

*propositions pour une approche stratégique
de l'enseignement de la philosophie*

briser fétiche

par Jacques Morissette

« ... de sorte que, lorsque l'opportunité s'en présente, il faut dire : « et maintenant, prêtez-moi attention, cela ne vous concerne pas moins que moi » ; et « vous n'avez jamais rien entendu d'aussi formidable (ou d'aussi étonnant) que ce que je vais vous dire ». C'est ce que Prodicos appelait, quand ses auditeurs s'endormaient, leur intercaler un morceau de sa conférence à cinquante drachmes. »
Aristote, *Rhétorique*, III, 14, 1415, b 12

Un rapport à l'appellation peu encourageante de GTX voudrait qu'on s'en prenne encore une fois à la proportion des cours obligatoires de philosophie dans les collèges. Pour n'être pas tout à fait nouvelle, cette manœuvre risque quand même d'encourager les professeurs à se replier vers les retranchements labyrinthiques de la formation générale, avec tout ce que cette formation comporte de valeurs annexes en termes de sens critique, de pensée rigoureuse, de lutte contre la déshumanisation, etc. Cela semble en effet de bonne guerre et si l'on veut que la légitimité de la philosophie décide de son statut, c'est cette

légitimité qu'il convient de démontrer avec éclat, quitte à reporter à des époques moins troublées toute considération qui témoignerait d'un peu plus de réserve.

Pourtant, en mettant les choses au pire, ne serait-il pas relativement instructif d'envisager que la vieille dame philosophique, ronchonant et clopinant au fil de sa rêverie maussade, puisse être renversée avec fracas par une bande de jeunes assassins au volant de leur bolide de type GTX ? Dans ce fait divers à peine sanglant, n'y aurait-il pas une sorte de dédommagement, une promesse : que la philosophie ainsi durement cabossée n'ait à se faire pour se vendre, un peu plus séduisante et un peu moins honnête ?

Il est étonnant, et surtout significatif, que la philosophie dans les collèges, pourtant soustraite par une mesure de privilège à la loi cruelle de l'offre et de la demande, n'ait pas plus

développé les vertus aristocratiques d'indépendance, de frivolité, d'audace et d'inconséquence dont d'autres aujourd'hui doivent s'abstenir sous peine de faire fuir la clientèle. En réaction sans doute contre le césarisme de l'enseignement philosophique traditionnel, la nouvelle génération de professeurs s'est au contraire astreinte dès le départ à un régime rigoureux à base d'honnêteté et de serviabilité, refusant à la philosophie de travailler pour son propre compte et considérant comme un devoir de ne rien dire qui ne soit exigé par la diffusion universelle du Bien. En réalité, les effets n'ont pas toujours été évidents, mais les bonnes intentions étaient là et tant de vertu à la fois ne pouvait conduire qu'à une impasse. Non que, en dépit de son dévouement, la philosophie n'ait pas su répondre à des besoins qui, de toute façon, n'existent pas, mais bien justement, au contraire, parce qu'elle s'est accrochée avec l'énergie d'un certain désespoir

aux postulats d'une anthropologie naturaliste pré-critique qui veut que les vrais besoins soient comblés par les bons objets avec la garantie d'une satisfaction entière. Cela se traduit au niveau de l'inquiétude pédagogique par deux questions simples: « en quoi consiste le besoin ? » et « avec quoi faut-il le remplir ? » Les besoins de l'étudiant moderne ne présentent évidemment plus l'artisanale simplicité des cruches de jadis, mais l'espèce de gisement mêlé et capricieux dans ses éruptions par quoi on aime en figurer l'ensemble continue de fournir aux pédagogues une caution à la légitimité de leurs coups de sonde et de leurs prélèvements. En contrepartie, le métier de professeur est devenu une longue ascèse de la prudence tâtonnante dès lors que, marchant dans les ténèbres de la psychologie empirique, nous n'osons plus mettre un pied devant l'autre de peur d'écraser au passage un de ces besoins fondamentaux dont A. Maslow a établi pour nous la liste définitive.

Il serait excessif de récuser indifféremment toutes les prétentions des pédagogies « centrées sur l'étudiant ». Bien que tout acte pédagogique comporte une violence au sens aristotélicien du terme, il est vrai qu'une stratégie, pour être efficace, doit être conçue à partir de celui auprès de qui elle veut intervenir. Or, si les pédagogies centrées sur l'étudiant s'annoncent, officiellement, comme une systématisation de cette exigence fondamentale, pratiquement elles se dérober à cette exigence dans la mesure où elles se représentent l'étudiant comme un être de besoin mû de l'intérieur vers un objet propre à le satisfaire — ce qu'il n'est pas. Il importe peu ici que l'on parle du besoin, du vécu de l'étudiant ou de son devenir, puisque toutes ces notions ont pour fin commune de légitimer ou d'innocenter l'intervention pédagogique en la couplant à un

processus autonome et solitaire de développement organique. Nous ne pouvons guère pour l'instant que suspendre notre adhésion aux thèses organicistes en attendant que soit fait le travail théorique qui montrerait, sur la base de données psychanalytiques et anthropologiques, l'impossibilité d'une conception organique de l'histoire humaine, tant individuelle que collective. Signalons au moins, à titre d'indication, le vice de forme inhérent à l'organicisme et qui contraint ses théoriciens, quand ils définissent comme « positif » le dynamisme interne de l'individu, à prendre pour critères de cette positivité les normes culturelles et morales d'une société historiquement datée et géographiquement restreinte: la nôtre. Et tant la pathologie individuelle que l'histoire politique montreraient que le devenir humain ne s'effectue pas dans la continuité, sur un mode organique, mais par saccades, sur un mode dialectique. En l'absence, provisoire sans doute, d'un tel travail théorique, nous pouvons quand même dès maintenant juger à ses effets observables le modèle organiciste de la pédagogie centrée sur l'étudiant. Cette pédagogie, ordinairement si expansive et si bavarde, a diffusé dans les institutions un nouveau langage, elle a mis en circulation un nouveau mythe pédagogique et, ce faisant, elle a renversé, à son insu et à son total désavantage, le secret fonctionnement de la relation professeur-étudiant. Depuis ce renversement proprement dialectique, une nouvelle structure régit sans pardon l'enseignement des sciences humaines et la philosophie, en vertu de son caractère essentiellement critique, ne s'y définit plus que par le temps qu'elle met à mourir.

Dans les termes de la nouvelle logique pédagogique, l'étudiant est devenu — et il le sait — l'agent principal de sa formation,

dans les quelques disciplines du moins, faut-il le préciser, où une telle illusion est possible. Agent principal de sa formation d'une part et, d'autre part, seul garant et seul juge en dernière instance de la légitimité des diverses pratiques pédagogiques. La troublante originalité de cette structure apparaît quand nous traduisons en termes de désir le discours officiel sur les besoins: de la place qui lui a été attribuée par le mythe pédagogique, l'étudiant, de droit sinon de fait, lance le signe (euphorie spectaculaire, simple sourire ou moue rébarbative) qui authentifie, ou annule, la valeur du pouvoir exercé par le professeur; en d'autres mots, il faut désormais veiller à susciter l'intérêt de l'étudiant; en d'autres mots encore, l'étudiant devient l'objet du désir du professeur. Parler ainsi n'est nullement exagérer. Quoique, bien entendu, la rigueur de cette logique soit constamment atténuée, et souvent démentie, par le comportement réel des professeurs ou des étudiants, c'est pourtant elle qui produit, comme son miroitement trompeur, leurs déceptions et leurs émois respectifs.

