Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 38 (1950)
Heft: 154

Artikel: Existence et rationalité
Autor: Mueller, F.-L.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380517

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

EXISTENCE ET RATIONALITÉ

On sait l'extraordinaire faveur attachée depuis plusieurs années à l'idée d'*existence* en philosophie : idée qui cristallise aujourd'hui les recherches comme la « nature » au XVIIe siècle, la fameuse « raison » au XVIIIe, l'« histoire » au XIXe siècle, plus récemment la « Vie » — avec un grand V.

Mon but n'est pas d'en esquisser l'histoire, de dresser — d'autres l'ont déjà fait — l'arbre généalogique de l'ainsi dit « existentialisme ». Je me contenterai de rappeler brièvement, pour y trouver un point de départ, la polémique engagée contre Hegel par Kierkegaard, le premier qui parle d'une « philosophie de l'existence » opposée à la philosophie spéculative.

Indépendamment de la structure architecturale du système, le pivot de l'hégélianisme est la méditation de l'absolu avec lui-même. Hegel veut prouver que le moment de l'opposition est nécessaire à l'apparition de la conscience de soi, et que l'idéal d'une pure intériorité est illusoire. Il décrit, à partir de la conscience la plus immédiate, le mouvement dialectique de cette conscience jusqu'à l'apparition de la conscience philosophique, et nous présente ce mouvement comme nécessaire. Il faut que l'individu meure à sa subjectivité pour que vive l'universel concret. L'hégélianisme témoigne d'une foi virile dans la pensée, conscience que l'Etre prend de lui-même, et par là seule juge du vrai et du faux. Il manifeste un effort prodigieux de saisir l'Absolu dans un rapport d'immanence toujours plus large et plus riche.

Pour Kierkegaard, en revanche — et c'est là le motif essentiel de sa réaction passionnée — l'existence, dont l'homme prend conscience dans l'angoisse et dans le désespoir, est irréductible à la pensée

qui prétend l'unifier et l'harmoniser. Il ne s'agit pas de concilier des notions antinomiques, mais d'affronter un choix qui engage tout entière l'existence du sujet individuel. Kierkegaard se hérisse devant la prétention hégélienne de médiatiser l'être-là et l'absolu, l'homme et Dieu, de dépasser la subjectivité par les conquêtes d'une pensée gagnant toujours en maîtrise d'elle-même et en souveraineté. Entre ces réalités séparées à ses yeux par un abîme, c'est à un choix décisif qu'il nous veut contraindre.

Il est vrai que l'angoisse kierkegaardienne est présente, dans quelque mesure en tout cas, chez le jeune Hegel. Mais bientôt une dialectique la surmonte, capable à ses yeux d'intégrer la solitude originaire du « moi » ; solitude que Kierkegaard tient pour fatale et insurmontable rationnellement, puisque c'est par elle seule que l'homme peut, selon lui, se mettre en quête du Dieu transcendant.

Nous nous trouvons donc bien en présence d'une double conception du problème fondamental de la vérité : procès de la connaissance chez Hegel, pour qui la vérité ne peut être que d'ordre conceptuel [1], mode d'existence irréductible chez Kierkegaard.

En face de la philosophie hégélienne, dont les diverses parties concourent à construire un immense monument baroque, les pensées de Kierkegaard constituent, à défaut d'un système, un ensemble organique où prévaut un sens aigu de l'immédiateté, un sentiment douloureux du caractère unique, irremplaçable, inexplicable, indéfinissable, en un mot mystérieux, de l'individu.

*
* *

Si l'on s'interroge sur l'existence humaine, sur la réalité que le terme désigne, il apparaît vite qu'on se meut sur un terrain glissant. Quelques efforts que nous tentions pour remonter vers ce qui serait les origines de cette existence, celle-ci n'est jamais saisissable que par son opposition à une autre réalité, qu'on pourra dire *grosso modo* « non-moi », déterminée à son tour par la résistance qu'elle offre à cette existence. Une dialectique constante s'établit entre soi et le monde, entre soi et les autres, une relation vivante entre ces deux pôles désignés par les termes d'*intérieur* et d'*extérieur*. Et ce rapport d'interdépendance est nécessaire pour que le problème soit.

