

# L' UNIVERSITE DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RAISON

Pascal Engel  
Université de Genève

A paraître in *Studia Philosophica* , 2007

« On refusa un diplôme à un étudiant parce qu'il avait eu trop souvent et  
trop profondément raison »

Samuel Butler, *Erewhon*,

xxii

## 1. Les collègues de la déraison

Tout le monde connaît le célèbre épisode du roman de Samuel Butler, *Erewhon*, où le héros est conduit vers les Collèges de la Dérison, où l'on apprend aux jeunes gens la langue « hypothétique » qui consiste à imaginer des conditions absolument étranges et déraisonnables et à raisonner à partir de ces conditions, en enseignant systématiquement la déraison, via des « chaires d'Inconséquence et de Subterfuge » :

« La vie à ce qu'ils affirment, deviendrait intolérable si les hommes n'étaient guidés dans toutes leurs actions que par la raison seule. La raison entraîne les hommes à tracer des limites hâtives et trop précises, et à définir les choses au moyen du langage, du langage qui, de même que le soleil, fait d'abord croître et dessèche ensuite. il n'y a de logique que dans le opinions extrêmes, mais elles sont toujours absurdes. Le juste milieu est illogique, mais un juste milieu illogique est préférable à l'absurdité patent des idées extrêmes. Il n'est pas de sottise ni de déraison plus grande que celles qui, en apparence, peuvent se défendre irréfutablement par la raison même, et il n'y a guère d'erreurs auxquelles les hommes ne peuvent être aisément amenés, lorsqu'ils fondent leur conduite sur la seule raison.

... D'ailleurs les gens sont si naturellement et fortement enclins à la raison, que de toute façon ils la recherchent pour leur propre satisfaction, et agiront d'après elle autant, et plus que cela peut leur être utile : il n'y a donc pas besoin d'encourager la raison. Mais c'est une autre affaire quand il s'agit de la déraison. Elle est le complément naturel de la raison, et si elle n'existait pas, la raison elle-même disparaîtrait.

Donc, puisque la raison ne saurait exister en l'absence de la déraison, il s'ensuit qu'il faut admettre que plus il y a de déraison, plus il y a de raison. de là la nécessité de développer la déraison dans l'intérêt même de la raison. Les professeurs de Dérison affirment qu'ils respectent la raison : personne ne peut plus être convaincu qu'ils le sont que, si le système de la double monnaie ne peut être rigoureusement déduit, comme conséquence nécessaire, de la raison humaine, il faut qu'une des deux espèces de monnaie disparaisse sur-le-champ ; ils ajoutent qu'il ne faut pas faire cette déduction en se basant sur une idée étroite et exclusive de la raison, idée qui priverait cette admirable faculté d'une moitié de sa propre existence. la déraison fait partie de la raison : faites lui donc la part qui lui revient lorsque vous rechercherez les conditions primitives de toute institution humaine. » <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Samuel Butler, *Erewhon* (1871) tr. Valéry Larbaud (1920) , Gallimard, coll. *L'imaginaire*, 2005 p. 222-223)

Cet imparable raisonnement semble être le même que celui que tenaient, il n’y a pas de cela si longtemps, les intellectuels français attaqués par Alan Sokal et Jean Bricmont dans leur livre *impostures intellectuelles*<sup>2</sup>, qui leur reprochaient de déraisonner et d’user des sciences à des fins irrationalistes. A quoi nos post-modernes répliquaient qu’ils respectent la raison bien plus encore que leurs critiques.<sup>3</sup> Mais tout l’intérêt du raisonnement des Erewhoniens tient au fait que le système de la déraison y est prôné au sein d’une institution universitaire. Ils ne s’arrêtent d’ailleurs pas là. Les Erewhoniens, nous dit Butler, ne font aucun cas du génie car selon eux tout homme est un génie, que le génie est comme le scandale – malheur à ceux à qui il arrive et que le devoir de tout homme est de penser comme ses voisins. Chez Erewhoniens « idiot » signifie « quelqu’un qui pense par soi-même »<sup>4</sup>. Le professeur de Sagesse mondaine des collèges de la déraison affirme d’ailleurs que

« Notre affaire n’est pas d’aider les étudiants à penser par eux-mêmes. Certes c’est bien la dernière chose que ceux qui leur veulent du bien peuvent les encourager à faire. Notre devoir est de faire en sorte qu’ils pensent comme nous ou du moins comme nous trouvons utile de leur dire que nous pensons. » (*ibid* p.225-26)

Le même professeur est également Président de la Société pour la Suppression des Connaissances Inutiles et pour la Plus complète Oblitération du Passé.

« Nous aimons le progrès, dit-il, mais à condition qu’il ait l’approbation du sens commun et de la majorité. Si un homme acquiert plus de science que ses voisins, qu’il garde pour lui ce qu’il sait jusqu’à ce qu’il les ait pressentis et qu’il sache s’ils sont d’accord avec lui. » Il ajouta qu’il était aussi immoral d’être trop en avance ou trop en retard sur son temps » (p227)

---

<sup>2</sup> Paris, O. Jacob, 1997

<sup>3</sup> cf. P.Engel, “L’affaire Sokal concerne-t-elle les philosophes français ? in J.F. Mattéi, dir. *Philosopher en français*, Paris, PUF

<sup>4</sup> *Erewhon*, ch XXII, p. 226

Les Erewhoniens, nous dit Butler, préfèrent citer l'opinion d'un autre plutôt que d'exprimer un opinion quelconque.

« Car il n'y avait pas moyen d'en tirer quoi que ce fût, dès qu'il avaient le moindre soupçon qu'ils pouvaient, comme ils le disaient « se compromettre [ ...]

« En vérité il semblait que ce fût considéré comme le comble du savoir et de la politesse, parmi eux, de n'avoir, et surtout de n'exprimer, aucune opinion sur aucun sujet à propos duquel on aurait pu, dans la suite, prouver qu'ils s'étaient trompés. L'art de se tenir avec grâce à califourchon sur une barrière n'a jamais, je crois, été porté à un point de perfection plus élevé que dans les collèges de la déraison » (*ibid* p.231)

Finalement le visiteur d'Erewhon en vient à remarquer

« Il n'y a pas de doute que le merveilleux développement du journalisme en Angleterre, et aussi le fait que nos centres d'éducation visent plutôt à favoriser la médiocrité qu'à jouer un rôle plus noble, soient uniquement dus à ce que nous admettons, d'une façon subconsciente, qu'il est encore plus nécessaire de comprimer l'élan de la croissance intellectuelle que de l'encourager, et qu'il n'y a pas de doute que c'est bien là ce que font nos corps académiques, et qu'ils le font avec d'autant plus de succès qu'ils ne le font pas consciemment » (*ibid*.p.229)

On pourrait citer encore plus, y compris le discours d'un philosophe erewhonien sur les droits des végétaux, mais cela ne serait pas nécessaire pour se convaincre que *de te fabula narratur*, et en l'occurrence que les descriptions de Butler s'appliquent parfaitement à l'université contemporaine.

