

LA QUESTION DE L'HOMME¹

À l'horizon de toutes les questions philosophiques, il y a la question de la sagesse : pourquoi vivre ? pourquoi vivre ainsi plutôt qu'autrement ? (Nous disons : question « de la sagesse », non « de la morale », car la morale est liée à la notion de « devoir », ce qui n'est pas le cas de la sagesse : le sage peut admettre qu'il n'a *que* des devoirs, qu'il n'a *pas que* des devoirs, oui qu'il n'a *pas* de devoirs). Sous-entendu : quand on est homme. Le philosophe est l'homme qui, étant « homme », découvre qu'il ne sait pas exactement ce que cela veut dire. Ce qui signifie qu'il ne peut savoir s'il fait bien de vivre comme il vit aussi longtemps qu'il n'a pas répondu à la question : qu'est-ce que vivre en homme ? Ou : qu'est-ce que l'homme ? La « question de l'homme » telle est, en philosophie, la question initiale. « Qu'est-ce que cela peut bien être : un homme ? À une semblable nature que peut-il convenir de faire ou de subir, qui la différence des autres ? » Voilà, nous dit Platon, ce que cherche « celui qui passe sa vie à philosopher »². Dès lors qu'Aristote marque le « moment historique de Socrate » comme celui où les philosophes, négligeant les recherches sur la nature, tournèrent leur attention vers l'homme, on pourrait croire qu'une telle question est proprement socratique. Il n'en est rien. L'inscription « Connais-toi toi-même ! » se trouvait au fronton du temple de Delphes avant Socrate. Elle était le salut du dieu aux arrivants : compare-toi à moi, et, me prenant comme mesure, connais-toi (avant tout : prends conscience de la distance entre d'une part les immortels, d'autre part les mortels – dont tu fais partie). Ou : regarde vers moi, tu te verras toi-même, et, si tu restes dans ta limite, tu agiras bien. Ainsi « l'auteur de l'inscription, à tout homme qui entre, dit en réalité : “Sois sage” »³. La méditation sur l'homme remonte ainsi aux origines de la sagesse grecque. L'œuvre des poètes le montrerait aisément⁴. Mais les philosophes présocratiques, de leur côté, ne sont aucunement de purs philosophes de la nature. Que l'on songe aux notions d'« injustice » chez Anaximandre, de « sagesse » chez Héraclite, aux purifications pythagoriciennes, au dionysisme d'Empédocle, à la modération et au contentement démocritéens.

Pourtant nous ne voulons rien ôter à l'originalité de Socrate. Il y a, dans l'histoire de la philosophie, des périodes où ce qui, en premier lieu, fait problème pour l'homme, c'est autre chose que l'homme, et des périodes où c'est l'homme lui-même. Or il ne fait pas de doute que, pour Socrate, le problème de l'homme est bien le problème majeur, disons même le seul⁵. Ce qu'il recherche, c'est s'il est possible ou non de donner un fondement à l'idée que l'homme se fait de lui-même. Nous proposerions de distinguer deux sortes de philosophes : les philosophes dogmatiques et les philosophes problématiques. Les premiers donnent à l'homme la connaissance de lui-même en le situant dans la totalité, les seconds cherchent moins à répondre qu'à approfondir la question – et ils valent moins par les réponses qu'ils proposent que par les doutes qu'ils soulèvent,

1. Cet article n'est qu'une introduction à un article qui suivra prochainement sur la philosophie de Montaigne.

2. *Thèète*, 174 b (trad. Robin).

3. *Charmide*, 164 e. Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 166.

4. Cf. R. Schaefer, *L'homme antique*, Payot, 1958.

5. « Ma seule affaire, c'est d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme, pour la rendre aussi bonne que possible » (*Apologie de Socrate*, 30 ah, trad. M. Croiset).

les ébranlements qu'ils provoquent. Parmi les premiers : Aristote, saint Thomas, Descartes, Kant, Hegel ; parmi les seconds : Socrate, saint Augustin, Montaigne, Marx, Nietzsche. Il n'y a pas de philosophie – pas de « métaphysique explicite »⁶ – de Socrate. Pourtant Socrate marque toute la philosophie occidentale, car ce qui reste de lui c'est l'instauration de la question même de l'homme comme question de droit.

Ce qu'est un philosophe problématique, on peut le voir en se demandant à quoi tient que Kant n'en soit pas un. Il nous dit bien que la question « Qu'est-ce que l'homme ? » est la question ultime de la philosophie⁷, et l'on sait que le « domaine de la philosophie » se ramène pour lui aux questions suivantes : « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ? », où les trois premières « se rapportent à la dernière »⁸. Mais ce qui frappe est plutôt ce qu'il ne met pas en question :

1° La connaissance. Il ne demande pas : « puis-je savoir ? », car les sciences sont réellement données, la connaissance est un fait. Mais « la connaissance est-elle bien un fait ? »⁹.

2° La morale. Il ne demande pas : « Dois-je faire ? ». Des « lois morales pures » déterminent ce qu'il faut faire et ne pas faire, nous avons des devoirs. Mais... avons-nous des devoirs ?

3° La valeur de l'espérance. La religion donne l'espérance d'obtenir le bonheur. Mais à qui l'espérance est-elle nécessaire ? N'est-ce pas à l'« insensé » ? Le sage, libre à l'égard de l'avenir et de la mort, a-t-il encore besoin de l'espérance¹⁰ ?

4° Une certaine conception de la raison. Il y a des « intérêts » de la raison, ce qui veut dire que la raison a ses fins propres, ou a son principe d'orientation en elle-même. Mais la fin ultime de la raison ne peut être que la réalisation du raisonnable : la raison s'oriente elle-même en se prenant elle-même pour fin. Dire que l'intérêt suprême de la raison est la réalisation du raisonnable, c'est-à-dire est dans la réalisation d'elle-même, c'est dire que son intérêt suprême est l'intérêt pratique¹¹. La raison est donc posée *ab initio* comme raison finie, puisque portant en elle l'exigence (donc le défaut) de sa réalisation. Cependant la raison, en tant qu'elle exige de se réaliser, postule la possibilité de cette réalisation, donc une bonté et une sagesse fondamentales de l'Être (ce que l'on entend par le nom de « Dieu »), sans lesquelles son exigence de se réaliser ne serait pas raisonnable puisque la réalisation serait impossible. Autrement dit, la raison a été conçue de manière à nous entraîner à postuler Dieu, ce qui signifie que l'idée de Dieu est déjà intervenue subrepticement dans la conception de la raison. On reconnaît là le cercle vicieux idéologique.

