique où s'inventa la philosophie. Socrate nous montre qu'une parole ne peut être intéressante que si elle est désintéressée. C'est dans l'oubli de tout intérêt autre que le rapport à l'Être que se dessine le véritable visage de la philosophie. Face aux discours intéressés qui nous environnent, et cherchent à nous enchaîner à leur monde d'apparences, la philosophie est d'abord réappropriation de sa propre parole : connais-toi toi-même, c'est-à-dire un être parlant qui doit réapprendre à parler par lui-même.

La philosophie découlait du sentiment d'avoir perdu le lien qui unissait l'homme à la vérité, sous la protection du dieu. Rechercher la vérité perdue, c'était effectivement s'engager dans une entreprise qui, par la responsabilité écrasante que se découvrait celui qui l'entreprenait, acquérait une dimension forcément œdipienne : qui suis-je, moi, qui ose soulever de telles questions ? Dans *Œdipe-Roi*, Sophocle nous montre l'écroulement d'Œdipe face à l'exigence d'une telle question : quoiqu'il soit parvenu à répondre, de façon extérieure, à la question philosophique, en déjouant l'énigme du Sphinx — qu'est-ce que l'homme ? —, l'approfondissement ultime de cette question — connais-toi toi-même — met Œdipe en face d'une vérité qu'il ne peut supporter. Il n'est nul besoin du secours de la psychanalyse pour lire dans le motif du drame œdipien une métaphore parfaite de la difficulté de répondre à la question philosophique, lorsque l'interrogation en est portée avec une exigence et une honnêteté totales.

16.F. BEIGBEDER, *99 francs*, Gallimard, « Folio », 2000, p. 64.

La coexistence actuelle de deux *Éros* philosophiques, l'un « noble », universitaire et classique, et l'autre apparemment « vulgaire », car émanant du grand public, est symptomatique de la difficulté que rencontre la philosophie, à un moment où des circonstances similaires à celles d'autrefois réactivent son interrogation, à mener à bien sa tâche ; le risque étant que, comme Nietzsche le déplorait déjà en son temps au sujet de l'art, ne viennent ainsi peu à peu à coexister deux traditions totalement hermétiques l'une à l'autre¹⁷. Cette dispersion de l'activité philosophique en deux voies distinctes ne ferait que consacrer l'échec de la discipline, avec, ici, une malhonnêteté tendant à fuir le questionnement philosophique vrai par le byzantinisme des systèmes et l'ésotérisme d'un jargon destinés à l'occulter, et là, un simplisme visant à s'en masquer la difficulté par le biais de déformations et de vulgarisations excessives. Sans doute des tentations profondes sont-elles à l'œuvre pour conduire parfois la philosophie dans de telles impasses ; l'explication, à nouveau, serait probablement à chercher dans la confrontation de la philosophie avec les autres disciplines qui, quant à elles, semblent ne plus cesser d'accumuler progrès et réussites — tandis que la voie philosophique paraît condamnée aux apories. Pourtant la gloire et la supériorité de la philosophie sont ailleurs, et devraient détourner chacun des faux succès du simplisme et de l'hermétisme. C'est elle qui, en prolongeant à l'infini des questions qui ne trouveront sans doute jamais de réponse définitive, nous préserve de la folie et de l'*hybris* que pourraient faire naître en nous les sciences : croire que, parce que nous avons appris un peu, nous savons tout, et pourrions nous épargner la peine de remettre en question tant nos connaissances que nous-mêmes, sujets connaissant ; pour Socrate comme pour nous, la philosophie est la mesure du savoir de l'homme.

Christophe ROGUE

Christophe Rogue a été élève au Lycée Chateaubriand de 1986 à 1991. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé et docteur en philosophie, il est l'auteur de Comprendre Platon (A. Colin, « Coursus », 2002).

17. Nous songeons ici aux intuitions remarquables que développe Nietzsche sur la musique de son temps, lorsqu'il déplore l'écartèlement de celle-ci entre un élitisme forcé touchant un public de plus en plus restreint, tandis que se développe à l'opposé une musique de plus en plus facile, drainant un vaste public, mais toujours plus éloigné de la réelle culture musicale. Ces intuitions, comme souvent chez Nietzsche, paraissent annoncer notre époque, et l'on s'interroge ici sur le fait de savoir si de telles analyses ne seraient pas parfois applicables aussi dans un domaine de culture tel que la philosophie : « Il y a en Allemagne un double courant d'évolution musicale : ici une cohorte de dix mille personnes aux exigences sans cesse plus hautes, plus subtiles, à l'oreille de plus en plus tendue au « cela signifie », et là l'immense majorité, qui se trouve un peu plus incapable chaque année de comprendre les significations, même sous les formes de la laideur sensible, et qui aussi apprend avec un plaisir grandissant à chercher dans la musique ce qui s'y trouve de laid et d'odieux en soi, c'est-à-dire de basement sensuel » (*Humain trop humain*, I, § 217, tr. A.-M. Desrousseaux, Mercure de France).