## 2. Rapide rétrospective

Celle-ci était pourtant bien partie. Quelques années avant la grande réforme humboldtienne qui dessina les universités allemandes, puis européennes, puis américaines, pour près de deux siècles, Kant expliquait, dans son célèbre opuscule *Le conflit des facultés*, que la faculté de philosophie, bien qu'elle soit en position « inférieure » par rapport aux facultés de théologie, de droit et de médecine, parce qu'elle ne peut permettre de gouverner les affaires humaines ou spirituelles, est celle qui doit avoir la liberté « non de donner des ordres, mais de les juger tous », parce qu'elle est celle où toute liberté est laissée à la raison de se développer selon ses lois propres, parce que son activité ne peut être guidée que par la recherche de la vérité. Incarnation de la liberté de penser et de critiquer, la faculté de philosophie, selon Kant « peut revendiquer de soumettre la vérité de tous les enseignements à l'examen ».

A la suite de Kant, les penseurs de l'idéalisme allemand développèrent, comme l'ont montré Mittelstrass et Alain Renaut, une véritable philosophie de l'université<sup>5</sup>, qui définissait sa finalité comme formation au savoir et comme formation par le savoir, *Lehre et Forschung*, dans un esprit systématique et universaliste, en opposition par rapport aux écoles spéciales, destinées à la seule formation professionnelle et à l'acquisition d'aptitudes techniques. L'université fut, pendant au moins un siècle après la fondation de l'université de Berlin, l'incarnation de la raison, conçue comme formation de l'homme à sa destination ; en ce sens elle fut l'une des facultés principales dans les universités allemandes, regroupant souvent la plupart

---

<sup>5</sup> Luc Ferry et Renaut dir, *Philosophes de l'université*, Paris, Payot, 1979; A. Renaut, *Les révolutions de l'université*, Paris, Calman Lévy, 1995 ; J. Mittelstrass, *Die unzeitgemäße Universität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994. Voir aussi George Gusdorf, *L'université en question*, Paris, Payot 1964. En écrivant cet article, j'ai eu l'occasion, grâce à Curzio Chiesa, de relire le *Rebâtir l'université*, de Jules Vuillemin (Fayard 1968), qui n'a pas pris une ride.

des facultés associées aux humanités et jouissant d'une grande autonomie. La situation était quelque peu différente en France, où l'université elle-même n'a jamais eu, sauf après la guerre de 1870 quand on essaya d'imiter les universités allemandes, la même importance que les grandes écoles, et en Grande Bretagne et aux USA, mais dans l'ensemble le dix-neuvième siècle fut, après le Moyen Age, le second âge d'or des universités et de la faculté de philosophie qui en incarnait les idéaux.

Les choses sont bien différentes aujourd'hui, et elles ont commencé à changer dès la fin du XIXème siècle. La prééminence de la faculté de philosophie dans l'université s'est réduite d'une part au fur et à mesure que s'en détachèrent de nouveaux savoirs, tels que la sociologie et la psychologie, ce qui conduisit à une série de sécessions ramenant la philosophie à une peau de chagrin par rapport à son état antérieur dominant, et que d'autre part les facultés de sciences prirent le leadership au sein du système du savoir. Aujourd'hui la faculté de philosophie n'est plus qu'une faculté parmi d'autres, non seulement au sein des humanités, quand elle se trouve encore logée au sein des facultés de lettres, mais aussi au sein des facultés de sciences sociales, quand elle est hébergée parmi celles-ci, et souvent placée en situation de directe compétition avec elles, dans un ensemble aux contours mal définis qu'on appelle « lettres et sciences humaines », et qui peut comprendre, selon les lieux, outre la psychologie, la linguistique, la sociologie, l'économie et l'anthropologie, des sciences politiques, des sciences de la communication et de l'information, du marketing, de la gestion, et des sciences cognitives. La place de la philosophie au sein de ces ensembles fluctuants selon les lieux dans nos universités contemporaines est devenue indéchiffrable. Fait-elle partie des humanités, auquel cas elle est vouée à sombrer corps et biens avec les langues anciennes, ou à se diluer dans la littérature? ou bien fait-elle partie des sciences sociales, voire des sciences cognitives, avec le même risque de compagnonnage de type pot de terre-pot de fer ?

Depuis que la philosophie a perdu, au sein des universités contemporaines, son rôle de discipline chargée d'assurer la fonction critique, universalisante, et réflexive qui était la sienne dans l'université humboldtienne, il n'a pas manqué de prétendants à ce titre pour la remplacer. Les sciences sociales ont été, et sont encore, un prétendant respectable, comme en témoigne des oeuvres comme celles de Bourdieu et d'Habermas, qui se sont bien souvent présentés comme capables de tenir le rôle critique anciennement dévolu à la philosophie. La psychologie, qui fut peut être au dix-neuvième siècle la discipline la plus proche de la philosophie, s'est progressivement coupée de celle-ci, et elle a longuement hésité à prendre le *leadership*, pour finalement rejoindre, le plus souvent, les facultés des sciences et se considérer comme une science expérimentale. La psychanalyse en revanche a également a prétendu tenir le rôle critique. Au fil des époques divers conglomérats de disciplines, « les sciences humaines » dans les années 60, les sciences cognitives dans les années 80, ont entendu jouer ce rôle de substitut. Dans chacun des cas, ces prétentions se sont élevées avec plus ou moins d'arrogance. Le moins que l'on puisse dire est qu'aucune de ces disciplines, ou de groupe de disciplines, n'a pu réussir à assumer ce rôle, à supposer qu'elles aient entendu le faire. Dans certaines universités, des départements comme ceux de « *cultural studies* » ou de sciences de la communication ont pu à un moment reprendre la flamme.