5° La conception traditionnelle de l'homme comme *animal rationale*. Dans les trois premières questions de Kant, de quoi s'agit-il ? De la connaissance, de l'action raisonnable, de l'espérance raisonnable, donc de l'homme en tant que raisonnable. Comme pour les Grecs, la raison est en l'homme ce qui le *sépare* de l'animal (et de lui-même en tant qu'animal), ce qui le met *à part*. Mais de quel droit l'homme se dissocie-t-il ainsi de la « presse des créatures » (comme dit Montaigne) ? C'est que lui seul est un être religieux¹². « Quel autre animal a une âme capable de reconnaître l'existence des dieux ? », demande le Socrate des *Mémorables*. Dieu est, par excellence, l'être raisonnable ; l'homme, qui a la capacité de « reconnaître » Dieu, a une faculté d'essence divine : la raison, ou l'intellect¹³. Par elle, il est à l'image de Dieu. Et c'est bien ce qu'est l'homme pour Kant : l'image de Dieu¹⁴. L'homme pense aller de lui à Dieu, mais, en réalité, dans la conception traditionnelle de l'homme, l'idée de Dieu est déjà présupposée dans l'idée d'homme. Or Kant fait sienne la notion de l'homme qu'il reçoit de la tradition sans la mettre en question. Comme le dit Eric Weil :

6. « En ce sens [...], Hegel n'a pas tort, quand il conteste l'existence d'une philosophie de Socrate » (Yvon Belaval, *Socrate*, dans *Histoire de la philosophie*, Pléiade, t. I, p. 454).

7. Cf. B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, p. 409.

8. *Logique*, trad. Guillermit, p. 25.

9. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, trad. Bianquis, t. I, p. 94.

10. Voir par ex. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 171

11. « En définitive tout intérêt est pratique » (*Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 131). Pour une analyse approfondie, cf. P. Burgelin, « Kant et les fins de la raison », *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-juin 1953.

12. Cf. M. Scheler, *L'homme et l'histoire*, trad. Dupuy, p. 29.

13. Ainsi, chez Aristote, l'activité théorétique est celle à la fois de ce qu'il y a de divin et de plus véritablement humain dans l'homme.

14. « L'homme n'est que l'image de Dieu : il s'ensuit que Dieu est l'original de l'homme [...] » (Eric Weil, *Problèmes kantien*, p. 47).

« Il appert que le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherché dans sa théorie de l'homme [...]. Mais Kant ne fait pas de ce fondement le sujet de sa réflexion, il ne le thématise pas »¹⁵.

Ainsi Kant n'a pas vraiment posé le problème de l'homme. Dès lors la critique kantienne ne pouvait que fonder autrement une certaine idée que l'homme se faisait de lui-même, c'est-à-dire ne pouvait que la confirmer. Kant ne pouvait donner à l'homme une nouvelle idée de lui-même.

Mais constater que Kant n'est pas ce que nous appelons un philosophe « problématique » ne suffit pas ; il faut comprendre pourquoi. Pour cela, il faut mettre l'accent sur le corrélat du terme « homme », c'est-à-dire « Dieu ». En effet, demander « Qu'est-ce que l'homme ? », c'est admettre une essence¹⁶ ou une vérité de l'homme (ce qui veut dire une façon, universellement définissable, d'être véritablement homme). Cela suppose qu'il y ait une mesure par rapport à laquelle l'homme se trouve défini en sa vérité. C'est cet être-mesure qui est appelé « Dieu ». Pour les Sophistes, « l'homme est mesure de toutes choses » – l'homme et non les dieux. Il n'y a donc pas de vérité de l'homme. Par exemple ce qui est juste se confond avec ce qui, à chaque individu ou à chaque cité, semble tel, car il n'y a pas de vérité quant à la façon juste d'agir. Pour Socrate, au contraire, il y a une vérité au sujet de la façon, pour l'homme, de vivre et de se conduire dans la vie. Il y a une essence de l'homme permettant de définir un idéal de l'homme, un homme de droit. L'homme peut donc légitimement se demander ce qu'il est (en sa vérité) ; et la réponse est que l'homme ne peut se connaître qu'en regardant vers le divin. Écoutons ce que dit Socrate à Alcibiade :

« Si vous agissez justement et sagement, foi et la république, vos actions seront agréables aux dieux [...], vous agirez les yeux tournés vers ce qui est divin et lumineux [...], et alors, en regardant dans cette lumière, vous vous verrez et connaîtrez vous-mêmes, ainsi que les biens qui vous sont propres. »¹⁷

Ou encore :

« C'est en regardant Dieu que nous trouverons le plus beau miroir des choses humaines [...], et c'est ainsi que nous pourrons le mieux nous voir et nous connaître nous-mêmes. »¹⁸

Qu'est ce Dieu dont l'homme a besoin pour qu'il y ait une vérité de lui-même ? Platon et Aristote le diront : l'intelligible. Dès lors, corrélativement, vivre une vie vraiment humaine sera vivre avant tout de la vie de l'intelligence. Avec saint Augustin, une nouvelle idée de l'homme s'instaure qui gouvernera désormais la méditation philosophique. Certes, c'est toujours par rapport à Dieu que la question de l'homme est posée, mais c'est maintenant une question personnelle, et c'est à Dieu qu'elle est posée :

« Que suis-je donc, mon Dieu ? Quelle est ma nature ? »¹⁹.

C'est de moi qu'il s'agit : non de l'âme et de Dieu, mais de *mon* âme et de *mon* Dieu. Dieu est maintenant quelqu'un à qui parler. Quoi qu'il m'advienne, et quoi que je sois pour les hommes, je suis une personne pour un Dieu qui est lui-même une Personne. Or ce Dieu de saint Augustin, le Dieu, chrétien, est aussi celui de Kant. Kant, qui ne le met pas en question, ne pouvait davantage mettre en question l'« homme » qui en est le corrélat. C'est pourquoi il n'est pas, en notre sens, un philosophe problématique.