[1] *Phänomenologie des Geistes*, Ed. Lasson, 1921, Einleitung p. 6 (Vorrede).

Tout ce qui devient pour nous objet de quelque façon, fût-ce notre « moi » constitué et appréhendé sur le plan psychologique ou caractérologique, apparaît à une distance et dans une perspective inhérentes à cette conscience de soi grâce à quoi l'existant humain peut dire « je ». Si l'on veut mettre l'accent d'une façon exclusive, ou essentiellement, sur l'*existence* comme réalité unique, irréductible et fondamentale, sur le mystère qu'elle représente à l'égard de ce qui apparaîtra comme un « avant », et qu'elle représente encore par rapport à ce qui devient un « après », c'est-à-dire à l'égard des démarches de la pensée constitutive du savoir, la recherche portera sur les sentiments réputés les plus fondamentaux, ou sur les structures censément les plus profondes. Les thèmes ne manquent pas d'une telle analyse. Nous les trouvons ou les retrouvons, diversement orchestrés, chez les coryphées de l'existentialisme et leurs épigones : le souci, le désespoir, l'angoisse, le sentiment du péché, la nausée, la gêne, la honte, l'ennui, le sadisme, le masochisme, la déception, la paresse, la fatigue... la liste pourrait être considérablement allongée. Loin de moi l'idée que de telles études soient vaines. Tout ce que je prétends, c'est qu'elles ne peuvent éliminer le problème fondamental de l'homme comme conscience de soi. Il est aisé d'observer que les essais d'appréhender le sentiment de l'existence dans sa pureté originaire ne témoignent guère d'unanimité. Chez Sartre, par exemple, ou chez le Camus du *Mythe de Sisyphe*, on le trouve joint à la révélation de la gratuité, de la contingence absolue, de l'absurde. Auprès d'autres, comme Rousseau ou Amiel, pour ne citer qu'eux, ce sentiment est lié au contraire à la révélation d'une plénitude vécue, à une sorte d'identification avec la puissance créatrice de l'univers. Il est donc permis de se demander si des expériences de ce genre ne s'insèrent pas dans un « contexte » psychologique particulier, où vivent des jugements antérieurs, des expériences multiples, stimulantes ou décevantes, des dispositions actuelles, et dont l'ensemble constitue ce que désignent les termes d'intelligence, de sensibilité, de tempérament, de caractère ; de se demander en somme si elles n'impliquent pas un choix déjà, et une attitude. Dans le cas de Rousseau ou d'Amiel, par exemple, se manifeste indéniablement une tendance particulière à la rêverie, un goût orgueilleux de l'indéterminé, une complaisance à caresser l'infinité des possibles ; en bref, une inclination au panthéisme, à l'identification, à la fusion. Quant à Sartre on pourrait le caractériser sur la base des classifications

de M. Le Senne (qui a peut-être songé dans son livre à l'auteur de *L'Etre et le Néant*), comme « un nerveux à court d'excitant ».

Encore une fois, je n'entends pas du tout contester la réalité ni la légitimité de ces expériences. La question est seulement de savoir si elles peuvent fonder une philosophie valable pour tous les hommes. N'y a-t-il pas des sentiments — peut-on se demander encore — répandus collectivement à certaines époques, propres à une culture ou à une absence de culture, dont il faille user avec circonspection lorsqu'on veut décrire la condition humaine en général ? L'angoisse kierkegaardienne n'exclut pas l'*eroico furore* de Giordano Bruno. La découvre-t-on chez les Anciens ? Ou chez les bouddhistes, dont on ne saurait dire qu'ils ont du monde une vision optimiste ?