La pédagogie centrée sur l'étudiant est en fait une pédagogie centrée sur une représentation de l'étudiant. L'étudiant comme réalité organique en devenir est un être imaginaire et j'en avancerais pour preuve le fait — peu fréquent, je le concède — que certains étudiants finissent par se prendre pour des étudiants. Dans le cas le plus général, une telle identification au fantasme du professeur ne se produit pas et « l'étudiant » fonctionne en-deça de « ses » besoins, il joue de ses besoins comme d'autant d'arguments antinomiques aptes à précipiter le professeur dans un véritable mouvement d'oscillations pendulaires. La pédagogie actuelle réclame, au moins idéalement, l'assentiment de l'étudiant et ce dernier fait ce que ferait quiconque dans une

situation aussi confortable : il refuse. D'où l'allure visiblement tâtonnante des méthodes employées dans les disciplines qui sont congénitalement mal équipées pour répondre à des besoins. La seule manoeuvre stratégique concevable consiste alors, en philosophie par exemple, à aventurer sa compétence en des domaines hétéroclites censément plus proches des attentes des étudiants et cela peut aller des questions écologiques jusqu'aux techniques de tissage et d'émail sur cuivre, avec les mêmes résultats navrants.

La déconvenue secrète de cette pédagogie des profondeurs tient à ce qu'elle est, pour ainsi dire, toujours en retard d'une surface, d'un portrait, ce portrait de l'étudiant qui sert à l'étudiant lui-même, personnage essentiellement retors, de repère dans sa retraite vers les frontières sans cesse reculées*

*

« ... confins où l'on saisit comme nulle part que la haine rend la monnaie de l'amour, mais où c'est l'ignorance qui n'est pas pardonnée ».
Lacan, *Écrits*, p. 628

de l'insatisfaction par quoi il se définit. La pédagogie actuelle veut que l'étudiant ait des besoins, des attentes, une réalité, mais elle considère d'autre part cette réalité de l'étudiant comme un système clos, comme une matière première sur laquelle on peut travailler (pour son bien, soit...) sans qu'elle le sache, comme une substance psychologique imperméable aux signes qu'on agite autour d'elle. Captivée par son fantasme généreux, la pédagogie oublie qu'avant d'être vécue comme une méthode d'apprentissage, elle est reçue comme un système de signes, comme une information sur le désir du professeur. Or il n'y a rien à quoi l'étudiant soit plus sensible que ces signes pédagogiques grâce auxquels il

sait que le professeur veut son bien, soit alors, s'il est en quête de ce qu'on appelle un malin plaisir, qu'il se laisse chercher en changeant de réalité tous les six mois, soit, s'il est plus averti, qu'il refuse tout simplement d'être l'objet d'un amour aussi invraisemblable parce que trop désintéressé. Car, dans tout cet équipage, le seul à ne pas y croire, c'est précisément l'étudiant, oracle muet dont nous prenons l'ombre pour proie, captifs que nous sommes de l'illusion que nous lui avons prêtée. Déjà chez Platon, il y a quelques personnages violents dont la tradition philosophique n'a pas encore pris la mesure et qui, Thrasymaque ou Alcibiade, répliquèrent à Socrate sur le ton d'une exemplaire exaspération. Ce que comprirent ces gaillards, c'est que Socrate, avec son désintéressement et son dévouement, était en train de les posséder; ils pressentirent derrière les métaphores neutralistes du maître le véritable enjeu de la parole entre hommes: l'imposition d'une loi, nous pourrions dire plus généralement: l'insertion dans un ordre culturel. Si nous, aujourd'hui, jugeons intolérable d'imposer notre loi culturelle, nous pouvons choisir tout crûment d'abolir l'école, mais tant qu'il y aura des lieux d'enseignement, la bienveillante neutralité des pédagogies centrées sur l'étudiant ne trompera personne sur ce qui se passe vraiment, exception faite pour les professeurs, cela va de soi. Il faut bien admettre que la sollicitude systématique de la pédagogie reste préférable à certaines formes radicales d'autoritarisme ou de terrorisme intellectuel, mais c'est quand même contre elle que l'étudiant d'aujourd'hui essaie de se barder de son mieux par des manoeuvres d'évitement qui incluent tant la soumission que le désintéret affiché. L'insatisfaction, quelles que soient par ailleurs sa profondeur et son étendue, n'est pas une inflammation passagère de l'organe psychologique, elle est

la seule façon d'échapper à cet amour infini — et infiniment suspect — qui, depuis le temps, a remplacé l'oeil de Dieu dans la tombe du malheureux Caïn.

Une réflexion sur l'enseignement de la philosophie dans les collèges est aujourd'hui une tâche doublement urgente en ceci que l'organicisme et la pédagogie centrée sur l'étudiant sont une accommodation contemporaine de la maïeutique socratique, laquelle, comme chacun sait, désigna finalement son promoteur comme candidat à la ciguë. Et la parenté est si profonde malgré les millénaires que cette fois encore, il semble bien que le philosophe sera le premier à en périr.

Que l'enseignement de la philosophie au collégial soit enfermé par les idéaux organicistes dans une logique indifférente aux objets contradictoires dont on la nourrit, voilà qui n'a pas encore été considéré. Toutes les énergies philosophiques sont plutôt affectées prioritairement, en vertu de cette logique même, à une épuisante recherche du bon objet (méthodes, contenus, objectifs) ou, quand la nécessité s'en fait sentir, à des combats pour la défense des territoires menacés. Les résultats réels obtenus par ce trafic des objets pédagogiques devraient pourtant faire soupçonner que seule ici la logique est déterminante et que c'est d'elle que les matériaux reçoivent leurs vertus et leurs limites. La contestation, bien sûr, qu'elle soit passive ou systématiquement formulée, vient toujours de l'extérieur. Il n'en demeure pas moins que c'est la philosophie qui, avant toute attaque étrangère, se sera installée de son propre chef et par le déploiement de certains signes caractéristiques dans une logique sans issue où elle a à se légitimer, à se justifier, à s'excuser, à se faire oublier et même, si tout va vraiment trop mal, à se supprimer. Qu'on tolère la philosophie, qu'on la supporte,

qu'on l'attaque ou qu'on la balance, cela ne modifie que bien peu cette donnée fondamentale. La critique a déjà montré qu'on ne peut, à l'intérieur de certains systèmes, trouver une solution à certains problèmes, puisque ces systèmes sont précisément ce qui rendent ces problèmes possibles. La philosophie de type socratique qui a cours dans les collèges présentement est un de ces systèmes hautement complexes qui gênèrent, en même temps que le problème, l'illusion de pouvoir le résoudre. En d'autres termes, l'écart qui sépare la sollicitude philosophique et la satisfaction du client est, pour des raisons qui viennent d'être esquissées, structurel et non conjoncturel.

On aura tendance, chez les professeurs, à présenter les attaques contre la philosophie comme venant d'une conception utilitariste de la pédagogie, conception elle-même asservie à une idéologie politique caractérisée: c'est le thème de l'école au service de la classe dominante. Cette version du problème est visiblement beaucoup trop flatteuse pour les philosophes pour être rigoureusement exacte et il ne faut pas prendre à la lettre les textes ennemis invoqués pour la justifier: les reproches adressés à la philosophie au nom de la spécialisation et du modernisme ne sont que les bafouillements gênés à la place d'une demande que ses persécuteurs n'arrivent pas à formuler aussi clairement qu'ils le voudraient. Il est très possible que des idées philosophiques soient en contradiction avec les principes directeurs de l'économie libérale; ces critiques et ces analyses susciteraient dans le contexte de régimes moins assurés une répression spectaculaire, mais ici, après une période de succès due à leur exotisme et à leur écheveau, elles ne sont plus supportées qu'avec lassitude: parfaitement conformes pendant un temps aux exigences de la fringale journalistique, elles

perdent beaucoup de leur audience maintenant qu'elles croient pouvoir échapper, elles, aux aléas du marché de la culture. Si jamais la philosophie dans les collèges venait à perdre une partie importante de son auditoire, ce ne serait donc pas en raison de sa combativité révolutionnaire: une force qui travaille réellement dans le sens de l'histoire ne peut pas être vaincue* et la philosophie au

« En général, est juste ce qui réussit, est faux ce qui échoue; cela est vrai surtout de la lutte des hommes contre la nature. Dans la lutte sociale, les forces qui représentent la classe d'avant-garde subissent parfois des revers, non qu'elles aient des idées fausses, mais parce que, dans le rapport des forces qui s'affrontent, elles sont, pour le moment, moins puissantes que les forces de la réaction; de là viennent leurs échecs provisoires, mais elles finissent toujours par triompher. »
Mao-Tsé-Toung, D'où viennent les idées justes?