L'idée d'homme redevint une idée neuve avec Marx. Mais comme le christianisme était, pour Marx comme pour Hegel, la « religion absolue », comme il était inconcevable que la notion chrétienne de Dieu fût dépassée, l'homme ne pouvait redevenir comme tel un problème que pour un philosophe dont la pensée se déploierait à partir du postulat de l'athéisme. Cependant Marx ne pouvait se borner à substituer une nouvelle conception de l'essence de l'homme à l'ancienne. C'eût été accepter la position même de la question, ce qui veut dire que, corrélativement, c'eût été

15. *Ibid.*, p. 33.

16. Je dis une « essence », je ne dis pas un « concept ». Un concept peut être « empirique », il correspond alors à ce que sont en fait les choses dont il y a concept ; mais l'essence correspond toujours à ce qu'elles sont en droit. Il est bien évident que, même si l'on n'admet pas le bien-fondé de la question de l'homme (comme question de droit), on parlera des « hommes », et de l'« homme ». On en aura donc un concept, mais ce concept ne servira qu'à désigner les hommes dont il y a expérience, il n'enfermera aucunement une « connaissance » de l'homme en sa vérité.

17. *Premier Alcibiade*, 134 d (trad. Chambry).

18. *Ibid.*, 133 cd.

19. *Confessions*, X, chap. 17. Cf. B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, chap. VI.

accepter de maintenir posée la question de Dieu. Ce qui, en effet, avait été aperçu par Socrate – et cette intuition avait commandé jusque-là la philosophie occidentale –, c'est que l'homme ne se connaît, en dernière analyse, que par réflexion sur le divin. La question de l'homme, disions-nous, avait été instaurée par Socrate comme question de droit, ce qui signifie, en d'autres termes, que la question de l'homme et la question de Dieu avaient été liées comme questions exactement corrélatives. Dès lors l'athéisme de Marx ne pouvait consister à fonder une réponse négative à la question de Dieu. Cette question devait être traitée d'emblée comme une pseudo-question, vide de sens (bien que le fait même de la poser ne soit pas vide de sens), ou ce que l'on appelle une question idéologique. Et, de son côté, la question de l'homme – comme question de droit – devenait, elle aussi, une question idéologique. Il n'y a pas d'essence ou de vérité de l'homme, il n'y a plus que les hommes réels créateurs d'eux-mêmes dans le processus imprévisible et inanticipable de l'histoire. Il n'y a pas, d'une manière générale, un problème « de l'homme », car il n'y a pas de problème éternel, il n'y a que les problèmes du moment.

Cependant, non moins essentiel que le lien entre « Dieu » et « homme » est celui entre l'idée de « Dieu » et l'idée de « vérité » (donc aussi les idées de « science » et de « connaissance »). Penser qu'il y a une vérité au sujet de ce qui est, c'est admettre qu'il y a une unique façon « vraie » de voir les choses, exprimant la réalité « telle qu'elle est ». Mais qu'est-ce que la réalité « telle qu'elle est » ? L'expression renvoie, idéalement, à une connaissance « absolue ». La réalité « telle qu'elle est », cela veut dire : telle qu'elle s'offre à un regard absolu, celui de Dieu – car Dieu est précisément l'être pour qui ce qui est est comme c'est. Inversement la pensée divine est pensée « vraie » parce qu'en elle la réalité elle-même se pense. La vérité est toujours, au fond, « dévoilement », en ce sens que le voile est toujours déjà ôté pour Dieu, et que voir les choses comme elles sont « vraiment » serait les voir du point de vue de Dieu. Kant, sans doute, insiste sur le côté actif de la connaissance. Mais cette activité n'est nullement essentielle à la connaissance comme telle. Elle n'est que la condition de la connaissance chez un être pour qui le temps est la forme nécessaire de toutes les représentations. Le statut de l'entendement discursif n'est déterminé que corrélativement au statut d'un entendement intuitif ou « archétype », qui, sans user de concepts et sans la réceptivité de l'intuition sensible, intuitionne les choses en elles-mêmes. C'est en prenant comme fondement l'idée d'un entendement autre que l'entendement humain que sont affirmées la relativité et les limites de notre connaissance. Ainsi, chez Kant, la connaissance (comme telle – non la connaissance humaine, mais la Connaissance) est encore comprise comme saisie immédiate et intuitive, comme regard (même si ce qui est regardé est par là même créé). Cela veut dire qu'une vérité de l'Être précède toujours la vérité humaine (il y a ce que la réalité est en vérité, et ensuite il y a ce qu'elle est pour l'homme). Mais si « Dieu est mort »²⁰, la vérité-dévoilement cesse d'être la mesure de la vérité humaine. En particulier le progrès de la connaissance scientifique ne peut aucunement être compris comme tendant à nous révéler, à la limite, la chose même. Car il n'y a pas de « chose même » immuable, attendant la connaissance. Tout ce qui est devient, il n'y a pas d'être qui ne soit assuré de son néant. Connaître, c'est « s'approprier » un monde changeant, c'est le retenir, l'intérioriser en le « reproduisant » dans la pensée²¹. Mais qu'est-ce qui sera retenu ? Celui qui connaît n'est pas un « sujet de la connaissance » anhistorique, c'est un homme lié à d'autres hommes, engagé dans une pratique sociale. Et le monde « théorique » de ces hommes agissants est nécessairement lié, qu'ils en aient conscience ou non, au monde de leur « pratique ». Comment concevoir cette liaison ? La pratique est action, et agir, c'est changer le monde (un monde qui change de son côté) : la pratique est transformation du monde. Mais un monde qui change doit, sans cesse, être repensé, et la tâche du « théoricien » est de le repenser. Si donc sa tâche n'est jamais achevée, ce n'est pas qu'il s'approcherait indéfiniment de la « chose même », qu'il faudrait, en ce cas, supposer immuable, c'est que la réalité même, n'étant pas déjà faite une fois pour toutes, mais étant en perpétuelle gestation, lui donne sans cesse une nouvelle matière qu'il lui faut s'approprier par la connaissance (La tâche d'un théoricien marxiste, aujourd'hui, consiste sans doute à « lire *Le Capital* », mais pour