On se trouve donc en présence d'un double « contexte », psychologique et social, qui rend problématique toute ouverture ontologique demandée à l'une ou l'autre de ces expériences. Dans les philosophies contemporaines de l'existence, il est facile de déceler une vive déception à l'égard de la tradition philosophique. Une déception qu'expliquent sans doute les vicissitudes des explications métaphysiques du passé, où l'on a trop attendu de la raison. Elle a incité certains de nos contemporains, apparemment des plus lucides, à un repliement boudeur, à une sorte d'isolement de l'homme dans l'univers.

*
* *

Qu'est-ce maintenant que la raison, ou plutôt le rationalisme, puisque c'est aux philosophies dites rationalistes que s'opposent les doctrines fondées sur l'*existence*.

On admettra sans doute que le rationalisme, d'une façon très générale, consiste en une sorte de souveraineté reconnue à la pensée discursive, à la démonstration logique. Mais il convient de remarquer que cette souveraineté s'est exercée dans l'histoire sur des contenus différents, qui l'ont conduite aux affirmations les plus diverses, voire les plus divergentes, selon les principes (je ne dis pas encore les postulats) qui ordonnent la démonstration.

Depuis les Eleates qui affirmèrent la primauté de la raison et de l'identité avec une radicale intransigeance à l'égard de l'expérience et du sens commun, que de doctrines jalonnent, véritables pierres milliaires, la voie royale du rationalisme ! Au thomisme, qui prouve rationnellement les dogmes de la Création, de l'Incarnation et de la Trinité, font écho — par delà les grands systèmes conçus par la

raison du XVIIe siècle — les doctrines du XVIIIe, démontrant non moins rationnellement l'inanité de ces dogmes... Rationaliste encore le système hégélien, qui substitue à la logique de l'identité celle de la synthèse des contradictoires, et, rationaliste toujours, le matérialisme dialectique de notre époque.

Mais si les rationalismes se succèdent et ne se ressemblent pas, ce qui peut déjà nous suggérer qu'ils justifient des intuitions du monde liées à une mentalité historiquement conditionnée et par elles-mêmes d'une rationalité pour le moins hypothétique, il demeure vrai que l'existence pure est une notion résiduelle, et que toute idée de l'homme, dans ses diverses activités, implique nécessairement la pensée discriminatrice de plans comme le physique, le physiologique, le psychologique, le moral, le social, le religieux, le métaphysique. Je me borne à effleurer ici un point qui sera développé plus loin.

*
* *

Restent les sciences, dont l'essor est stupéfiant. Rarissimes sont ceux qui le déplorent, quels que soient par ailleurs les dangers, fréquemment illustrés, des applications scientifiques. Lors des deuxièmes Rencontres internationales de Genève, consacrées précisément au problème du progrès technique et moral, les thuriféraires de la science ne se heurtaient pas à des ennemis de la technique en soi, mais de ses abus.

Il n'en faut pas moins beaucoup d'illusion pour croire qu'on demeure sur le plan de la science en affirmant un « scientisme » exclusif, et en opposant une dédaigneuse fin de non-recevoir à tout problème du genre de ceux qui nous préoccupent aujourd'hui. Je pense à un Marcel Boll, par exemple, qui dans la même catégorie psychiatrique des « cyclothymes » range mystiques et métaphysiciens, occultistes et psychanalystes, radiesthésistes et homéopathes, tous des malheureux qui manifestent un tréfonds de l'âme explicable en droit par la structure et l'évolution physico-chimique du système nerveux. « Le jour où — par une méthode vraisemblablement biologique que nous ne soupçonnons pas — les systèmes nerveux fonctionneront bien, tous les hommes seront heureux. » [1] Et l'on se rappelle les décrets de Jean Rostand sur l'homme non moins assujetti dans la dernière de ses démarches, qu'il réfléchisse, calcule ou délibère, que la chenille rampant vers la lumière.

[1] *L'Occultisme devant la science*, Paris, Presses universitaires de France, 1947, p. 129.