Québec aurait très bien pu devenir le lieu d'où l'on pose des questions plutôt que de rester une chose à propos de laquelle on se pose des questions. Quant aux hommes du commun, s'ils en veulent tellement à la philosophie, c'est plutôt parce qu'elle manque de délicatesse dans sa façon de faire des avances, c'est parce qu'elle dédaigne les bonnes manières et qu'elle méprise la part de perfidie indispensable à l'instauration de toute relation humaine fructueuse. Bref, si la philosophie disparaît, ce ne sera pas d'avoir combattu les puissances des ténèbres, ce sera surtout d'avoir été trop vertueuse et trop insensible, trop austère dans un monde qui cherche désespérément, non pas le bonheur, mais bien plutôt un peu de raffinement.

La fable

Rapports entre l'idéal socratique de la philosophie et les modèles organiques en pédagogie. À

court terme, l'organicisme et ses corollaires de non-directivité sont tributaires d'une école de psychothérapie américaine, mais c'est bien plutôt l'idée même de psychothérapie qui prend sa source dans l'optimisme guérisseur de Socrate. Dans les deux cas, nous trouvons la croyance en une intériorité solitaire du sujet, l'âme platonicienne des réminiscences et le dynamisme interne positif de Carl Rogers; dans les deux cas, ni le dialecticien de la vertu ni le professionnel de la santé n'interviennent (croient ne pas intervenir) eux-mêmes en tant que sujets particuliers, ils ne font qu'assister (à) la venue d'un désir qu'ils n'ont en rien désiré — neutralité éminemment chère à tous ceux que tracasse la fonction humblement sociale de l'école. Nous voilà donc en quête d'une origine. Et à l'origine, il y a toujours une fable.

La fable philosophique dans les collèges, ce fut ce rationalisme tranquille, celui de l'harmonie naturelle entre les progrès de la raison et le bonheur des peuples, celui du philosophe inlassable battant les buissons à la recherche des vrais besoins des hommes. L'enseignement de la philosophie, dans cette perspective, n'était rien de moins qu'une entreprise de salut public et on ne peut pas dire que cet esprit généreux, bien qu'il ait depuis rencontré ses limites, soit totalement disparu. C'est ce rationalisme, en tout cas, qui aura reçu et choyé, comme une audacieuse extension de lui-même, la fiction rassurante de l'organicisme psychologique dans les termes duquel l'étudiant, encore immergé dans la subconscience de la demi-brute, n'avait besoin que d'un peu de lumière et de douceur pour s'épanouir comme une plante jusqu'à sa forme définitive d'américain moyen et honnête. C'est à lui également, sur son déclin, que nous devons la prolifération angoissée des méthodes, des dialogues, des enquêtes, des sondages et de

toutes ces tentatives pour rabattre le désir vagabond vers la cage dorée des besoins fondamentaux. Derrière le radicalisme contestataire et le mépris pour les « abstractions éloignées du vécu », c'est lui toujours que nous retrouvons mais aigri, vieilli, menaçant. Et la meilleure façon de le perpétuer serait sans doute de demander par quoi il est bon de le remplacer. Néanmoins, et parallèlement à toute mésaventure dans la mondanité des services publics, il nous est loisible de faire pour ce parti pris philosophique ce qu'il a déjà fait lui-même pour tant de choses : l'examiner sans sympathie. L'appeler « rationalisme », c'est peut-être restreindre inutilement son envergure, bien qu'un rationalisme de type socratique soit aujourd'hui sa forme la plus générale et la plus présentable ; en fait, le recours à la raison comme garantie d'universalité n'est que la précaution oratoire, le subterfuge de ce parti pris à qui, finalement, les moyens sont indifférents.

Il n'est pas besoin de rappeler avec quelle insistance les défenseurs de la philosophie mettent en avant la bannière du vertueux Socrate, personnage invraisemblable à égale distance de la vénalité des sophistes et de l'intransigeance des docteurs. Cette obédience socratique de la philosophie — et même de la pédagogie en général — semble être la chose la plus naturelle du monde, la seule chose peut-être qui puisse encore passer sans examen à la douane de la critique. Or, si après deux mille ans de socratisme, nous en savons beaucoup sur les vertus de la raison, nous n'en savons toujours que très peu sur les raisons de la vertu. Pourquoi Socrate était-il si bon ? N'y avait-il pas quelque raison secrète à sa bonté ? Évidemment, il peut paraître oiseux de s'interroger sur la vertu dans un monde où nous avons déjà assez de problèmes avec son contraire.

En fait, du point de vue de notre préoccupation stratégique, ce n'est pas tant le propos moral de Socrate qui doit nous retenir comme la position d'où ce propos est tenu. Mais, pour cela, il faut caractériser, ne serait-ce que formellement, la spécificité du projet socratique. En dégagant les conditions de possibilité de la sollicitude socratique, conditions qu'elle doit éventuellement fabriquer si elles n'existent pas par elles-mêmes au départ, nous serions peut-être mieux à même de comprendre ce qu'elle veut vraiment. De plus, ignorant tout de ses origines, nous ne savons pas à quel point cette vertu peut être vexante pour ceux à qui elle entend rendre service ; nous ne savons pas à quel point elle peut être secrètement et efficacement méprisée par ceux à qui elle se donne ; et nous ne savons pas non plus à quel point l'alliance avec Socrate, plutôt qu'avec les sophistes, est responsable des déconfitures successives de l'enthousiasme philosophique.

Pour exercer convenablement son métier, Socrate a besoin de trois choses : que les hommes soient ignorants, que le Bien existe, que ce qu'ignorent les hommes soit justement le Bien. Cette triple hypothèse a pour elle le témoignage de l'expérience et, si on la prend pour ce qu'elle se donne, il semble que Socrate n'invente rien. Il arrive que des individus, à la poursuite de certains objectifs, ignorent certains aspects de la réalité dont la connaissance les aiderait à atteindre tels objectifs ou les inciterait à les remplacer par d'autres. Toutefois, dans la pratique ordinaire des hommes, la recherche du savoir-ce-qui-est-bon n'est pas une fin en soi : elle est asservie à d'autres impératifs, n'étant elle-même qu'une fonction parmi d'autres dans cet ensemble plus vaste qu'est l'existence. Chez Socrate, la proportion est renversée. La suspicion et la cautèle, de mesures d'urgence qu'elles étaient, deviennent un mode de vie, une occupation à

plein temps, une obsession, un instinct, un réflexe. Les dysfonctionnements culturels qui n'avaient à l'origine que l'importance de brèves escarmouches vite raccommodées par les chants des poètes ou les textes des législateurs, prennent avec Socrate les dimensions d'une guerre totale. La substance primordiale qui soutient l'univers, ce n'est plus alors l'humus, l'air ou le feu (vigoureuse ingénuité des commencements...), c'est le problème. Tout ce qui existe — sauf, évidemment, le philosophe lui-même — devient matière à réflexion, tout devient douteux, incertain dans sa valeur, tout devient pure apparence mille fois indigne de susciter l'enthousiasme du sage. La consommation heureuse des mythes, le remplacement d'une illusion par une autre plus séduisante, cela est désormais flétri, privé d'encouragement, interdit au nom d'une promesse dépouillée d'attraits : la vérité.