Mais la question de savoir qui, parmi les facultés, pourra assumer ce rôle de formation généraliste et critique depuis que la philosophie l'a perdu est-elle topique ?<sup>6</sup> On peut se demander si cela vaut bien la peine de rejouer le conflit des facultés à une époque où l'organisation facultaire elle-même, le découpage des disciplines, et l'architecture même des universités sont remises en question. En France, depuis la loi Faure de 1968, il n'y a plus de facultés, et le pouvoir effectif appartient d'une part aux présidents et aux conseils centraux, au détriment de

---

<sup>6</sup> Alain Renaut, *Que faire des universités ?* Paris, Bayard 2002, p. 67

structures comme celles des UFR, unité de formation et de recherche, que l'organisation en LMD du système de Bologne vient de rendre quasiment obsolètes. Le même mouvement s'est esquissé en Italie. En Suisse, en Allemagne, au Royaume Uni, l'organisation facultaire existe encore, mais pour combien de temps ? L'autonomie des facultés par rapport au rectorat devient de plus en plus délicate. Mais surtout la nature des diplômes, qui offrent de plus en plus de choix transversaux aux étudiants, et qui transforment souvent leurs formations en une sorte de libre service où ils peuvent s'inscrire et composer à la carte leurs études, rendent obsolètes certaines identités fortes de disciplines. Enfin, *last but not least*, l'entité même "université" au sein de l'enseignement supérieur est devenue plus douteuse. Le nombre de disciplines enseignées a explosé, aussi bien des facultés de lettres et sciences humaines que dans les facultés des sciences. L'université humboldtienne s'était bâtie sur l'opposition entre écoles spéciales professionnelles et l'université généraliste, destinée intégralement au savoir théorique. Mais les universités contemporaines victimes d'obésité incluent à présent à la fois des formations strictement professionnalisantes et des formations « humanistes », alors que les grandes écoles et les écoles professionnelles cherchent de plus en plus à inclure des formations humanistes, et à revendiquer le label « université », sinon le droit d'accorder des diplômes universitaires (on peut citer à cet égard, le récent mouvement des *polytechnics* anglais, auxquels on a accordé, au grand dam de leurs sœurs aînées, le statut d'*universities*). La division entre formation au savoir et par le savoir d'une part, et formation professionnelle d'autre part, n'existe plus. Dans de telles conditions, peut-il encore exister une discipline humaniste, critique, qui puisse jouer le rôle directeur que lui assignaient jadis Fichte, Hegel et Schelling ? La question de savoir quelle est la faculté qui doit porter la culotte n'a pas beaucoup de sens.

La crise institutionnelle que subissent les universités d'aujourd'hui correspond à une crise intellectuelle. On ne sait tout simplement plus exactement à quoi peut



servir une université. Traditionnellement, l'institution académique a trois fonctions : 1) former au savoir de haut niveau, c'est à dire non pas à l'enseignement élémentaire d'une discipline, mais à son enseignement, comme on dit , « supérieur », 2) former au savoir via la formation du savoir lui-même, c'est à dire produire ledit savoir, par ce que l'on appelle aujourd'hui la « recherche », 3) former, via 1) et 2) les élites d'une nation. La spécificité de l'université classique était de chercher à assurer ces trois fonctions conjointement, et c'est ce qui a fait, et fait encore la forces des universités conçues sur le modèle humboldtien, et la faiblesse de celles qui, comme les universités françaises, dissocient ces fonctions. En France, on forme peut être au savoir dans les universités, mais la recherche se fait dans d'autres lieux, en particulier au Centre national de la recherche scientifique, et les élites se forment dans les grandes écoles. Quand le philosophe Luc Ferry a été nommé ministre de l'Education nationale il y a quelques années, une gazette saluait le fait, rare pour un haut fonctionnaire et qui venait de publier un livre au titre opportun *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, qu'il était « un pur produit de l'université », ce qui voulait dire qu'il n'était pas passé par les grandes écoles. Mais même quand on ne tombe pas dans les excès français, la question se pose de savoir comment les universités peuvent assurer les trois fonctions. Face au gonflement des universités allemandes et à leur démocratisation, on a proposé de diviser les cycles en un cycle introductif, sans visée scientifique, et un cycle scientifique dit « de promotion » (*promotionstudium*). Jürgen Mittelstrass propose, quant à lui, de détacher les universités proprement dites et d'exporter dans les écoles tout ce qui est formation professionnelle. Ces propositions montrent qu'il ne semble plus possible d'assurer les trois fonctions. Les gouvernants eux-mêmes ne savent plus très bien ce qu'est une université, ou ils la réduisent à une école professionnelle. Pendant les vingt dernières années on a créé en France et en Italie de nombreuses « universités » dans des villes moyennes, souvent sous l'influence d'un potentat local, qui espérait ainsi éponger le chômage dans sa région. Mais il ne venait à l'esprit de personne

que ces institutions auraient besoin aussi de bibliothèques, de lieux de recherche, en plus de salles de cours.

Rien, n'a, semble-t-il, mieux manifesté la crise intellectuelle subie par les universités contemporaines que l'époque des années 1980-90 aux USA. Pendant ces années, comme on le sait, le cadre traditionnel des universités américaines, les plus démocratiques du monde, a subi des coups très rudes. Nombre d'étudiants, en particulier ceux qui ne venaient pas de familles où existait déjà une tradition universitaire, les membres des minorités, et quantité d'autres acteurs de la scène universitaire, en sont venus à contester le *curriculum*, et notamment les études classiques, supposées au service des auteurs mâles, occidentaux et blancs. Les socles traditionnels ont été contestés, la plupart du temps au nom d'un relativisme tous azimuts qui contestait l'idée qu'il puisse y avoir un ensemble privilégié de textes, de méthodes et de disciplines pouvant jouer le rôle de noyaux d'une culture humaniste. Dans ces discussions <sup>7</sup> les philosophes français post-structuralistes, comme Derrida, Foucault, Lyotard ou Deleuze, ainsi que la critique littéraire d'inspiration française autoproclamée « Théorie » ont joué un rôle central. Il s'est produit quelque chose d'assez curieux : car c'est la philosophie, ou du moins une certaine version de celle-ci, qui a été promue comme discipline phare d'un mouvement qui visait à critiquer la *Bildung* classique des universités américaines, dont elle avait été, à l'époque humboldtienne la principale bénéficiaire. De critique, la philosophie est devenue hyper-critique. Dans le même temps le mouvement s'est étendu au sein des sciences, et on a assisté à ce que l'on a appelé les *science wars*, qui ont consisté essentiellement en une remise en cause des idéaux mertonniens de la science comme recherche du vrai, et dont l'affaire Sokal est l'une des manifestations les plus exemplaires. Ces mouvements ont essentiellement affecté les départements de littérature et de sciences sociales. On a souvent dit qu'ils étaient liés à l'expansion des matières littéraires. On se rassure souvent en se disant

---

<sup>7</sup> voir notamment B. Smith *European philosophy and the American Academy*, Open court, La Salle, Illinois, 1994 et mon essai dans ce volume: "The decline and Fall of French Nietzscheo structuralism".

que les départements de philosophie des grandes universités américaines ont été moins touchés, mais ce mouvement les a durablement affectés également, et il s'est fait, la plupart du temps, au nom de la philosophie elle-même, et au nom de la radicalité critique de la philosophie.