20. Ce que Nietzsche constatera comme un « événement récent » (*Le gai savoir*, § 343).

21. Cf. *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, (*Œuvres de Marx*, Pléiade, t. I, p. 265-256).

penser le monde réel – ce à quoi *Le Capital* ne saurait suffire –, c'est-à-dire non ce que le monde *a été* il y a un siècle, mais ce qu'il *est*). Or cette appropriation ou connaissance ne consiste pas à tout retenir, mais à retenir (afin de l'intégrer à la mémoire de l'humanité) l'essentiel. Mais qu'est-ce qui est « essentiel » ? Qu'est-ce que les hommes doivent savoir ? Cela dépend de l'idée que l'on se fait des tâches de l'heure (une heure de l'histoire du monde, qui peut être longue...). Ou : l'idée que les hommes se font de ce qui est à connaître (de ce qui mérite d'être su)²² dépend de l'idée qu'ils se font de la façon d'être homme, et cette idée elle-même dépend de la façon dont ils produisent et reproduisent leur vie matérielle et de leur situation réelle dans le processus de production. On le voit : c'est encore l'homme que nous retrouvons, ou plutôt non pas l'« homme » mais les hommes créateurs-destructeurs (et appropriateurs) du monde, et, corrélativement, (une corrélation qui se substitue à l'ancienne corrélation « Dieu »- « homme »), créateurs-destructeurs d'eux-mêmes²³.

Mais s'il n'y a pas d'essence ou de vérité de l'homme, et donc aucune mesure par rapport à laquelle juger de ce qu'un homme vaut ou ne vaut pas, la morale redevient un problème, ce qu'elle avait cessé d'être depuis Socrate (car le désaccord avait porté sur la façon de fonder la morale, non sur la possibilité de la fonder)²⁴. Ce problème fut celui de Nietzsche. Nietzsche, nous dit-on, ne fut pas un philosophe « très original »²⁵. Peut-être. On peut trouver que ses idées les meilleures ne sont pas originales (ainsi sa dialectique de l'apparence), que ses idées originales ont une « crédibilité » très faible. Mais ce qui importe est qu'il les prenne toujours dans leur signification vitale. Les idées ne sont plus confrontées avec une réalité qu'elles devraient nous donner à comprendre. Nietzsche ne les essaie que sur lui-même : à les supposer « vraies », qu'en résulte-t-il pour sa vie ? Lui donnent-elles une plus grande ou une moindre intensité ? Nietzsche fait de lui-même un laboratoire d'expérimentation anthropologique. Mais expérimentation qui est celle d'un alchimiste, non d'un savant. Il poursuit un rêve de transmutation. Questionner est pour lui se mettre à la question : il opère une transmutation des problèmes en souffrance. Après quoi il cherche la formule magique qui transmuerait toute cette souffrance en joie (le « retour éternel » est une telle formule magique : l'idée n'a, en elle-même, aucune solidité devant la pensée). Mais les alchimistes n'ont jamais rien appris à personne. Le résultat de Nietzsche est de rendre l'homme plus seul qu'avant. Le problème moral ne peut être éludé, car on ne peut vivre sans se croire fondé à vivre comme on vit. Mais si « Dieu est mort », si « le concept de vérité est absurde »²⁶, s'il n'y a pas d'homme « universel » ou « idéal »²⁷ – mais seulement de libres singularités –, il ne reste plus à l'homme qu'à être un artiste de l'existence. « Réduction de la morale à l'esthétique !!! »²⁸. De quel droit, en ce cas, dire à un

22. Par exemple, et bien qu'il en eût sondé la possibilité, les sciences qui nous rendent « comme maîtres et possesseurs de la nature » ne pouvaient intéresser l'homme de l'ère préindustrielle, qui ne songe pas encore à une quelconque « domination » sur la nature puisqu'il se sent en elle comme en une Providence.

23. Un texte entre beaucoup : « Nous disons aux ouvriers : “Vous devez traverser quinze, vingt, cinquante ans de guerre civile et de luttes nationales, non seulement pour changer les conditions mais pour vous changer vous-mêmes [...]” ». (1850 ; cité par Sidney Hook, *Pour comprendre Marx*, trad. Mario Rietti, p. 224).

Note. Ainsi le postulat de l'athéisme entraînait un remaniement des concepts de « vérité », de « connaissance », de « science ». En particulier, dès lors que la réalité, au lieu d'être déjà faite, était perpétuellement en train de se faire, il fallait concevoir l'essence de la science elle-même non d'après les sciences de la nature, dont l'objet ne change que très lentement, mais d'après la nouvelle science des formations sociales et de leur développement, le matérialisme historique. (Mais, au sens large, où, comme le dit Marx dans *l'Introduction générale...*, « le mot *nature* désigne tout ce qui est objectif, y compris la société », toute science est science de la nature ; les mathématiques elles-mêmes ne sont pas une science abstraction faite de leur rapport à la nature). C'est sur elle que l'on peut lire, comme par l'effet d'un grossissement, les traits essentiels de toute science qui, avec les sciences de la nature et de la vie, restent dans l'ombre. Avant tout, il apparaît qu'une science n'est aucunement connaissance « pure », elle est, pour des hommes agissants, une façon fondée de s'approprier le réel par la pensée. Contre le positivisme, il faut la concevoir comme « théorie ». Et le corrélat de la « théorie », c'est la pratique – la pratique comme critère de la théorie. Car le critère de la valeur de la théorie n'est aucunement théorique (par exemple l'« universalité » et la « nécessité » que nous semblent avoir nos conceptions ne prouvent aucunement que celles-ci soient « réelles »).

24. Le sage épicurien lui-même a toutes les vertus morales, bien qu'il n'y croie pas, parce que l'intérêt de la sagesse les comporte.

25. « Nietzsche n'est certainement pas un philosophe très original » (É. Faguet, *En lisant Nietzsche*, p. 319).

26. *Volonté de Puissance*, éd. citée, t. I, p. 102.

27. « Ce qui est nouveau, c'est que notre probité nie l'existence de l'homme en général, elle ne veut pas de pratique morale universelle, elle nie les fins communes » (*Ibid.*, t. I, p. 148).

28. *Ibid.*, t. II, p. 136.

enfant : « Tu ne tueras point » ? Non que Nietzsche tombe dans l'indifférentisme axiologique. Les morales se jugent à la qualité des hommes qu'elles rendent possibles. Mais qui décidera de cette qualité ? « Supériorité de Pétrone sur le Nouveau Testament », dit Nietzsche ! Le voilà donc réduit à nous faire part de ses goûts et de ses décrets arbitraires. L'humanité se scinde en espèces multiples. Mais alors de quel droit vouloir que nos enfants nous ressemblent (dans nos idéaux) ? L'homme n'a plus aucun droit d'être éducateur.