À première vue, ce renversement socratique se présente comme quelque chose de rentable, comme une prudence susceptible de prévenir les malheurs et les égarements et, en effet, il n'est pas absolument impossible que la rationalité puisse rendre quelques services. Mais là n'est pas toute la question. La recherche de la vérité (la recherche du vrai bien) est la chose du socratisme. Nous en avons plein la vue de cette chose, au point de ne pas voir la place qu'elle occupe ni surtout le vide qu'elle essaie de masquer. Or le sens du socratisme — et, conséquemment, de la pédagogie qui s'en réclame — ne peut apparaître que si nous l'examinons en termes de places et non en termes de choses. C'est ainsi qu'un discours non socratique peut recouper par moments le discours socratique sans avoir le même sens que lui, parce qu'il ne donne pas la même place à la même chose. Dans le socratisme, la recherche de la vérité prend toute la place,

c'est-à-dire qu'elle en prend trop, si tant est qu'en l'absence de certaines erreurs, la vie perdrait beaucoup de son piquant. De fonction vitale qu'elle était, la recherche de la vérité devient la vie elle-même et, quel que soit le milieu où elle opère, elle se fait fort de le ramener à son schème dualiste de l'apparence et de la réalité. Elle réussit à se maintenir envers et contre tous dans une sorte d'isotopie de la jouissance réservée. En cela, elle est une logique ou, si l'on veut, une humeur. Quelle qu'ait pu être l'importance d'une telle conversion dans la vie de l'individu Socrate, avec elle la philosophie s'installe dans un mépris structurel pour les apparences, elle s'identifie pour de bon avec une sorte intraitable de *mauvaise* humeur. Avant même que le sage n'ait ouvert la bouche, le disciple sait qu'il a tort : le disciple a tort, il est une apparence, il est un problème, sa jouissance est misérable. Cela, il le sait, même quand le maître, bien informé des derniers raffinements de la psychothérapie moderne, se fait amical et souriant. Et malheur au naïf qui, abusé par l'ignorance simulée du maître, oserait se sortir la tête du trou. Ce que le disciple ne sait pas — et que nous allons lui dire maintenant — c'est le pourquoi de sa déchéance. Pourquoi est-il déchu ? Parce que sa déchéance est ce qui rend l'exercice de la philosophie possible ; parce que sa déchéance est nécessaire à la logique, à la mauvaise humeur du maître. Cette disgrâce originelle, si benigne soit-elle présentée, est le premier désaccord à survenir entre maître et disciple, mais, à vrai dire, il est fondamental, il est celui qui complique irrémédiablement ou rend même impossible le geste pédagogique efficace. La déchéance du disciple a beau lui être servie avec les alibis un peu fadasses de l'aliénation, de l'inconscience et de l'irresponsabilité, elle n'en est pas moins reçue comme une marque de mépris et leur réputation d'aigreur épouvantera

encore les foules longtemps après le matin hypothétique où les philosophes se lèveront enfin du bon pied.

De l'intérieur même du socratismes, la critique totale est pleinement justifiée par une misère totale. En effet, si le questionnement sur les valeurs établies est la seule voie véritable et la seule sagesse possible, c'est que la vie dans son ensemble est mauvaise et que les plaisirs qu'on avait cru éprouver étaient de faux ou de moindres plaisirs*. Même

*

« Quand nous nous serons ainsi purifiés, en nous débarrassant de la folie du corps, nous serons vraisemblablement en contact avec les choses pures et nous connaissons par nous-mêmes tout ce qui est sans mélange, et c'est en cela sûrement que consiste le vrai ; pour l'impur, il ne lui est pas permis d'atteindre le pur. » *Phédon*, 67/a

l'ascèse socratique, malgré le temps considérable que le sage doit lui consacrer, n'est pas vraiment la vie : elle n'en est que le préalable, le discours annonciateur, le parvis où, pour des raisons d'impérieuse nécessité sans doute, la philosophie semble devoir séjourner à demeure. Un jugement défavorable sur le monde et sur les œuvres de ce monde, voilà ce qui, avant tout le reste, rend le socratismes possible.

Socrate lui-même aurait prétendu qu'il mourait content. Peut-être ne s'était-il adonné à sa vertu qu'avec la réserve d'une ironie colossale ? À vrai dire, nous n'avons pas à disputer de la valeur de son jugement sur le monde — ce qu'il reste loisible à chacun de faire dans l'intimité de son cabinet — pour être au fait de sa petite efficacité quand vient le temps de se racoler des disciples sur cette place du marché où les pêcheurs viennent

vendre leurs poissons et les sages leurs sagesse. Une approche sémiologique peut, en toute rigueur, négliger le référentiel de ce jugement dans son effort pour étaler le système où il fonctionne à son insu. Et ce système en est un de l'échange, pas de cet échange ostentatoire que s'efforcent de promouvoir les belles âmes, mais de celui qui constitue l'ordre même de la sociabilité. Ce monde-là a aussi ses coutumes et ses artifices et les tâtonnements vers la vraisemblance y sont souvent plus utiles que les raisonnements vers la vérité. Même est-il recommandable pour la vérité de ne s'y introduire que voilée, par respect pour cette croyance très ancienne suivant laquelle la qualité d'une marchandise, la cherté de son prix peut toujours en tenir lieu.

On aura remarqué qu'une telle malveillance philosophique s'accorde assez mal avec les attitudes de congruence et d'empathie proposées par la psychologie rogérienne. C'est qu'il faut voir dans un enseignement de la philosophie centré sur l'étudiant, donc bienveillant, un avatar de cette même malveillance qu'un examen plus serré fera apparaître comme constitutive de la philosophie socratique. L'audace de l'organicisme aura été de vouloir rapatrier dans l'immanence du disciple, dans son dynamisme interne et ses besoins, ce que Socrate situait, lui, dans la sphère transcendante des idées : le bien. Cette manœuvre théorique a sans doute été rendue nécessaire en son temps par le fait que la philosophie, légitimée jusque là par ses bons offices d'*ancilla theologiae*, se retrouvait momentanément privée d'une justification aussi évidente dans le contexte laïc de la révolution tranquille. Il s'agissait alors d'éliminer toute violence pédagogique résiduelle, y compris cette violence minimale qu'était, en fin de compte, le harcèlement dialectique de Socrate, et, d'autre part, de

donner une allure de développement organique neutre à ce qui est — et sera toujours — l'intervention historique d'une collectivité sur le destin privé de chacun de ses commettants. Il ne restait plus aux pédagogies centrées sur l'étudiant qu'à faire l'épreuve de certains dynamismes internes, négatifs ceux-là, qui exigeraient entre autres choses, si on les prenait à la lettre, l'abolition des cours obligatoires de philosophie.

La situation de la philosophie socratique dans les collèges n'est donc pas simple. S'il faut y repérer des modèles et des essences, il faut aussi situer ces modèles théoriques idéaux dans le mouvement contradictoire de leur fonctionnement concret. En particulier, les incertitudes de la philosophie collégiale expriment les embarras d'un socratisme qui a voulu se faire rogréien.

Baucoup de professeurs, sans doute, pressentent que ce « vécu concret » de l'étudiant, dont on leur demande d'être proches, n'est en bonne partie que la face subjective d'un réseau de déterminations historiques et sociales et ils pressentent aussi qu'adopter en présence de ce vécu une attitude de miroir patient est incompatible avec les ambitions critiques de la philosophie. L'enseignant en philosophie est partagé, comme le physicien de Bachelard entre son rationalisme du matin et son empirisme du soir, entre l'organicisme de ses journées pédagogiques et le scepticisme de ses fins de sessions. Sa pratique concrète n'est souvent possible qu'à la faveur d'une ambiguïté dans les principes, ce qui, du point de vue étudiant, ajoute, aux difficultés respectives des deux conceptions opposées, les inconvénients stratégiques de leur confusion perpétuelle. Ce qui se passe effectivement au niveau de l'acte pédagogique, c'est l'instauration d'un régime de l'angoisse (qui culmine dans la liberté laissée à l'étudiant de se pénaliser lui-même en

s'auto-évaluant) et c'est le règne d'une méfiance généralisée alors que les pédagogues s'acharnent à fabriquer ce qu'ils appellent un climat de confiance (« dialoguer, comme le disent nos disciples dans leur dialecte pré-socratique, c'est se faire fourrer »).