Enfin, dernier exemple de cette désorientation que je prendrai, propre cette fois à la philosophie, le succès apparent des entreprises d'universités populaires, qui a comme spécificité de tenter de reprendre, au sein d'un cadre appelé « universitaires », les thématiques et le style des cafés philosophiques et de la philosophie pour grand public. Citons le manifeste de l'Université populaire de Caen :

« Le désir de savoir est considérable : les débats, les forums, les rencontres, les séminaires, les universités d'été, les succès de librairie des classiques latins ou des essais, la multiplication des collections d'idées chez les éditeurs, tout témoigne d'une authentique et pressante demande. L'offre oscille entre l'élitisme de l'université et l'improvisation des cafés philo, l'une reproduisant le système social et sélectionnant ceux auxquels elle réserve les places dans le système, l'autre réduisant souvent la pratique philosophique à la seule conversation. L'Université Populaire retient de l'Université traditionnelle la qualité des informations transmises, le principe du cycle qui permet d'envisager une progression personnelle, la nécessité d'un contenu transmis en amont de tout débat. Elle garde du café philosophique l'ouverture à tous les publics, l'usage critique des savoirs, l'interactivité et la pratique du dialogue comme moyen d'accéder au contenu.»<sup>8</sup>

Dans les programmes de cette université pour l'année 2005-6 on trouve notamment:

Un séminaire de philosophie hédoniste, dû au fondateur de l'université populaire en question, un atelier de pratique philosophique pour enfants, un

---

<sup>8</sup> <http://perso.wanadoo.fr/michel.onfray/accueilup.htm>

séminaire d'idées féministes, un séminaire littérature contemporaine, un séminaire d'initiation au jazz classique, un séminaire d'histoire de l'art contemporain, un séminaire de psychanalyse, et un séminaire de philosophie des sciences.

La faculté de philosophie est ainsi redevenue la première des facultés. On aurait tort de trouver simplement saugrenus ce type de programmes. Car les universités populaires miment en fait ce qui se passe déjà au sein des universités classiques, dont on ne voit pas pourquoi elles peuvent être supposées « élitistes » alors qu'elles voient passer près de 60% d'une classe d'âge, et qu'elles sont elles-mêmes tentées en permanence par des redécoupages disciplinaires semblables. Peut-être ces universités annoncent-elles la forme que prendront les universités du futur.

Je vais laisser là le constat, assez sombre. Est-il encore possible de défendre, au sein des universités de masse d'aujourd'hui, les humanités et quelle place peut y avoir la philosophie ? C'est ici que nous allons retrouver l'apologue des Erewoniens. Une certaine défense passe par la déraison. Une autre par la raison.

### **3. Dogmes de la déraison**

Les Erewoniens n'ont rien inventé. Il y a un certain type de défense des humanités qui se prévaut d'une certaine conception de celles-ci qui les oppose radicalement à toute forme de conception classique selon laquelle elles auraient à transmettre un certain savoir, au nom d'une conception essentiellement hypercritique de la culture littéraire et philosophique. Lorsque C.P Snow prononçait sa célèbre conférence *Les deux cultures* les tenants de la culture littéraire qui s'opposaient à la culture scientifique prétendaient parler au nom d'une conception de l'humanité et des humanités qui reposait sur un certain nombre de

valeurs objectives et sur un certain savoir, distinct de celui des sciences<sup>9</sup>. La nouveauté du post-modernisme est qu'il entend transcender l'opposition même des deux cultures, non pas au nom d'un savoir des humanités qui diffèrerait fondamentalement de celui des sciences, mais en s'opposant à la conception même selon laquelle il pourrait y exister un savoir dans l'un ou l'autre cas. Un certain nombre de philosophes ont défendu la philosophie au nom d'un droit dont elle serait investie non seulement de critiquer tous les savoirs, mais aussi de remettre en cause la notion même de savoir.

Il me semble inutile ici de détailler les articles de cette conception, qui sont bien connus :

- 1) un relativisme quant à la vérité : la vérité de nos croyances est relative à des cadres, des schèmes, des structures de pensée, des paradigmes, des manières de parler et des groupes qui admettent, implicitement ou non ces cadres, paradigmes, etc.
- 2) un relativisme quant à la justification : la justification de nos croyances est relative à des cadres, des groupes, des paradigmes, etc.
- 3) un relativisme quant à la connaissance : les connaissances sont connaissances pour des groupes, et relativement à des cadres, etc.
- 4) un relativisme quant aux discours normatifs, en éthique en esthétique, en épistémologie, et quant aux valeurs éthiques, esthétiques ou épistémiques
- 5) un constructivisme quant à ces différentes notions, selon lequel les notions de vérité, de justification et de connaissance sont « socialement construites », et affectées par des valeurs sociales.

Je n'ai pas ici l'intention de discuter ces thèses, qui peuvent être plus ou moins tacites ou explicites, plus ou moins sophistiquées, plus ou moins bien défendues

---

<sup>9</sup> C.P Snow, *The Two cultures*, Cambridge, Cambridge University Press 1959, tr. Fr *Les deux cultures*, Paris, JJ Pauvert, 1963

quand elles le sont.<sup>10</sup> La difficulté bien connue de ces thèses est qu'il est très difficile de les distinguer d'une forme de nihilisme quant à ces notions. Par exemple, si le relativisme quant à la vérité entendait soutenir qu'il existe un concept de « vrai pour X » et de « vrai pour Y », dans quelle mesure ce concept est-il cohérent ? Ne revient-il pas à dire que si X et Y tiennent tous deux une proposition comme vraie, mais chacun « selon sa perspective » c'est simplement que l'un croit la première proposition vraie, et l'autre fausse, et donc qu'ils sont en désaccord ? Ou encore le relativisme quant à la justification, qui est au cœur des doctrines constructivistes en sociologies des sciences, par exemple, soutient que tous les discours sont égaux, et qu'on ne doit pas accorder plus d'importance au fait qu'un savant tient ses théories comme vraies parce qu'il les considère comme bien étayées par les faits qu'au fait qu'il les tient comme vraies parce qu'elles sont celles de sa communauté, ou celles qu'il est bon pour son laboratoire d'avoir à tel moment, etc. La question est ici celle de savoir si l'on peut avoir une quelconque croyance, ou une quelconque théorie sur un sujet donné, à partir du moment où il faut ne pas tenir compte des bonnes raisons qu'on a de croire, et traiter toutes les raisons, justifiées ou non, qu'on a de croire quelque chose sur un pied d'égalité, en quel sens peut-on encore simplement dire qu'on a des croyances ? de même en quel sens peut-on dire qu'on a seulement des connaissances ?