Or le problème de Nietzsche est on ne peut plus actuel. Nous le posons ainsi : y a-t-il ou non une vérité de l'homme ? Ou : le mot « homme » correspond-il seulement à un concept empirique (comme les noms désignant des espèces animales), et, en ce cas, il exprime seulement le fait que des individus ont des caractères communs, ou correspond-il à une essence, c'est-à-dire signifie-t-il qu'il y a entre ces individus, en tant que participant à l'idée d'« homme », des rapports de droit ? Car il va de soi qu'un homme reconnaîtra toujours un autre homme comme il reconnaît une lanterne ou un lapin. Il constatera : « C'est un homme ». Mais la question est de savoir si cette phrase peut n'être qu'une simple constatation. Que signifie reconnaître à un être, à un vivant, la qualité d'« homme » ? Il est plus que jamais difficile de le dire ; car jamais l'homme n'a été problématique autant qu'aujourd'hui. Heidegger le dit, après Scheler : « Aucune époque n'a moins su ce qu'est l'homme »²⁹. Marx et Nietzsche ont permis d'envisager ce à quoi on ne songeait pas : l'antithèse de l'affirmation d'une essence ou d'une vérité de l'homme, donc de radicaliser la question de l'homme. Aujourd'hui les termes de l'aporie se présentent nettement et la conception traditionnelle de l'homme peut faire l'objet d'un examen aporétique. Autrefois on n'échappait pas à un domaine défini de postulation, aujourd'hui plus rien, peut-on dire, ne va de soi ; le choix au sujet de l'homme n'a jamais été aussi grand.

Ceci sur le plan de la pensée, car, en fait, on se trouve sans cesse aux prises avec de nouveaux dogmatismes, en particulier dans le domaine de la morale. Pour le penseur, un doute essentiel, aujourd'hui, pèse sur la morale en sa justification finale. Mais, d'un autre côté, les philosophes se trouvent être, en général, des hommes qui veulent la justice. Seulement comme ils se détournent, surtout sous l'influence du marxisme, des questions de fondement³⁰, leur volonté de justice se présente dogmatiquement. Il va de soi, pour eux, qu'il faut vouloir la justice, donc vouloir la révolution, si la réalisation de la justice passe par la révolution, etc. Mais le philosophe doit demander : *pourquoi* vouloir que les hommes aient des chances égales de vivre humainement (question qui touche à l'origine radicale de l'homme et de nous-même) ? Pourquoi (si les deux questions sont liées) vouloir la révolution ? S'agit-il d'« intérêt » ? Mais cet intérêt est douteux pour les adultes, quels qu'ils soient. L'intérêt des ouvriers est de lutter pour une journée de travail moins longue, un rythme de travail moins rapide, contre la tendance à la diminution de la valeur du salaire, etc. Mais que leur apporterait l'égalité des chances puisque, ayant passé l'âge où l'on apprend, étant souvent vieillissants avant l'âge et usés, ils n'en peuvent plus tirer profit ? Il est visible que, si la révolution s'impose, ce ne peut être que pour les enfants. Or, agir pour les enfants, n'est-ce pas l'essence de l'attitude morale ? Si l'adulte est faible et a besoin de secours, c'est de façon accidentelle, car cela tient à l'injustice sociale, aux hasards et accidents de la vie, etc. Mais les enfants sont faibles essentiellement, et c'est à cause d'eux que la morale (si la vie morale consiste en somme à ne pas vivre que pour soi) demeurera toujours humainement essentielle. L'impératif de la révolution est un impératif moral.

Mais la question est de savoir s'il y a « impératif ». Faut-il vouloir la justice ? Y a-t-il une « justice » qu'il faille vouloir ? Après vingt siècles, nous en revenons aux Sophistes et à Socrate. Marx se représente les ouvriers travaillant enfin dans « les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine »³¹. Cela nous place au cœur du problème de l'homme (si du moins l'on pense avoir à comprendre le sens des mots). Si donc il doit y avoir une « morale

29. *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr., p. 266.

30. « L'idée que la philosophie puisse avoir quelque chose à fonder est l'une des idées fondamentalement étrangères à ce que l'on appelle la philosophie marxiste » (L. Althusser, *Bulletin de la Société française de philosophie*, octobre-décembre 1968, p. 176).

31 *Le Capital*, Ed. Sociales, t. VIII, p. 199.

marxiste », elle ne peut prendre son fondement que dans une certaine idée de l'homme. Mais si l'homme aliéné est celui qui « a perdu son être, son essence », et si le communisme est la « réalisation de l'être de l'homme »³², un tel fondement se trouve, de manière extrêmement traditionnelle, dans la notion d'un idéal de l'homme, d'un homme de droit. En effet : « aliénation » par rapport à quoi ? Par rapport à l'homme tel qu'il devrait être, pris comme mesure. Or l'homme « tel qu'il devrait être », c'est ce que nous appelons l'homme « de droit ». On a vu pourtant que le marxisme consiste avant tout dans le rejet d'une telle conception de l'homme, et Marx, à propos de la notion d'une « aliénation de l'être humain », parle de « verbiage philosophique »³³. Dès lors dans quelle idée de l'homme s'enracinera la morale marxiste ? Ou n'y a-t-il pas de « morale marxiste » ? Mais, en ce cas, pourquoi celui dont le regard perce le voile de Maïa des illusions idéologiques se compliquerait-il l'existence en voulant la révolution ? Pourquoi le « smigard » dont l'aliénation économique en tant que travailleur (celle qui est décrite dans *Le Capital*) serait, dès lors, accidentelle, non essentielle, ne se « désaliénerait »-il pas par un processus de libération purement individuel, par exemple en méditant les Maximes fondamentales d'Épicure³⁴ ?