Il est clair que l'attitude ici, prétendûment scientifique, consiste à affirmer plus qu'on ne sait, au mépris fâcheux des sages prescriptions de Descartes. En attendant que les actes moraux de l'homme s'expliquent simplement comme des tropismes, il faut vivre. Et c'est une singulière manière de vivre, pour un être humain, que de vivre pour ainsi dire à la charge de la postérité. Il est hors de doute que les progrès des sciences, par quoi s'affirme avec tant d'éclat le pouvoir de l'esprit humain sur les choses, laissent ouverts nombre de problèmes et même qu'ils en ouvrent de nouveaux. Et celui-ci, qui les condense : la réalité sera-t-elle un jour entièrement transparente à l'esprit, ou y a-t-il par nature de l'inexplicable, de l'opaque, de l'inassimilable ? En science, ne voyons-nous pas les explications, toujours partielles, s'entrecroiser et ne résoudre point l'exigence d'une explication qui soit véritablement « en dernière analyse » ? Aujourd'hui que l'infiniment petit et l'infiniment grand ont révélé une complexité prodigieuse, et hier encore insoupçonnable, on ne saurait dire pour autant que nous possédons une science définitive du monde. Il est de plus difficile de se représenter aujourd'hui la nature comme une réalité dont on soulève peu à peu les voiles ; car il reste, de toute façon, l'intervention active du sujet humain créateur de la science.

On a tant écrit dans le monde contemporain sur l'homme qui n'est pas une chose, qui ne peut être dénombré sans une mutilation essentielle : celle de sa subjectivité, de sa véritable existence, que je m'abstiens d'y insister ici. La plupart des philosophes contemporains ont illustré à leur façon les caractéristiques de cet être inachevé, qui se transcende et vit toujours au-delà de lui-même. Durée bergsonnienne, dépassement et histoire chez Croce et Gentile, choix et liberté chez Jaspers, souci chez Heidegger, projet chez Sartre, sont autant de notions qui les expriment à des titres divers. L'homme ne se résorbe pas dans le monde, il témoigne d'une préoccupation essentielle de le comprendre et de le modifier ; aussi la psychologie ne peut-elle suffire, ni la sociologie, à en rendre compte pleinement.

*
* *

Nous avons ainsi constaté successivement :

1° que le sentiment de l'existence ne nous fournit aucune révélation dont la validité ne puisse être mise en doute comme fondement d'une philosophie,

2° que la raison a justifié au cours de l'histoire des intuitions du monde très diverses,

3° que la science enfin n'est pas fondée à s'imposer d'une manière exclusive.

Ce tour d'horizon ne nous a guère apporté d'éléments positifs, et j'en reviens au problème dont j'ai dit d'emblée qu'il demeurait essentiel : celui de la conscience de soi.

Sur le plan théorique pur, nous sommes enfermés par elle dans la tautologie du « moi = moi », dans le « je pense que je pense » indéfiniment poursuivi. Si l'on pose comme un absolu cette subjectivité au sens fort, il ne restera plus qu'à lui adjoindre, sur les traces de Descartes, l'autre absolu d'un objet dépouillé de toutes ses qualités considérées comme « secondes », quitte à réduire ensuite l'un et l'autre à une substance, qui serait finalement la seule véritable : celle de Dieu dans son acte éternel ; mais on n'aura pas de la sorte expliqué l'indéniable fusion de la *res cogitans* et de la *res extensa* dans la réalité concrète.

D'autre part, il est vrai que l'unité de l'homme et du monde ne s'impose pas comme une donnée. Elle ne peut être qu'inférée, par exemple de la vie pratique, s'il est vrai que des phénomènes comme ceux de la respiration, de la nutrition ou de la sexualité, manifestent la capacité du désir d'assimiler son objet, de le faire sien, de le faire soi, et le nier ainsi comme réalité objective. C'est même cette action négatrice, selon Hegel, qui a conduit l'homme à la conscience de sa propre réalité subjective.