Les philosophes qui défendent ces thèses adoptent en général deux sortes de stratégies, ou plutôt oscillent entre deux stratégies. Ou bien ils admettent purement et simplement une forme de nihilisme, et soutiennent qu'il n'y a tout simplement pas de vérité, pas de justification, pas de valeurs. Dans ces cas, ils soutiennent que la philosophie, et avec elles les humanités feraient aussi bien de se passer de ces concepts et de ces valeurs. C'est ce qui donne, dans le courant franco-américain de la « Theory » ce que l'on peut appeler une tentative pour refonder les humanités en l'absence de ces notions. C'est, semble-t-il, exactement la stratégie des

---

<sup>10</sup> Je ne connais de défense explicite de ces thèses, car elles ne sont jamais avouées comme telles, mais j'en ai dressé une liste chez les néo-nietzschéens dans mon article cité note 7. Dans son livre *Fear of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2006, P. Boghossian donne la meilleure défense possible du relativisme, pour le réfuter.

Erewhoniens et des promoteurs des Collèges de la déraison. Ou bien ils les admettent, pour parler comme Rorty, de manière « ironique ». Il me semble que c'est ce qui explique qu'un philosophe comme Jacques Derrida, qui a passé des années à dénoncer le logos, la raison, la vérité sous toutes ses formes, et l'université traditionnelle en tant qu'elle défend ces valeurs, en vienne à nous dire, dans l'un de ses derniers livres, *L'université sans condition*<sup>11</sup> que l'université doit avoir « une liberté inconditionnelle de questionnement et de proposition, voire, plus encore, le droit de dire publiquement tout ce qu'exige une recherche, un savoir et une pensée de la vérité. »

On peut se demander si ce genre de déclarations manifestent chez le philosophe de la déconstruction un retournement spectaculaire, une reconversion tardive aux idéaux et aux valeurs honnies. En fait quand il revendique pour l'université une liberté inconditionnelle de questionnement, Derrida est parfaitement conséquent avec la conception hypercritique de la philosophie comme déconstruction. Cette conception, à la différence de la conception critique des Lumières, entend contester les droits mêmes de la raison et de la connaissance. La « pensée de vérité » se fait si absolue qu'elle doit se contester elle-même et se moquer en permanence d'elle-même. Ainsi Derrida peut-il à la fois se réclamer de la vérité et se donner le droit de ne pas la respecter, au nom de l'autorité absolue qu'il revendique pour elle. Une souci extrême pour la vérité se retourne alors en une absence extrême de souci pour elle qu'illustrent de nombreux textes de Derrida. Il y a là, chez Derrida et chez les philosophes hypercritiques qui entendent refonder les humanités, à un trait qu'a remarquablement isolé Harry Frankfurt - et qui constitue le pendant des thèses (1) – (5) :

(6) le *bullshit*, la foutaise<sup>12</sup>

<sup>11</sup> J. Derrida, *L'université sans conditions*, Paris, Galilée, 2001

<sup>12</sup> Locus classicus: H. Frankfurt, "On Bullshit", in H. Frankfurt, *The importance of what we care about*, Cambridge, et réimprimé par Princeton University Press, 2005. cf. aussi J. Cohen, "Deeper into Bullshit", in S. Buss Lee Overton, ed. *The contours of Agency, Essays and themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, 2002, K Mulligan

La foutaise, selon Frankfurt, c'est essentiellement l'absence complète de souci et de respect pour la vérité et la connaissance, en dépit du fait qu'il *semble* viser la vérité.

Comme le dit Frankfurt :

C'est la clef de la distinction entre le *jean-foutre*<sup>13</sup> (*bullshiter*) et le menteur. Tous deux se représentent faussement comme tentant de communiquer la vérité. Le succès de chacun dépend du fait qu'il nous trompe à ce sujet. Mais le fait portant sur lui-même que le menteur cache est qu'il essaie de nous détourner d'une appréhension correcte de la réalité ; nous ne sommes pas supposés savoir qu'il veut que nous croyons quelque chose qu'il suppose faux. Le fait portant sur lui-même que cache le *foutriquet* est, par opposition, que les valeurs de vérité de ses énoncés ne sont pas d'un intérêt central pour lui ; nous ne sommes pas supposés comprendre que ses intentions ne sont ni de rapporter la vérité ni de la cacher. Cela ne veut pas dire que son discours soit anarchiquement impulsif, mais que le motif qui le guide et le contrôle ne s'occupe pas de la question de savoir si ce dont il parle a quelque chose à voir avec la réalité.. (p. 130).

Le *jean-foutre* et le *bullshiter* contemporain sont de descendants de ce que le XVIIème siècle appelait le « bel esprit », que Malebranche caractérisait exactement comme Frankfurt:

« Le stupide et le bel esprit sont également fermés à la vérité ; il y a toutefois cette différence que le stupide esprit la respecte tandis que le bel esprit la méprise ».

Je ne m'étends pas sur ces aspects qui sont bien connus, et qui ont été abondamment commentés, notamment par Jacques Bouveresse, Alan Sokal, et de

---

“Stupidity, folly and cognitive value” inédit 2000, P. Engel, “L'éthique de la croyance et les impératifs de la raison”, *Conferências filosóficas de la facultad de letras da universidade do Porto*, II, vol. xviii, Porto, 2001, pp.165-176.

<sup>13</sup> Le français dispose aussi d'un autre mot : „jmenfoutisme“



nombreux autres<sup>14</sup>. Le relativiste et le nihiliste ne sont pas nécessairement des jean-foutre, mais la foutaise est leur corrélat direct.

Mais dira-t-on, comment peut-on espérer promouvoir les humanités et encore plus la philosophie en leur sein quand on défend de telles doctrines ? Leurs promoteurs peuvent-ils seulement espérer faire partie de la communauté universitaire s'il rejettent consciemment les fonctions de celles-ci ? Mais c'est un fait qu'ils en font partie, qu'ils prospèrent dans certains départements de littérature, de philosophie et de sociologie.