La question de l'homme ne peut donc être éludée. Sans doute n'est-il plus possible de demander « ce qu'est l'homme » comme s'il allait de soi qu'il y a une essence de l'homme. En effet, c'est cela même qui est en question. Ce qu'il faut demander, c'est : que vaut la question de l'homme (comme question de droit) ? Y a-t-il ou n'y a-t-il pas une vérité de l'homme ? C'est ce que nous avons appelé la forme « aporétique » de la question. Mais, sous cette forme nouvelle, ne s'agit-il pas, encore une fois, d'une question « idéologique » ? Nullement, puisque, si elle est ou non « idéologique », c'est là l'objet de la question. Or pour que la question « Qu'est-ce que l'homme ? » puisse être examinée aporétiquement³⁵, il faut s'interroger sur ce qu'elle signifie. Il apparaît alors qu'elle recèle des significations multiples, qu'elle recouvre plusieurs questions. On songe ici aux questions kantienne. Cependant ce n'est pas par elles qu'il faut commencer, car les questions de Kant sont posées pour que la réponse soit la philosophie transcendante, ce sont des questions qui viennent à la fin. Mais si l'on interroge naïvement, à la manière socratique, non comme quelqu'un qui sait, mais comme quelqu'un qui ne sait pas³⁶, on est conduit à demander : ce qui distingue l'homme, ce qui le constitue, ce qu'il signifie (ce que cela représente, d'être « homme », dans le réel), ce qui l'attend.

1° La question de la différence : par quoi l'homme se distingue-t-il du reste ? Qu'est-ce qui le définit ? Qu'a-t-il en propre ? Les réponses ont été multiples, ce qui montre que le principe qui préside à la détermination du caractère propre de l'homme n'est aucunement empirique. En effet, empiriquement, la sociabilité, ou la parole, peuvent se constater aussi bien, ou aussi mal, que la liberté, la religiosité, le travail, l'intelligence réfléchie, le refoulement (« l'homme est l'animal qui se refoule lui-même », dit Norman Brown), la créativité artistique, le sens moral, etc. Il n'y aurait, à ce niveau, aucune raison de choisir. Le choix entre ces caractères suppose donc que l'on se réfère à un critère de choix non empirique. C'est sur le fondement d'une idée de l'homme posée préalablement qu'est choisi le caractère distinctif qui devient alors caractère « essentiel », et que s'opère le passage du fait au droit qui se traduit par la notion d'une essence de l'homme. C'est ainsi que les Grecs ont choisi la raison pour distinguer – séparer – l'homme de l'animal parce que la raison leur paraissait être la faculté par laquelle l'homme a connaissance du divin. Ce qui a présidé au choix de la définition, ce fut une certaine idée de la place de l'homme dans le réel, plus précisément l'idée d'un rapport privilégié de l'homme avec ce qu'il y a de plus réel dans le réel. En droit la définition de l'homme comme *animal rationale* ne s'impose donc pas plus que la représentation du réel qu'elle présuppose. Elle repose sur un choix libre, ce qui veut dire « arbitraire » pour qui fait un autre choix.

32. R. Garaudy, *Qu'est-ce que la morale marxiste ?*, p. 129 et 155.

33. *Manifeste Communiste*, trad. Rubel, dans *Œuvres de Marx*, Pléiade, t. I, p. 187.

34. Si l'on se borne à vouloir satisfaire les besoins « naturels et nécessaires » (au sens épicurien), le SMIG, en nos pays, permet d'acquérir beaucoup plus de biens qu'il n'en faut à un sage.

35. Le mot est pris ici en un sens aristotélicien. Plus loin dans l'expression « aporie de l'être », il est pris en un sens moderne.

36. Socrate ne sait « vraiment pas », dit Festugière, *Socrate*, p. 97. Cf. Y. Belaval, *loc. cit.*, p. 455.

2° La question de la constitution (ou structure) : l'homme est-il un composé ? En ce cas laquelle des « pièces »³⁷ qui le constituent est-elle la principale ? Laquelle importe avant tout et mérite ses « soins »³⁸ ? Jusqu'ici l'être humain a été scindé en deux côtés (même si on ne sépare les deux côtés que pour dire immédiatement après qu'il faut les unir) : l'un qui est resté, depuis les Pythagoriciens, à peu près constant – le corps –, l'autre dont la conception a beaucoup varié – l'esprit (ou l'âme, la conscience, etc.). Jusqu'à Kant le problème de la constitution de l'homme s'est posé comme un problème de « composition », en termes d'« âme » et de « corps », de « rapports de l'âme et du corps », avec priorité de l'un sur l'autre, ou égalité, ou identité : l'homme est son âme (ou son esprit, ou son intellect) et a un corps³⁹, ou est l'union (ou l'identité) d'une âme et d'un corps⁴⁰. Après Kant et Rousseau, la notion d'« âme » céda décidément la place à la notion de « conscience », avec la double disjonction : « conscience transcendantale-conscience empirique », « conscience psychologique-conscience morale » ; et la notion de « conscience » devait amener à son tour la notion d'« inconscient ». La substitution de la « conscience » à l'« âme » exprime un renversement de signification. Car la notion d'âme (spirituelle) signifiait que l'homme est fondamentalement *non-lié* au monde, c'est-à-dire au périssable, au devenir, à la mort ; tandis que la notion de « conscience » s'est manifestée, avec les notions d'« intentionalité », d'« ouverture », d'« être-au-monde », etc. comme signifiant exactement le contraire. Toutefois, jusqu'ici, la séparation initiale de l'homme en deux côtés n'a pas été mise en question. Or cette séparation, ou division, correspond-elle à une constatation empirique ? Nullement, car les deux termes sont loin d'être toujours observables. En particulier, si le corps s'observe, l'« âme » ne s'observe pas. La notion d'« âme » est visiblement, à l'origine, une notion religieuse. On sait que les hommes de la préhistoire (qui, très tôt, ont inhumé les morts en les fournissant de mobilier funéraire), ceux des premiers temps historiques, comme aussi les primitifs actuels, ne pensent aucunement le mort comme mort (la religion est du reste le grand obstacle à la prise de conscience de la mort), mais comme vivant outre-tombe. C'est cet homme d'outre-tombe qui est devenu l'« âme ». Le refus fondamental du devenir et du périssable s'est exprimé par la distinction, dans l'homme, entre ce qui meurt et ce qui ne meurt pas. Aujourd'hui l'origine de la distinction a été oubliée, les termes du rapport ont changé. Cependant la coupure demeure. On voit mettre en parallèle la « conscience » (ou la « vie psychique ») et le « corps ». Il est vrai que ces concepts peuvent être considérés comme empiriques, mais, en ce cas, comment (au sujet de la structure de l'être humain) s'effectuera le passage du fait au droit, du concept à l'essence ? Ne s'agit-il pas désormais d'une question vide ?