Sans préjuger ici de ce que peut valoir l'explication hégélienne des origines de la conscience de soi, je constaterai que le principal reproche adressé par les écoles existentialistes à cette philosophie, c'est de perdre le *moi*, ou plutôt le *sentiment du moi*, dans le « non-moi », dans l'objectivité. Ou mieux encore, puisque le « moi » concret hégélien vit dans la fusion du moi et du non-moi, elles lui opposent l'impossibilité d'une telle intégration, au nom du *moi* personnel dans sa réalité unique et irréductible. Et je dirai d'emblée qu'une telle opposition me paraît insoutenable sans des correctifs qui en restreignent singulièrement la portée, car elle conduirait autrement à la contemplation narcissique de ce « moi » pur détaché, anxieux de se saisir toujours dans sa précieuse émergence, hanté par le temps qui le ronge et le conduit à sa mort. Il suffit de réintroduire l'intuition ou l'idée de l'existence humaine comme le véhicule d'une autre

réalité, quelle qu'elle soit, pour que la pensée hégélienne reprenne de ses droits.

A l'égard de Descartes, on oppose à la pensée indéterminée qu'il nous révèle, envisagée seulement comme la puissance qu'elle a de s'exercer, la pensée du *moi* concret, avec les qualités et possibilités qui lui sont propres. Je vois bien la validité de l'objection au *cogito*, mais en observant que le désir de se maintenir au niveau du *moi* spécifié ne signifie pas qu'on puisse remonter jusqu'aux fondements de ce moi — c'est-à-dire jusqu'à la naissance en lui des possibles. Je rappelle à ce propos mes remarques du début sur les tentatives de cueillir dans ses profondeurs le sentiment de l'existence.

De toute façon, aussitôt que le réel est révélé dans la certitude sensible (révélation qui est corrélative à celle du moi) une dialectique s'instaure ; elle sera dès lors inéliminable, quoique souvent méconnue. Le sentiment de l'ineffable qui l'accompagne peut s'apparaître lourd d'autant de profondeur et de richesse qu'on voudra, il demeure que le seul témoignage de cette profondeur et de cette richesse en sera les expressions du sujet sur le plan théorique et pratique. C'est dire qu'il faut nécessairement « sortir » de cet ineffable. On ne peut être conscient d'une expérience (au sens d'*Erlebnis*) sans la penser. Encore moins peut-on décrire l'existence concrète de l'homme sans qu'intervienne la pensée comme l'indispensable soutien des représentations et des idées. L'homme — observe-t-on pour l'en plaindre — est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. On peut tout aussi bien s'en réjouir, puisque cette non-coïncidence avec soi est la condition même de la vie spirituelle, de la possibilité pour l'être humain de se mettre à la place des autres sans cesser d'être soi-même.

Cette condition rend impossible la description pure en philosophie. Celui qui décrit se trouve engagé déjà dans une dialectique et son discours qualifiera forcément le moi et le non-moi en fonction des catégories fondamentales de la pensée. Dire « je », c'est affirmer par là même l'*humanitas*, une participation à l'universel ou une incarnation de celui-ci, et toujours dans un certain sens. L'existence banale décrite par Heidegger, qui la distingue de l'existence authentique, de celle qui se retrouve elle-même par la lucide acceptation de la finitude et de la mort, n'est-elle pas réductible à l'existence utilitaire par rapport à l'existence morale, ou tout au moins qui s'ouvre à la vie morale ?

L'unicité du sujet pur ne peut être revendiquée à titre exclusif. J'entends, abstraction faite de la communauté qui permet la reconnaissance de l'autre. L'individu, s'il est unique et irremplaçable, vit en relation avec d'autres individus et avec le Tout ; et l'on peut admettre que la saisie conceptuelle de ces rapports n'épuise pas la richesse de l'existant, mais non pas qu'elle ne nous fait rien connaître de lui. Reste à déterminer la portée de cette connaissance. Dira-t-on que la pensée, cette puissance de séparation et d'intégration, est relative à l'existence humaine ? Je répéterai alors que c'est elle qui confère à cette existence le sens qu'elle revêt à ses propres yeux. D'autre part, il est évident que la pensée n'est pas un pouvoir purement idéal, sans morsure sur le réel, puisqu'elle rend l'homme capable de former ces projets qui lui permettent, par le travail et la technique, de modifier le monde naturel. Je laisse volontairement de côté les aspects psychologiques de la question ; par exemple, le problème de l'auto-suggestion.