L'entreprise philosophique, dans ces conditions, peut bien s'imposer de n'exister plus qu'à l'état gazeux d'une vague aspiration à faire le bien, cette évanescence serait encore excessive puisqu'elle signifierait tout aussi bien le refus de l'échange et de la sociabilité avec ce que ces choses impliquent de radicale horizontalité.

Puisque de la place occupée par Socrate, nous n'arrivons à voir d'autre issue pédagogique qu'une relation imaginaire à un étudiant imaginaire, il faut psychanalyser Socrate.

En attendant, concluons que l'enseignement de la philosophie au collégial est travaillé par une contradiction et entrevoyons, dans la mesure où la présente analyse est correcte, deux tentatives également inefficaces pour la résoudre (parce qu'effectuées sur la base inchangée de la logique socratique) :

1) un retour à la ligne dure ;

2) un anarchisme pédagogique haut en couleurs, suicidaire à plus ou moins long terme.



« De l'égarement du plus grand nombre veux-tu qu'après cela nous cherchions la cause nécessaire et que nous tâchions de montrer, si nous le pouvons, que cette cause n'est point la philosophie ? » Platon, *République*, VI, 489 d

La frime

Officiellement, le malheur philosophique est que, loin de manquer de vérités et de bontés traduisibles en autant d'objectifs et de méthodes, les professeurs en ont trop. D'où la nécessité, pour conserver une certaine crédibilité sur le marché des biens spirituels, d'être plus sérieux que jamais, de s'entendre, de « se donner des objectifs », toutes choses qui, comme on sait, se sont instituées progressivement en cérémonies propitiatoires et qui, comme telles, obéissent à un cycle que nous aurons peut-être le temps de déterminer avec exactitude.

Il ne faut rien attendre de ces conclaves puisqu'ils sont une formation réactionnelle, un déni symbolique qui, pour jouer pleinement son rôle, doit être répété régulièrement. Les projets de ce type ont la même valeur indicative que la dénégation de celui qui dit, à propos de la femme dont il a rêvé : « Mais n'allez pas croire que c'était ma mère... ». Or nous, les professeurs, insistons pour dire : « Il y a pluralité, il y a pluralisme » ; nous disons : « Il y a quelque chose ». Quel est donc cet un très intime dont il faille voiler la nudité et quel est encore le rien de cet un ?

Il faut chercher l'unité de la philosophie socratique du côté de sa passion constitutive : le mépris pour les apparences.

La diversité des cours de philosophie quant à leur teneur et au mode de leur présentation est trop incontestable pour être niée, aussi faut-il chercher ailleurs le trait qui leur est commun. Ce trait commun, qui expliquera mieux que la diversité les piétinements de la philosophie, s'avère être, après examen honnête et attentif, le socratisme.

Le socratisme, en

tant que recherche compulsive de la vérité, de la sincérité, du vrai besoin, du vrai vécu, du vieux meuble authentique, de la spontanéité des enfants et des fous, est la forme a priori de la moralité philosophique, il en est le schème perceptif qui, avant toute autre considération, contraint le monde à ne paraître que comme figuration déchue d'une réalisation infiniment supérieure et désirable. Cette réalité supérieure, quand elle n'est pas clairement conçue ou quand elle n'est pas conçue du tout, elle est tout bonnement décréétée, inférée comme motif nécessaire de la mauvaise humeur socratique ; en tout cas, elle est visiblement accessoire en regard du voluptueux dénigrement à qui elle sert de justification. De ces déités fuyantes qu'il est interdit de représenter par des images, mentionnons pour la chronique : le bonheur, la spontanéité, l'autonomie, la lucidité, la liberté, l'authenticité. Voilà beaucoup de choses louables et nobles — et un tantinet abstraites — mais elles ne doivent pas faire perdre de vue l'effet proprement désastreux de leur énumération sur celui à qui on apprend ainsi qu'il n'est ni heureux, ni spontané, ni autonome, ni lucide, etc. Et le fait que la philosophie se présente aujourd'hui plus comme une recherche que comme une doctrine n'atténue guère cette impolitesse majeure par quoi le philosophe s'annonce à son public. Socrate, tout entier obsédé par l'idée de rendre service, semble ne pas voir que sa démarche est fondée sur un mépris systématique des apparences et il semble ne pas lui venir à l'idée que ces apparences, elles peuvent être chères à ceux qui, pour l'instant, n'ont rien d'autre à mettre sous la dent de leur esprit. Seule une déformation deux fois millénaire permet aux philosophes de ne pas être stupéfiés par ce fait étonnant : leur philosophie est d'abord et avant tout une forme de mépris*.

*

Voici un cas où la chose est particulièrement évidente. Je cite la page 136 du *Traité de savoir-vivre...* de R. Vaneigem et je souligne. «Voici un homme de trente-cinq ans. Chaque matin, il prend sa voiture, entre au bureau, classe des fiches, déjeune en ville, joue au poker, reclasse des fiches, quitte le travail, boit deux Ricard, rentre chez lui, retrouve sa femme, embrasse ses enfants, mange un steak sur un fond de T.V., se couche, fait l'amour; s'endort. Qui réduit la vie d'un homme à cette pitoyable suite de clichés? Un journaliste, un policier, un romancier populiste? Pas le moins du monde. C'est lui-même, c'est l'homme dont je parle qui s'efforce de décomposer sa journée en une suite de poses choisies plus ou moins consciemment parmi la gamme des stéréotypes dominants. Entraîné à corps et à conscience perdus dans une séduction d'images successives, il se détourne du plaisir authentique pour gagner, par une ascèse passionnellement injustifiable une joie frelatée, trop démonstrative pour n'être pas de façade.» Il est peu probable que M. Vaneigem ait demandé la permission au principal intéressé avant de statuer à sa place et si définitivement. Qui, effectivement, réduit la vie d'un homme à cette «pitoyable suite de clichés»? Est-ce cet homme ou n'est-ce pas M. Vaneigem lui-même? Nous avons là, dans un registre un peu plus criard, la rengaine ordinaire du philosophe moyen: manger un steak, faire l'amour, embrasser ses enfants, dormir, quelle abjection! que tout cela est misérable en regard des plaisirs authentiques dont le philosophe saura sans doute se délecter si jamais son métier de sauveur vient à lui laisser quelque répit.

En fait, le mépris en tant que dévaluation, en tant que dépréciation, n'est pas chose rare; il est corrélatif de la moindre préférence, il est présent dans le moindre geste humain, à l'occasion de quoi il est proféré au nom d'une plénitude, si misérable soit-elle, alors qu'en philosophie, il fonctionne souvent à vide, ou presque, si l'on considère, par exemple, que la pure idée de bonheur n'a jamais rendu personne heureux. Sans doute doit-on porter au compte de la sagesse philosophique quelques combines

intéressantes, mais cela suffit-il à excuser un mépris aussi vaste et aussi constant? Et surtout, même si la philosophie était en mesure de tenir ses promesses de salut, n'irait-il pas de son intérêt, étant donné qu'elle fait affaire avec des non-initiés, d'agiter un peu moins haut les signes de sa juste colère? Qu'il y ait de par le monde deux ou trois choses absolument méprisables, cela est fort possible, mais que les professeurs de sagesse s'y prennent mal pour en persuader les ignorants, cela est à peu près certain.

Des philosophes peuvent bien aujourd'hui renier les prétentions classiques à la vérité, à la rationalité, à l'objectivité, etc. et ils peuvent même aller jusqu'à en prendre l'exact contrepied. Mais, à bien y regarder, ils ne font que changer de choses sans changer les places: ils restent toujours aussi cassants, aussi acrimonieux, aussi rebutants. En termes stratégiques, leur anti-théoricisme, auquel ils donnent aussitôt une tonalité moralisante, est l'équivalent des abstractions dont ils croient s'être débarrassés définitivement: plutôt que de fétichiser le théorique, ils fétichisent le vécu, mais, dans les deux cas, ils bloquent le processus fondamental de l'échange au profit d'un universalisme statique, au profit d'un décret qui ne vient de nulle part et qui n'est pas tellement plus accueillant, au fond, que les impératifs catégoriques à l'ancienne manière. Hier, les moralistes disaient: «Ne jouissez pas!», aujourd'hui, ils disent: «Jouissez!»... ce qui ne fait guère qu'un signe de plus et une jouissance de moins.