3° La question du statut : qu'est-ce que l'homme dans le réel ? Qu'est-il parmi les êtres ? Mais d'abord : qu'est-ce que le réel (dans son ensemble) ? Et qu'est-ce qui est réel ? Ou tout ce qu'il y a « est » de la même façon, ou l'on admet des degrés, ou niveaux, dans le réel. Dans cette dernière hypothèse, à quel « niveau » l'homme se situe-t-il ? Ce peut être à un niveau intermédiaire, ou au niveau le plus élevé. Dans le premier cas, la place de l'homme est déterminée, dans la hiérarchie des êtres, à partir de certains êtres-de-référence, et, avant tout, à partir de l'être « vrai » ou « absolu » servant de mesure (métaphysique de l'être) ; ou, au contraire, les composants fondamentaux du réel sont déterminés par analyse de l'être de l'homme en tant que celui-ci les implique, si du moins on veut le comprendre (métaphysique du sujet). Dans le second cas, où l'homme est au niveau le plus élevé, et est ce qu'il y a de plus riche en réalité, la séparation Dieu-homme disparaît, et le monde-de-l'homme s'identifie au monde réel. Comment choisir, en droit, une solution plutôt que l'autre ? Cela ne se peut, puisque chaque partie se fonde sur un droit que l'autre ne reconnaît pas.

37. Comme dit Montaigne.

38. Comme dit Socrate.

39. Par exemple : « ce qui fait de chacun de nous ce qu'il est, n'est rien d'autre que son âme, tandis que le corps est un semblant dont chacun de nous est individuellement accompagné », Platon, *Lois*, XII, 959 ab (trad. Robin).

40. Par exemple : « Et quand tu dis ailleurs, Platon, que ce sera la partie spirituelle de l'homme à qui il touchera de jouir des récompenses de l'autre vie, tu nous dis chose d'aussi peu d'apparence. Car, à ce compte, ce ne sera plus l'homme, ni nous, par conséquent, à qui touchera cette jouissance ; car nous sommes bâtis de deux pièces principales essentielles, desquelles la séparation c'est la mort et ruine de notre être » (Montaigne, *Essais*, II, XII, éd. Les Belles lettres, t. III, p. 274).

Dirons-nous qu'il n'y a que des perspectives ? Mais comment le savoir ? Le statut de la perspective ne peut s'établir qu'en corrélation avec une certaine conception de l'être, au sujet de laquelle la question se pose à nouveau de savoir si elle n'est qu'une simple « perspective ». Ou l'on supposera qu'il y a une vérité de l'Être, et, en ce cas, puisque les perspectives se contredisent, de deux choses l'une : ou les perspectives sont reliées par une contradiction simple, elles s'annulent et le perspectivisme se détruit lui-même, c'est-à-dire que la contradiction se résout par le choix d'une perspective, choix unilatéral, excluant les autres ; ou elles sont reliées par une contradiction dialectique, et la réalité n'est alors rien de plus que l'ensemble des aspects par lesquels elle se manifeste (thèse ontologique). Ou l'on supposera qu'il y a, non une unique façon de penser l'Être en sa « vérité », mais une essentielle ambiguïté de l'Être : le texte de l'Être peut se lire ainsi ou autrement, et il n'y a pas de lecture privilégiée ; les perspectives, en ce cas, ne se distinguent (et ne s'opposent) plus du point de vue de la vérité mais de la valeur, selon la qualité de la vie qu'elles rendent possible ; les façons de voir le réel s'incarnent en différents types humains entre lesquels, à la limite, il n'y a pas de communication possible, et elles ne sont, les unes pour les autres, que de simples faits.

4° La question de la destination : s'il y a un sens à parler d'un « destin » de l'homme, comment le concevoir ? L'homme est-il promis à l'éternité ? Ou, au contraire, si tout ce qui est « fini » doit avoir une fin, ce qui est humain est-il, dans son entier, voué à la destruction ? Faut-il dire qu'à la longue il n'y a jamais rien eu ? Faut-il vivre sans un instant perdre de vue cette « nullité certaine finale » (Valéry) ? Mais comment concevoir la vie parfaite si la mort de l'individu est anéantissement ? Si la survie par les œuvres est illusoire, car les civilisations sont mortelles, et les œuvres un jour détruites ? Si l'humanité elle-même n'est qu'une très éphémère et insignifiante aventure dans le temps immense ?

On le voit : nous posons ces quatre questions sous leur forme classique, non pourtant comme des questions que, nécessairement, nous admettons, mais comme des questions que nous questionnons. Il convient, en effet, que le philosophe non seulement réexamine les réponses, mais réévalue les questions. Il faut que la question, si question il doit y avoir, renaisse, dans le philosophe, de sa source non seulement grecque mais humaine, et ainsi retrouve sa nécessité.

Ce qui apparaît également, c'est que, des quatre questions, il en est une, la troisième, à laquelle les autres renvoient, et qui est donc la question fondamentale, car l'idée que l'on se fait de ce que l'homme est spécifiquement, de ce qu'il est principalement ou avant tout, et de ce qui l'attend, dépend elle-même de l'idée que l'on a de sa place dans le réel. La question anthropologique fondamentale est donc : qu'est-ce que l'homme dans le réel ? Dès lors la question de l'homme est liée à la question philosophique suprême : qu'est-ce que le réel ? Celle-ci, à son tour, se décompose en deux :

1° La question de la totalité. On peut la formuler ainsi : le monde est-il le tout ? S'il n'est pas le tout, qu'y a-t-il d'autre que le monde ? Selon qu'il est, ou non, le tout, comment concevoir le monde ? Car on ne peut s'appuyer sur le monde comme sur un terme connu. Au contraire, la façon de concevoir le monde suppose toujours déjà une certaine idée de sa place dans le tout et de la forme de son rapport au tout : ceux qui concluent à Dieu à partir du monde se sont déjà donné un monde tel qu'il conduise à Dieu.