Il y a des réponses plus ou moins réussies aux relativistes, aux sceptiques, et aux producteurs de foutaise. Certaines réponses consistent à affaiblir les notions de vérité, de justification et de connaissance, et à admettre, comme Habermas, que le seul concept de rationalité dont nous puissions disposer est celui de raison communicationnelle, où vérité, justification et connaissance sont le produit d'un consensus rationnel. L'université, en tant qu'institution démocratique par excellence, serait au service de cette rationalité communicationnelle et de la critique<sup>15</sup>. La philosophie, ou quelque chose comme la philosophie alliée aux sciences sociales, serait elle-même l'incarnation de cette rationalité critique. Mais il n'est absolument pas évident que la vérité fonctionne, dans les sciences, par consensus. Et une telle conception a pour effet de réduire la notion de vérité à celle de justification, plus exactement à celle de justification sociale. Il y a deux versions de cette idée : celle d'Habermas, pour qui l'échange communicationnel devrait conduire plus ou moins à une sorte d'accord idéal sur ce qui est justifié et donc vrai, et celle de Richard Rorty, pour qui il ne peut y avoir qu'une pluralité de discours qui entrent entre eux en « conversation ». Mais dans l'un ou l'autre cas, est vrai seulement ce qui l'est relativement à notre manière de parler : on ne peut pas parler

---

<sup>14</sup> Sokal et Bricmont, *op cit*, J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Paris, Minuit 1984

<sup>15</sup> Cf Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* 1985 ; trad. fr. *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988

des choses, mais seulement des manières dont nous ne parlons. dans le pragmatisme de Rorty, par exemple, qui est aussi une théorie de la vérité-consensus, nous ne parlons que des manières dont nos vocabulaires peuvent nous être utiles. Mais c'est prendre les choses à rebours : nos vocabulaires, nos manières de parler, ne sont utiles que parce qu'ils portent sur des choses, et par conséquent il est absurde d'essayer de se passer de cette notion. Ces thèses, tout comme celles du constructivisme, dégénèrent assez vite en des formes d'idéalisme.<sup>16</sup>

La seule réponse qui me paraisse efficace à ces pseudo-défenses des humanités et de la philosophie au sein d'une université dont le concept devient parfaitement obsolète, est de réaffirmer au contraire les principes et les valeurs d'une forme de rationalisme :

- (i) admettre une conception absolutiste de la vérité
- (ii) admettre un concept de connaissance objective
- (iii) admettre l'existence d'un ensemble de principes et de méthodes objectifs, de normes épistémiques, qui soient non relatifs, non historiques et a priori
- (iv) admettre l'existence de valeurs cognitives autonomes , et notamment autonomes par rapport aux valeurs pratiques.

Il n'est pas question pour moi de défendre ici ces principes du rationalisme. Chacun d'entre eux demande une défense séparée, et je me contente, comme pour les thèses (1)-(5) ci-dessus, de les énumérer. Je ne résiste pas ici à citer Julien Benda, qui les a défendus contre ce qu'il appelle, le « mobilisme » de la raison, et qui avait parfaitement vu que la version du scepticisme et du relativisme que favorisait son époque était l'idée que la pensée est mobile, la raison « dynamique » et « plastique ». Benda, bien avant Frankfurt, donne un excellent diagnostic de la foutaise, qu'il

---

<sup>16</sup> cf. P.Engel et R. Rorty, *A quoi bon la vérité ?* Paris, Grasset 2005

appelle plutôt mépris pour la pensée, en dénonçant le scepticisme, l'esthétisme, et le dilettantisme:

« Le vulgaire élégant ne se contente plus de mépriser la pensée, il se livre aujourd'hui à une action contre elle, entend pénétrer sur son terrain, le débouter de sa prétention de connaître, arborant une doctrine selon laquelle la vraie connaissance n'appartient qu'à la pensée mouvante, c'est à dire qui n'est pas de la pensée, en soutenant que l'homme simplement cultivé est plus proche de la vérité avec son intuition que tous les philosophes et tous les savants avec leurs prétendues méthodes. Il existe aujourd'hui une véritable offensive contre la pensée ». (*Du style d'idées*, Paris, Gallimard 1948, p. 254)

Il y aurait beaucoup à dire sur la manière de mettre en œuvre ces principes rationalistes. En philosophie et dans les humanités, cela voudrait dire notamment mettre en avant la capacité de ces disciplines à produire des connaissances, et à former par l'intermédiaire des connaissances qu'elles produisent. Cela impliquerait, par exemple, qu'on peut acquérir des connaissances par l'intermédiaire de la littérature.<sup>17</sup>

### 3. L'espace minimal des raisons

Mais voilà que je me trouve à présent dans une situation bien familière. Comment un rationaliste qui entendrait défendre ce que Benda appelle les « constantes de l'esprit humain » peut-il espérer convaincre son adversaire ? Comment surtout, peut-il espérer, sans tomber dans le ridicule, mettre en œuvre

---

<sup>17</sup> Sur cette conception de la littérature et ses adversaires Benda a écrit deux livres : *Belphégor*, Emile Paul, Paris 1919, et *La France byzantine*, Paris, Gallimard 1945

un tel programme rationaliste pour les humanités au sein des universités contemporaines, et encore plus espérer que la philosophie les adopte ?

Le partisan de la déraison et du relativisme a déjà gagné dans les faits. Pour voir en quoi considérons les situations très courantes, mais aussi très cruciales dans lesquelles nous avons à faire des évaluations sur des travaux d'étudiants dans des examens, pour l'obtention de bourses, dans des jurys de thèse et quand il s'agit d'évaluer des candidatures à des postes universitaires. Si la vérité et la connaissance étaient réellement les objectifs poursuivis dans ces circonstances, nous devrions constater que les professeurs prisent les travaux d'étudiants qui défendent la thèse qu'ils jugent eux-même correcte, les candidats à des bourses qui leurs paraissent avoir un projet susceptible de faire avancer le savoir, et surtout qu'ils votent, dans les commissions universitaires, pour les candidats qui sont les plus proches de ce que eux-mêmes tiennent pour vrai. Par exemple, on devrait s'attendre à ce que les matérialistes votent pour des matérialistes dans les élections, les dualistes pour les dualistes. Or que constatons nous ?