La passion de mépriser peut varier considérablement en intensité selon les individus, ne plus être vécue même ou être vécue comme une forme de bienveillance, mais c'est à elle

que revient toujours de donner le ton au discours philosophique parce que — et c'est sans doute le cas le plus fréquent — le philosophe concerné qui, de tempérament, peut être originellement doux et tendre, n'arrive pas à concevoir l'exercice de la philosophie autrement que justifié par ce mépris fondateur. Il y a bel et bien des philosophes qui soient capables de tendresse et, à tout prendre, bien que l'histoire de la philosophie n'ait pas coutume d'user de cette catégorie délicate, la tendresse est la seule chose qui échappe à la logique méprisante de la philosophie socratique. On la reconnaît à une certaine façon d'hésiter, à une façon rêveuse de sourire devant la perfection du syllogisme, à une indulgence complice pour ce qui, dans le disciple, n'est pas soumis à la grandeur des impératifs catégoriques, fussent-ils ceux de jouir à tout prix; on la reconnaîtrait aussi, car elle n'a rien à voir avec le sentimentalisme, à une manière respectueuse d'être cruel, quand l'irréprochable bonté du pédagogue socratique n'est jamais qu'un dispositif de culpabilisation à l'intention de ceux qui refusent d'être engloutis par elle. Mais, pour l'instant, cette tendresse multiforme, elle ne fait pas le poids, elle est même para-philosophique, elle est le seul sabotage possible dans un régime de la sollicitude planifiée, elle est cette marginalité que les philosophes, au moins, ne risquent pas de changer en signes, puisqu'ils en ignorent même le nom.

La panique socratique et l'effet tourbillon. L'orthodoxie, par contre, est moins discrète. Elle se donne à lire tant par le nombre considérable des choses qu'elle dénonce que par celui, plus considérable peut-être, des choses qu'elle ne comprend pas. Sans cesse mise en échec par l'admirable

résistance passive des étudiants (dont il est dit beaucoup de mal en coulisse des discours officiels), elle réplique par le tapage et le remuement. On pourrait dire d'elle ce que Marx aurait dit, paraît-il, de la bourgeoisie, à savoir qu'elle est vouée à se révolutionner sans cesse. Si l'impérialisme économique est le stade suprême du capitalisme, alors l'impérialisme des signes pédagogiques est la phase comateuse de l'intoxication par le socratisme. Ce que d'autres ont appelé plus poétiquement «l'amour des gadgets» n'a en fait rien de bien mystérieux, ni rien non plus de bien amoureux. La mise en place de dispositifs nouveaux, aussitôt répudiés que conçus, est la seule stratégie qui permette au socratisme, au samaritanisme socratique, de différer l'effondrement de sa logique branlante. En effet, comme le philosophe n'arrive jamais à faire déboucher son analyse sur une transformation réelle, il n'a d'autre choix, pour continuer à exister en tant que tel, que de s'en prendre sans cesse à ses «méthodes» ou de varier sans cesse l'objet de ses attaques. À ce compte, l'impérialisme de l'objet-signé, appelé couramment «société de consommation», n'est pas l'ennemi du vertuisme philosophique, il est son principal fournisseur, il est la fontaine intarissable où celui-ci vient s'abreuver en scandales et en atrocités diverses. Or, bien que l'indignation du moraliste puisse marquer un progrès sur une attitude de contentement béat, elle n'offre pas assez de ressources en elle-même pour permettre la compréhension d'un champ culturel qui n'est rien de moins que le lieu de travail de la philosophie. D'ailleurs, avec le temps, les réquisitoires emportés ont fini par prendre la tournure rituelle d'une conjuration bien au fait de ses limites et où chacun rattrape d'une main ce qu'il vient de jeter de l'autre. Il ne manque plus aujourd'hui de philanthropes pour s'indigner de ce que la

publicité invente des besoins artificiels, ni de psychologues existentiels pour expliquer que le sadisme résulte d'une inaptitude à l'amour oblatif véritable. Il y a là quelque chose comme une mise en scène et, à première vue, le capitalisme fonctionne de la même manière. Les réclames commerciales proposent à chaque fois des vêtements plus «personnalisés», des cosmétiques plus «naturels», des parfums plus intimes et des margarines plus végétales, à cette différence près que la réclame ne se cache pas d'être un mensonge éhonté et cynique; elle ne recule devant aucune invraisemblance parce qu'elle sait, elle, que le vrai Bien n'a plus cours depuis longtemps. Le philosophe vit au contraire dans la bonne intention; il croit furieusement au bien-fondé de ses doctrines de salut et il s'étonne de ce que les hommes mettent si long à comprendre ce qu'il serait dans leur propre intérêt de comprendre le plus vite possible. Cet étonnement ne va hélas jamais jusqu'à l'interrogation et il préfère changer cent fois de réalité supérieure plutôt que de renoncer à croire qu'il y en a une. Le voilà donc inquiet, en proie à de violents accès d'introspection, se torturant lui-même sur la valeur de sa mission et de ses moyens, rêvant parfois de suicide et de meurtre et contraint par son honnêteté virulente à titrer en pleine première page que «la vie est absurde». La démarche philosophique, de grave et circonspecte qu'elle était, devient alors, sur ces berges affouillées par le vide, rageuse, bruyante, désordonnée. Cette quasi-panique socratique a donné lieu, dans certains cas, à des innovations remarquables. Non seulement les étudiants pouvaient-ils choisir de faire un cours avec tel professeur — ce qui, après tout, est admirable en tant que parfaitement conforme à la tradition libre-échangiste des sophistes —, mais ce

professeur lui-même proposait un choix de deux ou trois méthodes différentes pour être bien sûr de ne pas écorcher quelque chose de purement hypothétique : le « moi » de l'étudiant. Parallèlement, prolifération des réformes, des thérapies, des enquêtes, des sigles, des schémas bien propres, des grands recommandements : du métalangage. Nous pourrions appeler cela « l'effet tourbillon* ».

*

« L'être-là choisit de lui-même en lui-même dans l'inanité et la nullité de la quotidienneté inauthentique. Pourtant, l'explicitation publiquement établie lui dissimule cette chute ; elle la lui explicite même comme un « progrès » vers la « vie concrète ». Ce mouvement de chute dans l'inanité de l'être inauthentique du « on » arrache sans cesse la compréhension au projet de ses possibilités authentiques pour la précipiter vers le contentement illusoire qui prétend tout posséder et tout pouvoir obtenir. Cet arrachement permanent à l'authenticité qu'accompagne l'illusion de celle-ci, lié à l'entraînement vers le « on », caractérise le mouvement de la déchéance comme tourbillon. »
Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 219

Socrate et le corps silencieux de la femme.