2° La question de l'être : que signifie « être » ? (Qu'est-ce qu'« être » ?) Mais on ne peut demander ce que signifie « être » qu'au sujet de ce qui est, de ce dont nous affirmons l'être. Pourtant comment savoir de quoi nous sommes fondés à affirmer l'« être » si nous ne savons ce que c'est que « être » ? Telle est l'aporie de l'être. En particulier le monde « est »-il de la même façon selon que Dieu est ou n'est pas ? Non sans doute⁴¹, car, s'il est le tout, il détermine, par là même, le sens de l'idée d'être. Toute réponse à la question de l'être est fonction d'une réponse à la question de la totalité, et réciproquement. Si donc il y a « réponse », c'est qu'il y a eu, à un moment ou l'autre, un

41. En laissant en suspens la question de Dieu, il est passible, cependant, d'élucider le sens de l'« être » du monde *en corrélation* avec le sens de la pensée. Cf. notre communication sur *L'« être » du monde et sa signification*, Actes du XIII^e Congrès international de philosophie, Mexico, 1964, t. IX, pp. 59-66.

passage du fait au droit, une décision fondatrice immotivée qui, pour celui qui ne la fait pas sienne, est un coup de force.

Que la question de l'homme soit liée à la question du réel, ou : que la façon dont l'homme se pense (en tant qu'« homme » et menant une vie « humaine ») soit corrélative de la façon dont il conçoit le réel et la signification de l'homme dans le réel, cela ne fait que confirmer et généraliser ce que nous avons vu, à savoir que la question de l'homme, comme question de droit, s'est posée en corrélation avec la question de Dieu, la notion d'une essence de l'homme (d'un homme de droit) étant corrélative de la notion de Dieu. Nous pouvons ajouter maintenant : la négation de Dieu, ou, plus profondément, d'un ordre de droit dans le réel (l'affirmation qu'il n'y a que des ordres de fait), et, d'autre part, la négation d'une essence ou d'une vérité de l'homme, donc aussi la négation de la possibilité de fonder la conduite de la vie humaine sur des principes universels, sont solidaires. En particulier on ne voit pas comment, dans le matérialisme, la morale pourrait être autre chose qu'un fait. C'est ce qu'ont bien compris les Épicuriens, qui, par une décision profondément subversive, des différentes formes du mal habituellement distinguées, n'ont retenu que la douleur (mais, par l'élimination de la morale, ont laissé toute la place à la sagesse).

Concluons : 1° la question de l'homme ne peut être éludée, car tout homme vit sa vie en fonction d'une certaine idée de ce qu'est ou n'est pas une vie « humaine », La force ou la faiblesse de l'homme, son bonheur ou son malheur, tiennent, ou non (pour ne pas exclure le cas du sage) à ce qui lui arrive, aux joies ou aux peines qu'il éprouve, mais, en tout cas, dépendent essentiellement (et chez le sage, uniquement) de ce qu'il se dit à lui-même. Si l'on compare la personnalité à un arbre vu en coupe, avec ses couches concentriques, la plus extérieure correspondant au bien-être et au malaise, à la douleur et au plaisir physiques (qui peuvent être très intenses, non profonds), la plus intérieure aux joies actives (d'aimer, de faire le bien, de créer), ce qui correspond au cœur de l'arbre, le point le plus central de la personne, et qui est, comme l'ont vu les Grecs, le lieu du bonheur, c'est la pensée – entendant par là un discours de soi à soi au sujet, pour chacun, de sa propre vie et de son sens. Car il est secondaire de souffrir ou non, jouir ou non, avoir « réussi » ou non, être estimé, aimé, ou non, etc., si l'on peut se dire que l'on sait quel est le sens de sa vie, et que l'on vit selon ce sens.

2° Une réponse à la question de l'homme va de pair avec, corrélativement, une réponse à la question du réel, une philosophie (la science, donc, ne peut donner, ni proposer, de réponse, puisqu'elle n'a jamais affaire qu'à une partie – un domaine déterminé – du réel, sans être capable d'établir elle-même le rapport entre cette partie et le tout). Or une réponse philosophique se présente comme justifiée, fondée en droit. Comme le droit ne peut se tirer du fait, on ne peut justifier qu'à partir d'un droit préexistant. Le droit se précède toujours lui-même. Il en découle que toute philosophie repose sur une décision fondatrice elle-même non fondée. Et toute philosophie dogmatique (entendant par là : qui donne ses réponses comme vraies) enveloppe un passage du fait au droit (du « cela est évident » au « cela est vrai », du « c'est ce que je pense » au « c'est ce qu'il faut penser ») inavouable (sinon il ne faudrait plus parler de « vérités » mais d'« opinions »), et, par principe, injustifiable (car tout essai de justification, supposant un droit préexistant, suppose cette justification déjà donnée). La philosophie dogmatique existe par la méconnaissance du mécanisme de sa propre production, donc par une illusion radicale au sujet d'elle-même ; et le philosophe ne peut prétendre dissiper les illusions au sujet du réel qu'en ne dissipant pas une primordiale illusion sur lui-même et la nature de son discours. Que l'évidence signifie « vérité », c'est ce que le philosophe qui veut dire le vrai ne peut pas ne pas admettre, et cependant ne peut pas prouver (ni, sans cercle vicieux, entreprendre de prouver). Dans cette conversion de l'évidence en « vérité », ne faut-il pas voir le péché originel du dogmatisme (opposé ici à la pensée problématique) ? L'idée de vérité n'est-elle pas, pour le philosophe, la plus trompeuse, puisqu'elle le porte à se considérer lui-même comme un inessentiel par rapport à son discours, lequel, étant « vrai », aurait fort bien pu être tenu par un autre, est un discours de droit accidentellement tenu en fait, comme si ce n'était pas lui, l'individu vivant, qui pensait (avec la substance de sa vie et de ses rêves), mais la Pensée en lui, ou, si l'on préfère (et aujourd'hui l'on préfère) le langage ? Ne faut-il pas, dès lors, comme

Montaigne, s'en tenir à l'évidence (en se gardant d'en faire un critère de « vérité ») ? Non, peut-être, dire le « vrai » et le « réel », mais simplement la façon de voir le réel (et, corrélativement, de comprendre l'homme) qui nous est consubstantielle ? Mais, si l'idée de vérité (au singulier) est « la plus trompeuse », n'est-ce pas dire qu'il faut, en tant que philosophe, renoncer à l'idée d'une vérité de l'Être, et donc d'une vérité de l'homme ? Questions que nous posons non comme si les réponses allaient de soi, ou même comme si elles étaient susceptibles de réponses *absolues*, mais pour indiquer des *corrélations* (nous ne voyons pas, du reste, quelle autre méthode que la *méthode des corrélations* pourrait être la méthode universelle des philosophes), et pour montrer la plausibilité, encore aujourd'hui, de la voie montaignienne (qu'elle soit ou non la nôtre).

Marcel CONCHE
Sorbonne.