C'est dire l'intérêt capital que le problème du *Logos*, de sa nature et de sa fonction, revêt en philosophie. Je veux bien que l'existence humaine précède l'essence, si l'on entend marquer par là que le *logos*, ou essence détachée, implique l'existant capable d'opérer le dégagement ; mais que l'essence soit produite, créée par cet existant, plutôt qu'extraite, dégagée, révélée par lui, c'est une bien plus grave question. Sans concept, ai-je observé, il n'y a pas d'affirmation sur l'existence. Or, la question est toujours de savoir si la vie conceptuelle constitue à l'égard de cette existence un appauvrissement ou un enrichissement. Je répondrai pour ma part volontiers à la normande : le concept de l'homme, par exemple, qui désigne tous les êtres humains qui ont vécu, vivent et vivront, est pauvre par rapport aux innombrables qualités virtuelles et actuelles de chacun de ces êtres considéré individuellement. Pourtant le gain en extension ne saurait être qualifié d'illusoire, puisque le concept de l'homme est susceptible d'un accroissement indéfini, et que des définitions comme celles d'« animal raisonnable », de « roseau pensant », de « contractant social », d'« être qui ne coïncide jamais avec lui-même » ou de « rêveur définitif », projettent sur un horizon vaste un faisceau de lumière précieux, d'autant que les multiples idées qui l'entourent comme un halo, soulèvent dans l'esprit des résonances et des échos lointains. Ce qui importe, c'est que cet horizon ne nous fasse pas oublier l'homme qui vit en chair et en os.

Il me paraît de toute façon indéniable :

1° qu'il y a un procès de la conscience dans son rapport avec l'Autre sous ses aspects innombrables ;

2° que nos jugements de réalité, de beauté ou de vérité impliquent une certaine foi dans leur universalisation de droit.

La position hégélienne me paraît encore valable dans la mesure où elle affirme que toute donnée prétendûment immédiate comporte des éléments de rationalité. Il y a, dès la perception, l'Etre et l'Autre comme catégories, et l'objet comme tel implique déjà une médiation, puisque le *ceci*, l'*ici*, le *maintenant*, universalisés abstraitement, sont des positions de conscience. Hegel n'a certainement pas méconnu la complexité de la certitude sensible, ni le caractère ineffable de l'individu, mais il renonce à s'y attarder. Ne déclare-t-il pas dans sa *Phénoménologie de l'Esprit* que la description des individualités distinctes et concrètes, en tant que leurs inclinations particulières diffèrent, importe moins que l'énumération des espèces d'insectes ou de mousses ? C'est qu'il y a de sa part option résolue en faveur de l'universel, volonté délibérée de faire porter son effort sur le procès d'universalisation et d'abandonner à l'art l'expression de l'individuel dans ce qu'il a d'unique et d'irréductible.

Pour ma part, en dépit des équivoques, souvent tragiques, et de toutes les déceptions dans le domaine de la communicabilité, je pense que la simple conversation, la sympathie, la collaboration possible sur les divers plans de l'activité humaine, la communion instaurée par certaines émotions d'ordre esthétique, moral ou religieux, l'amour enfin et surtout, obligent à la reconnaissance d'une certaine transsubjectivité. Une transsubjectivité dont la simple reconnaissance ne suffit pas à résoudre le problème de la multiplicité des consciences. Problème redoutable, qui a conduit Hegel à sa dialectique du maître et de l'esclave. Il a voulu par elle donner un fondement au *je pense* cartésien et kantien, en abordant de front cette énigme : si la conscience de soi, en tant qu'elle se pose pour elle-même, est certitude absolue et tend à se détacher de l'altérité, elle n'est pas seule et apparaît nécessairement pour une autre conscience de soi, sous la forme d'un objet, d'un être donné du dehors. Si l'on pose d'emblée le *cogito* comme la capacité du « moi en général », comme le « Bewusstsein überhaupt », on passe délibérément sur ces sujets-objets en relation, comme s'il y avait d'emblée en présence un sujet pur et un donné amorphe.