Ce n'est pas, ici, dire bêtement que « plus ça change, plus c'est pareil ». C'est plutôt dire en quoi consiste le pareil. Le pareil, l'impensé de la sollicitude socratique, c'est la relation que Socrate institue entre lui et son interlocuteur. Tant que l'interlocuteur ne décide pas tout simplement de s'en aller, la logique de cette relation fonctionne et elle rend impossible quelque chose que Socrate semblait condamner — ou craindre : qu'on lui pose une question. A-t-on remarqué que dans la pédagogie inversée qu'est le socratisme, c'est le maître qui pose les questions, c'est le maître qui demande à la

place de l'autre. Si nous appelons dogmatique celui qui impose ses réponses aux questions des autres, comment appellerons-nous celui qui impose ses questions au silence de l'autre ? Bien sûr, l'école dira que ce procédé n'était qu'un artifice de sage-femme. Mais d'où Socrate tenait-il la certitude qu'il y avait bien quelque chose d'enfoui là, entre ces lèvres muettes ? Tant de métaphores convergentes ne peuvent pas tromper. Socrate haïssait les apparences et c'est cette haine qui a fabriqué tout le reste, les idées, le bien, la vertu, le dévouement. Non l'inverse. Socrate était incapable de tendresse : son fantasme exigeait que l'autre soit un ignorant et sa relation avec cet autre ne pouvait avoir lieu que garantie par l'existence d'un Bien secret qu'il se donnait pour tâche de faire venir à la vue de tous. De là l'importance pour le maître de poser lui-même les questions, sachant où elles mènent, et de ne laisser surgir à aucun moment quelque vérité silencieuse ; de là l'urgence de déposséder l'autre de quelque chose de bien plus intime que son moi : sa question. Que l'on pose la question à la place de l'autre ou que l'on encercle sa question dans un dispositif pédagogique, cela ne change rien à l'affaire. On trouve là, fondamentalement, un refus de l'altérité, un refus de l'échange, un refus apeuré de descendre au troc et aux exigences de la séduction. Si la raison a tant d'importance dans la préoccupation de Socrate, c'est que de la raison, tout le monde en a : on ne saurait se l'échanger. Sur ce point, il faut concéder que les dialogues de Platon ne sont pas des dialogues ; le disciple répond, mais sa parole est l'écho de cette voix unique, la raison, qui n'appartient en fait à personne. Socrate, pour reprendre un apologue qui lui fut cher, ne faisait qu'aider à l'enfantement d'une vérité conçue par parthénogénèse en l'absence de tout accouplement préalable.

Or, il se pourrait bien que la dialectique, dont Socrate se servait comme de forceps pour extraire de ses disciples engrossés *une* vérité toute faite, soit plus radicalement une lutte entre *deux* vérités, l'une de ces vérités adverses étant le silence de l'étudiant auquel la pédagogie actuelle refuse obstinément de croire. Pourquoi un tel refus ? Nous le verrons bientôt. Il a pour effet majeur, en tout cas, d'infantiliser non seulement la vérité, mais aussi le sujet qui la porte : l'étudiant qui consentirait à utiliser les gadgets du professeur ou même seulement à occuper l'espace que celui-ci a laissé vide, assumerait, contre toutes ses aspirations à l'indépendance, sa parfaite conformité infantile au fantasme adulte du professeur*.

*

Certains, en route déjà vers ces vérités amères, jugent qu'il faut donc donner des responsabilités aux étudiants et leur laisser une plus large autonomie. Je peux, de mon côté, dire pourquoi les étudiants ne prennent pas ces responsabilités : précisément parce qu'on les leur donne. Aux enfants, on donne des responsabilités ; les adultes, eux, sont « pognés avec ». Différence qui n'échappe pas aux principaux intéressés.

Ainsi, dans un cours, l'étudiant qui prend la parole trop régulièrement risque de voir une partie du groupe se liguier contre lui ; ses collègues n'agissent pas alors par jalousie, ils se défendent de leur mieux contre la tentation redoublée qui les assaille de devenir eux aussi la chose du professeur. Le silence de l'étudiant, quelque forme qu'il puisse prendre, n'est pas une déférence accidentelle. Si l'étudiant ne dit mot, c'est simplement qu'il y tient à son silence et, mieux que toutes les revendications dont on lui donne l'idée sinon la formule, c'est d'abord ce silence et ce désintérêt qu'il faut lui accorder, par quoi il affirme (et de quelle autre façon pourrait-il le faire ?) son statut d'égal dans la relation

fondamentale de l'échange. Socrate, évidemment, n'avait pas ce genre de problème. À la différence d'un professeur de cégep, il pouvait compter sur les services de rabatteurs qui ne lui acheminaient que les candidats intéressants : les dociles, le maître les prenait sous son manteau et les autres *, il les

*
«Mals il s'en trouve, Théétète, dont l'âme ne me paraît pas grosse...»
Platon, *Théétète*, 150 e

renvoyait au magistère
dispendieux du sophiste
Prodicos.

La structure perverse comme refus de l'échange.

On le voit, ce n'est pas tant le propos de Socrate qui fait problème que la position d'où ce propos est tenu. La raison — les sophistes auraient dit plus prosaïquement : la prudence — n'est pas une mauvaise chose « en soi »...
Simplement, cette universelle raison est le fétiche de Socrate, elle lui permet de tenir une position médiane entre l'autisme absolu et la sociabilité heureuse des sophistes : elle lui permet de parler sans entendre le silence de l'autre. Le silence de l'autre, sa finitude, sa déraison, sa réalité miséreuse, ses pauvres joies, son ennui, cette question qu'il est et non celle qu'il pose parfois, c'est bien contre cela en effet que Socrate voulait se préserver comme d'une glissade dans l'abîme où sa certitude menaçait de sombrer. Au disciple récalcitrant qui aurait osé lui dire : «Je ne t'ai rien demandé», le philosophe-obstétricien pouvait toujours répondre : «Je ne t'ai rien donné non plus, je n'ai rien suscité en toi qui n'y fût déjà : derrière les apparences de ton altérité, la réalité de notre même et de notre pareil». Perfide Socrate. Son assurance imperturbable de n'y être pour rien, qui tapait si fort sur les

nerfs de ses contemporains, elle était en réalité menacée et fragile ; Socrate a passé toute sa vie à se dire qu'il n'y était pour rien, comme si, sur cette question, il avait sans cesse besoin de se convaincre lui-même. Et quand le démon du doute le travaillait («ont-ils tous une raison identique à la mienne ?»), il allait vers un jeune esclave, l'entretenant de géométrie et feignant de ne pas voir que tout tenait à la façon dont lui, Socrate, posait les questions à la place de l'autre (cf. Platon, *Ménon*, 82 a-86 b).

Tout à l'opposé de cette intransigeance fanatique de Socrate, la sociabilité, la joyeuse duplicité, la tendresse des sophistes, que Platon, dans ses dialogues truqués, a injustement tournés en dérision, qui furent souvent de grands artistes et qui les premiers en Grèce contestèrent la légitimité du régime esclavagiste. Il ne s'agit pas ici de corriger l'histoire de la philosophie, ni même d'établir des préséances dans l'ordre de la moralité ; les sophistes n'étaient pas sociables par vertu, ils s'installaient d'emblée, modestement, respectueusement, dans les circuits traditionnels de l'artisanat et du commerce. Cependant il faudrait bien envisager que la logique unaire de Socrate, et de tous ceux qui s'en réclament, heurte de plein front la binarité du désir commun *. Le fantasme

*

Socrate gardait un mauvais souvenir de ses entretiens avec Prodicos. «Ce que je vais te dire, ce sont les échos du savant Prodicos, que j'ai payé d'abord une demi-drachme, puis une autre fois deux drachmes, puis quatre drachmes. Car ce monsieur ne donne pas l'instruction pour rien. Il a coutume de redire le mot d'Épicharme : «C'est la main qui lave la main, donne quelque chose et tu recevras quelque chose». Pseudo-Platon, *Axiochos*, 366b

socratique correspond — et même, par la précision du détail, il contribue à l'enrichir — à ce que certains psychanalystes appellent la «structure perverse». Or la dite structure perverse n'est pas définie moralement par un écart à quelque comportement plus sain, elle est caractérisée par ce fait que le sujet se refuse comme désirant pour son propre compte (et sans excuses), qu'il refuse sa jouissance et celle de quiconque si cette jouissance n'est pas contrainte par une loi impersonnelle, loi que Socrate, dans son langage coloré, aurait appelée «vertu» ou «raison». Je ne le fais pas parce que j'en ai envie, je le fais parce que c'est bien ou, pire encore, parce que tu en as besoin. Voilà pourquoi le philosophe socratique ne peut pas supporter un disciple au ventre plat. Le disciple muet, celui qui ne dit rien et qui ne demande rien, celui-là reconduit le Socrate jusqu'à la vérité de son propre désir, jusqu'à l'humilité de son propre désir. Il est de bon ton, dans les livres d'introduction à la philosophie, d'opposer la cupidité des sophistes au désintéressement de Socrate. Ne voit-on pas que le fait d'enseigner pour de l'argent supposait une singulière modestie, un aveu public de son propre désir, une «humanité» enfin dont Socrate aurait été bien incapable, lui dont les prétentions accoucheuses confinaient à la muflerie. Et d'autre part, non sans devoir ici m'excuser moi-même de l'invraisemblance qu'il y a à être si bavard à si bon prix, puis-je suggérer que l'on réfléchisse, pendant une période équivalant, dans les tarifs de Prodicos, à une drachme, sur ce que vient faire dans la pédagogie organiciste la nature, le besoin, le «moi» de l'étudiant, sa réalité concrète ? Toutes ces choses ne ressemblent-elles pas étrangement à autant de belles âmes platoniciennes qui peupleraient le corps historique et terrestre de nos disciples effarouchés ?