Dans la plupart des cas, les considérations portant sur la vérité ou la fausseté des thèses n'entrent pas en ligne de compte. On ne dira jamais que les doctrines d'un candidat à un poste universitaire sont vraies ou fausses. On dira plutôt : « Ce travail est brouillon », « Ce dossier est mal présenté », ou même « ce candidat est sympathique » et on accusera quelqu'un qui défend les mêmes vues que le candidat d'avoir été influencé par le fait qu'il est d'accord avec lui. On invoquera l'élégance d'un travail, sont « intérêt », ou – vocabulaire typiquement français qui avait cours quand j'étais au lycée, et surtout en khâgne, le fait que son auteur est « fort », avec cet espèce de mélange d'admiration et de peur qu'on a pour ceux qui montrent leurs muscles dans les fêtes foraines et appellent des prétendants à les défier. On préférera même invoquer l'utilité économique ou l'opportunité politique d'un projet, ou encore la race ou le sexe d'un candidat, plutôt que la vérité. Je ne dis pas cela par cynisme : je m'autorise de vingt ans de participation à des comités et jurys,

de lecture de lettres de recommandation et de rapports, en France comme ailleurs. Ce constat est un coup terrible pour le défenseur du rationalisme et des constantes de l'esprit humain.<sup>18</sup>

Cela signifie-t-il que tout le monde, dans l'université, est devenu sceptique, relativiste, post-moderne, politiquement correct? Non, pas nécessairement. On peut envisager diverses explications, toutes compatibles avec le souci de la vérité, au fait qu'on choisisse sans tenir compte de la vérité: la crainte de se tromper soi-même, et donc le souci d'avoir comme garde-fou la présence de collègues qui sont en désaccord avec vous, l'espoir que des individus qui ont tort aujourd'hui puissent changer un jour, ou encore le souci d'avoir des spécimens variés de positions dans nos départements (ainsi certains départements de philosophie sont conçus comme des zoos, où l'on entend maintenir une bête philosophique de chaque espèce pour préserver la diversité écologique: un marxiste, un néo-nietzschéen, un classique, un analytique, un spiritualiste, un catholique, etc.). Toutes ces considérations peuvent nous amener à penser qu'il peut être payant de ne pas juger les travaux de nos collègues, de nos étudiants, sur les critères de la vérité ou de la justification.

Mais aucune de ces considérations ne peut contrebalancer le fait que si l'on veut faire avancer le savoir, mieux vaut choisir selon ces critères. Par exemple si un président d'université partisan d'une doctrine économique devait miser l'avenir de son établissement sur la vérité et le bien fondé de cette doctrine, il ferait bien de l'appliquer. Si un philosophe qui croit au télétransport se trouvait dans un hôtel en flammes et avait la possibilité de se faire télétransporter hors du danger, on devrait s'attendre à ce qu'il le fasse. Alors pourquoi ignorons-nous quasi systématiquement ces critères?

Encore une fois, je ne crois pas que nous l'ignorons parce que nous serions devenus des sceptiques, parce que nous aurions été convaincus par les arguments

---

<sup>18</sup> Ceci a été bien constaté par l'excellent Federico Tagliatesta, *Instructions aux Académiques*, Christophe Chomant, Rouen 2006.

des anti-rationalistes et des philosophes beaux esprits ou jean-foutre (car qui peut être convaincu par ces arguments ? Même pas les beaux esprits eux-mêmes, puisque par définition « ils n'ont cure des arguments » - pour parler comme Nietzsche. En fait, nous l'ignorons *parce que nous voulons faire avancer le savoir*, et cette ignorance est parfaitement compatible avec l'objectif rationaliste ! Le relativisme sceptique a gagné dans les faits, mais son adversaire a toutes les chances de gagner lui aussi dans les faits à long terme. On peut le montrer par un argument très simple.

David Lewis<sup>19</sup> a suggéré l'explication suivante, basée sur la théorie des jeux. Nous passons un pacte tacite avec les autres pour ignorer le critère de vérité, afin de maximiser la possibilité de la connaissance. Imaginons un conflit entre le partisan d'une théorie X et le partisan d'une théorie Y dans un domaine donné, par exemple en économie un partisan de l'économie néo-libérale et un marxiste, ou en philosophie un matérialiste et un dualiste. En tant que partisan de X, la meilleure chose pour moi en vue de faire avancer la connaissance serait que tout le monde adopte X (ou une vaste majorité : il peut être bon pour moi de préserver une petite minorité de partisans de Y pour m'assurer contre le risque d'erreur). Le pire pour moi serait la victoire complète des partisans de Y, et le second choix serait un mixte des deux. Un pacte tacite d'ignorance du critère de la vérité de nos opinions augmentera la probabilité du second choix, et diminuera en même temps celle du meilleur et du pire. Si je décline le pacte, je ne sais pas ce qui se produira à la longue. Les majorités peuvent changer de manière imprévisible. Mes adversaires raisonneront de même.

On pourrait aussi raisonner à partir d'un modèle classique de « dilemme du prisonnier » : les joueurs A et B préfèrent chacun respectivement X et Y, et veulent éviter respectivement la victoire de Y ou de X, mais s'ils ne coopèrent pas (en

---

<sup>19</sup> David Lewis, "Academic appointments: why ignore the advantage of being right" ? in *Philosophical Papers IV, Papers in ethics and social philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press

ignorant le critère de la vérité), ils risquent de se retrouver avec l'option la pire. Pourrait-on dire alors que le pacte tacite est passé entre les parties en vue d'un autre but que la recherche du vrai, par exemple la tolérance des opinions des autres ? Non, car la tolérance est seulement le résultat de la coopération en vue de l'avancement du savoir, et non pas l'objectif du traité tacite passé avec les adversaires.

Le résultat paradoxal, et un peu effrayant, de tout ceci est que si l'on entend défendre une forme de rationalisme, et promouvoir au sein des universités l'avancement du savoir, on a intérêt à ignorer la vérité des opinions de nos collègues et de nos étudiants. On objectera que cet argument ne peut pas fonctionner en science, et il est en fait assez aisé de voir en quoi. En sciences, et en particulier en sciences de la nature, nos théories sont supposées être vraies ou fausses et justifiées ou pas, et même si ces notions ne vont pas de soi, il existe des critères plus stricts qu'en philosophie pour déterminer si une théorie est correcte ou incorrecte, vraie ou fausse. En philosophie nos théories peuvent être vraies ou fausses, elles peuvent être des connaissances ou pas, mais il n'y a pas d'accord unanime sur celles qui sont vraies ou non. Il me semble que c'est l'une des implications de l'attitude aléthique et rationaliste que je voudrais prôner. Le raisonnement en termes de théorie des jeux de David Lewis ne tient que si nous n'avons pas d'emblée un accord sur ce qui est vrai ou faux. Ce qu'il implique est qu'on doit ménager son adversaire, à condition que celui-ci joue le jeu lui-même.