Un très vieux complot. Pour avoir baigné longuement dans l'ambiance des mythes platoniciens, nous voyons mal ce que le dévouement de Socrate pouvait avoir de scandaleux pour la corporation des sages de l'époque. À vrai dire, nous voyons mal aussi comment la philosophie pourrait opérer hors de ce dévouement. Les sophistes, dans leur impiété, se considéraient sans honte comme des «chefs en discours» et ils n'arrivaient décidément pas à prendre au sérieux quelqu'un qui donnait sa marchandise plutôt que de la vendre. Ces fournisseurs en sagesse de tout genre fonctionnaient encore selon les lois très anciennes de l'échange, alors que Socrate a voulu déroger à ces lois. Socrate refusait l'échange d'une marchandise contre une autre marchandise. Le regard de cet homme étrange semblait plutôt rivé sur le reflet d'un Bien inaltérable, non monnayable, intransmissible. Ce qu'il attendait de ses auditeurs, ce n'était pas de l'argent bien sûr, c'était qu'ils le rassurent dans sa croyance en la partageant. Ce qu'ils ont fait... au point de discréditer pour deux mille ans l'institution de la sophistique. Il n'aura fallu attendre rien de moins que l'invention de la psychanalyse pour que l'Occident jouisse à nouveau du contraste entre le médecin pauvre et le riche menteur*.

*

Antiphon de Rhamnunte avait composé des tragédies, seul et en collaboration avec le tyran Denys. En outre, en plus de ses recherches poétiques, il composa un Art de combattre la Neurasthénie, qui est comparable aux remèdes dont usent les médecins contre les maux physiques. À Corinthe, il ouvrit un cabinet donnant sur l'agora et fit circuler des prospectus indiquant qu'il était en possession de moyens permettant de guérir les gens affligés de douleurs en recourant au langage, et qu'il suffisait que les malades lui confient les causes de leurs maux pour qu'il les soulageât. Mais comme il estimait que cette pratique n'était pas tout à fait à sa hauteur, il se tourna vers la rhétorique.» Pseudo-Plutarque, *Vie des dix orateurs*, I, p. 833c

Serait-il excessif, maintenant, d'interpréter dans le sens de l'inquiétude socratique l'affairement d'une pédagogie beaucoup plus proche de nous dans l'histoire? Serait-il tendancieux de suggérer que le problème pédagogique de la philosophie ne peut exister qu'à la faveur d'une situation faussée par la verticalité sans retour d'une visée de type socratique? Il est devenu difficile aujourd'hui, pour des raisons évidentes, de respecter la stricte intimité de la maïeutique du maître. Il a fallu en rabattre et les professeurs s'estiment heureux quand quelqu'un quelque part au fond là-bas pose une question aussitôt entendue comme première douleur d'un enfantement prochain. Pour le reste, le fantasme originaire semble s'être conservé intact. Le philosophe ne sait plus avec autant d'assurance quel est le vrai Bien, mais il ose croire qu'il y en a toujours un. Et ce n'est pas l'introspection qui nous l'apprend, c'est la logique. En effet, la croyance socratique de la philosophie n'est pas intentionnelle (elle s'accommode autant des sceptiques que des enragés), elle est structurelle. Son dépassement ne peut être effectué en termes de choses, si élastiques soient-elles; il ne peut être effectué qu'en termes de places. Sur ce chapitre, il y aurait lieu d'être plus précis, mais les canons de la sophistique répugneraient à ce que soient dites platement des choses si exquises.

la frasque

Le socratisme pense la pédagogie en termes moraux (il faut faire ce qui est bien) à partir d'un objet imaginaire (l'étudiant); nous la pensons en termes stratégiques (il faut occuper des positions) à l'intérieur d'un affrontement symbolique (professeur-étudiant). Socrate se réfugie dans le rôle confortable du médecin des âmes; le sophiste assume les exigences et les risques du métier de séducteur. Et la bonté

socratique échoue là où la ruse sophistique réussit.

En termes stratégiques, le rationalisme/organicisme de la pédagogie socratique doit être décrit comme un refus fondamental de l'altérité (l'étudiant est ce que je prétends qu'il est, c'est-à-dire identique à moi) après lequel l'échange symbolique n'est plus possible et par la force duquel la réalité de l'échange est barrée derrière des métaphores de mise à jour, de développement et d'accouchement, référant toutes à la plénitude d'un objet non symbolisable. Or le «développement» de l'étudiant n'est pas un processus organique, il est un enjeu symbolique, il est ce que l'étudiant consentira à donner quand aura été établie suffisamment une situation d'échange, quand donc le professeur aura fait au préalable l'aveu (discret) de son propre désir. La recherche anxieuse de la bonne méthode pédagogique, du bon objet pédagogique, n'est là que pour différer cet aveu et l'indifférence légendaire des étudiants n'est là que pour le contraindre. En refusant l'affrontement, le socratisme s'interdit aussi la victoire. Et foin de toutes ces recherches dont la volonté dernière est de ne pas trouver.

Une telle critique de l'affairement philosophique pourrait être reçue comme un autre de ces rappels à l'ordre servis périodiquement par la réaction sur le dos osseux des intellectuels. Or cette critique (en réalité: cette lecture) est faite d'un point de vue très probablement étranger à celui de la bonne grosse fille qui, pour arriver à supporter les philosophes, décrète qu'ils se compliquent la vie pour rien. Ce n'est pas la vaine complexité de la philosophie qui est mise en cause, c'est précisément sa trop grande simplicité, son entêtement dans une voie unique et dans une passion

unique. Saurait-il en effet y avoir quelque chose de plus simple et de plus limpide que la détermination de Socrate à ne rechercher que la vérité, à ne dire que la vérité? Outre qu'elle est totalement invraisemblable, cette détermination manque totalement de charme: elle ne peut qu'être impuissante à séduire. La rhétorique socratique ignore tout dans l'art d'utiliser savamment le mensonge, le silence allusif, l'insinuation, l'hyperbole, le

demi-mot et la demi-vérité. Elle ne connaît qu'une seule figure oratoire, la plus terne de toutes: dire la vérité. Dire la vérité, rien que la vérité. Distribuer la vérité gratuitement à n'importe qui comme si la vérité n'était pas une denrée extrêmement rare qu'il ne convient de céder qu'à prix fort après de longues et difficiles tractations. Si on se méfie à juste titre de ces messages publicitaires où le gérant de banque, la secrétaire et le client dansent ensemble le

French cancan sous prétexte qu'ils s'adonnent bien, n'y a-t-il pas lieu de se méfier également de cet inquiétant Socrate qui feint de ne rien savoir et qui refuse de se faire payer pour ce qu'il sait? Combien rassurante est, en comparaison, l'humanité du sophiste qui feint de savoir quelque chose et qui, en plus, se fait payer pour sa peine.

L'auteur est professeur de philosophie au Cégep de Limoilou.

SAMSON. BÉLAIR & ASSOCIÉS

comptables agréés

Montréal — Québec — Rimouski — Sherbrooke — Trois-Rivières — Ottawa — Sept-Îles

Suite 3100, Tour de la Bourse, Montréal H4Z 1H8 861-5741