Mais s'il ne joue pas le jeu ? S'il décide d'être, comme les philosophes sceptiques et post-modernes un espèce de *free rider*, de tricheur ou de resquilleur qui vit au sein d'universités *en gros* dévolues au savoir et la vérité, mais ricane sous cape face à ces idéaux et ne suit pas les règles tout en bénéficiant des avantages? Mais le même raisonnement pourra se faire entre les partisans de la thèse selon laquelle le but d'une université est l'avancement du savoir et les sceptiques qui pensent qu'il

n'y a pas de vérité, ou que le but ultime est autre chose (par exemple l'obtention du pouvoir intellectuel, ou d'un pouvoir spirituel, ou la révolution, ou les deux, etc.). Ces derniers aussi ont intérêt à passer le contrat, et ils ignoreront d'autant plus aisément le critère de la vérité qu'ils n'y croient pas. Mais s'ils sont cohérents dans leurs objectifs et leurs choix, ils auront intérêt à préserver à ceux qui, dans l'université, visent à l'avancement du savoir. Imaginons en effet qu'un sceptique rencontre un rationaliste. Le meilleur pour notre sceptique est que le scepticisme triomphe, et que l'université devienne un véritable collège de la déraison. Le pire pour lui est qu'elle devienne un collège de la raison. Mais là aussi, le second choix sera meilleur : accepter le pacte tacite avec le rationaliste en vue de l'avancement du savoir. Et voilà pourquoi, en définitive, cet objectif si noble finit toujours par s'imposer, quand bien même tout le monde a pris la décision de l'ignorer dans ses décisions universitaires. Les pessimistes, qui se lamentent de ce que les idéaux universitaires ne sont plus ce qu'ils étaient, devraient trouver quelque réconfort dans cette pensée.

Cela justifie complètement la stratégie des Erewhoniens de Butler, et la déraison peut coexister avec la raison par l'effet de ce qui n'est même pas une ruse de la raison, mais d'un pacte de la raison et de la déraison. Le rationaliste aimerait pouvoir faire régner la raison, les philosophes n'avoient autour d'eux que des membres de leur école.

Je ne voudrais pas en tirer la conclusion de cet argument qu'il n'y a rien à faire, sinon à laisser la main invisible de la vérité et de la connaissance et de la rationalité s'imposer dans nos universités, même quand elles sont gouvernées par la *political correctness*, un pluralisme mou et de bon aloi et la tolérance maximale à l'égard des forces aptes à potentiellement les détruire. Si l'argument était totalement correct, ne faudrait-il pas accepter des astrologues comme Elisabeth Teissier dans les départements d'humanité, des charlatans dans les facultés de médecine, des



sourciers dans les départements de physique, des quadrateurs du cercle dans les départements de mathématiques, et des fous littéraires dans les départements de littérature ?

Il y a des cas dans lesquels il semble clair que l'objectif à long terme de maximiser la recherche du savoir a peu de chances d'être réalisé. Si des institutions, par exemple, se mettent en place, qui favorisent systématiquement la foutaise, le relativisme, le scepticisme, et l'irrationalisme, il est difficile de remonter la pente. On en a des exemples fréquents, même si l'on peut considérer que, par exemple, la création des départements de *cultural studies* dans certaines universités, ou des institutions comme en France le Collège international de philosophie, qui ont précisément pour but de promouvoir ces doctrines, est une manière de rejouer au niveau de collectifs le jeu qui se joue au niveau individuel quand il s'agit de recruter un collègue dans un département.

Un autre cas dans lequel la pente est difficile à remonter est celui où l'on dissocie systématiquement les 3 fonctions classiques des universités, quand par exemple on dissocie fortement les institutions d'enseignement et de recherche, ou celles d'enseignement et les écoles professionnelles, comme l'ont fait les français, et comme sont tentés de le faire nombre de systèmes universitaires, avec des arguments comme ceux de Mittelstrass. On pourrait penser au contraire que l'institution de centres de recherche coupés des universités, où des chercheurs à vie prospèreraient, comme le CNRS français ou l'académie des sciences soviétique, devrait garantir les idéaux rationalistes dont j'ai parlé, puisque les chercheurs y seraient débarrassés des tâches d'enseignement et entièrement dévolus au service de la vérité. Mais on constate exactement l'inverse, au moins dans le domaine des humanités. Je pense que cela peut s'expliquer en partie par le type de considération en termes de théorie des jeux que j'ai invoquées. L'avancement du savoir ne peut se faire que si on a des chances de convaincre un nombre assez grand de personnes en dehors de son cercle. Un philosophe sans étudiants, vivant au milieu des seuls

chercheurs a peu de chances de le réaliser à long terme. Même les Erewhoniens avaient réalisé que pour faire triompher une opinion, il faut être deux au moins.

Un autre exemple récent de dissociation des trois fonctions est celle d'Alain Renault, qui dans son livre *Que faire des universités ? (op.cit)*, propose, pour éviter à la fois une trop grande professionnalisation des premiers cycle universitaires et une trop grande spécialisation de certaines filières, de réintroduire un cycle de culture générale, qui permettrait à chaque discipline de s'ouvrir aux autres. A vrai dire, ce projet ne semble nouveau que dans le contexte français, et n'est pas bien différent de ce qui existe aux Etats Unis au *college* et dans la plupart des universités européennes au niveau du « baccalauréat », c'est à dire des deux premières années universitaires. Le niveau *college* est également à repenser au Etats Unis. Mais tout dépend de ce que l'on entend par « culture générale » : si celle-ci est un ensemble de prérequis nécessaires pour apprendre une discipline (par exemple du latin ou de la logique pour faire de la philosophie), il n'y a rien à objecter. Mais si le modèle est celui d'un savoir généraliste coupé de toute visée de recherche et destiné uniquement à sélectionner des élites, dans le genre de celui qui est donné aux étudiants français dans les classes préparatoires aux grandes écoles, il y a tout lieu de craindre que ce modèle ne se coupe, comme c'est le cas de cet enseignement depuis des années, des objectifs proprement universitaires d'initiation à la recherche. Tout le problème est qu'on ne s'entend plus sur les prérequis. En philosophie, par exemple, presque tout le monde s'accorde en France pour considérer la logique comme une discipline inutile, voire nocive, à l'université.

Il n'est donc pas vrai que, contrairement à ce que soutiennent les Erewhoniens, plus il y a de déraison, plus il y a de raison. Tout ce que la défense minimale de la raison esquissée ici nous permet de dire est qu'il y a un intérêt pour la déraison à développer la raison. Mais nous avons beau nous dire que cela fait partie des « conditions primitives de toute institution humaine », telle que l'université, il y a peu de chances pour que cela nous rassure complètement.