Pour Hegel, le contenu de la conscience de soi s'universalise par la lutte que se livrent les consciences de soi opposées, au risque de leur vie naturelle. L'homme est un être capable de s'élever au-dessus de cette vie, de la mettre en jeu pour affirmer la conscience de soi comme une valeur indépendante, liée elle-même à certaines valeurs qu'elle éprouve comme inhérentes à son existence. Je n'insiste pas sur cette fameuse dialectique, exposée par Hegel avec une exceptionnelle vigueur de pénétration. Il me suffit de marquer qu'on la peut aisément retrouver, ouverte ou voilée, dans toutes les relations humaines. Je l'ai invoquée ici par rapport à la notion d'*Aufhebung*, dont je rappelais au début l'importance capitale pour la philosophie hégélienne. Elle signifie que la raison est possible seulement à partir de la relation établie entre les consciences de soi, et que leur mutuelle reconnaissance fonde la possibilité d'une pensée universelle. C'est ainsi que la conscience de soi universelle — en tout cas pour le Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit* — s'identifie à l'intersubjectivité ; le *Nous* seul est véritablement concret, qui actualise du même coup l'unité et la séparation des *moi*.

Les écoles existentialistes nient la possibilité d'une suite d'expériences qui conduiraient à une conscience de soi capable d'une saisie totale. Elles insistent sur l'incapacité de l'être humain à sortir de sa propre subjectivité pour prendre acte de son existence, de sa liberté, de sa vérité, parmi les autres existences, les autres libertés, les autres vérités. Mais il faut veiller à ne pas tomber ici d'un excès dans un autre. Un certain pouvoir de transcender notre visée particulière, de survoler la pluralité des perspectives humaines, paraît bien réel et non point illusoire. Le « moi » singulier, fort de son intuition particulière du monde, de sa vision propre du réel, se heurte fatalement à d'autres « moi » qui s'en tiennent à des visions différentes, et le sentiment éprouvé du caractère unique de ce *moi* incommensurable et immédiat, et de sa propre visée, s'accompagne forcément de ce constat : mais je ne suis pas seul. L'existence simultanée de tendances diverses peut mettre en lumière leur intégration réciproque autant que leur aspect irréductible. Il y a certes une part de vérité dans la revendication, si fréquente aujourd'hui, d'une connaissance « de l'intérieur », sous peine d'incompréhension radicale. Mais une part seulement. Sinon vous avez le théologien qui vous dénie le droit de parler de sa religion sans la vivre, ce qui veut dire sans adhérer à sa croyance ; le psychanalyste qui vous conteste celui d'invoquer

une science que vous ne pratiquez pas ; le communiste qui vous interdit de discuter du marxisme, parce que vous n'êtes pas avec lui plongé dans les luttes sociales...

L'effort de la pensée philosophique devrait justement être de ramener la diversité des perspectives humaines à un foyer commun, de les coordonner. Dans cette intention, Hegel décrivit des manières d'être au monde, liées à des visées particulières, et il crut voir en elles des moments dont le dépassement est possible et conduit — par un véritable procès d'auto-purification de la conscience — au savoir absolu qu'il se flattait de fonder. Dût-on contester la validité de ce savoir absolu — et je marquerai tout à l'heure les difficultés qu'il suscite en effet — il reste que la philosophie ne peut se confondre avec l'expression d'art, qu'elle ne peut renoncer sans l'abandon d'elle-même à une exigence de clarté et de cohérence, liée forcément à une certaine foi dans une validité universelle. Aussi est-elle contrainte à se constituer en doctrine fondée sur une élaboration conceptuelle, même si elle en arrive en fin de compte à se dévaloriser comme telle, c'est-à-dire si elle aboutit à mettre l'accent sur le non-savoir, sur les limites, les insuffisances et l'arbitraire de cette élaboration.

La notion du système ouvert est familière depuis Bergson. Croce veut n'être l'auteur que d'une « systématisation provisoire » ; Jaspers d'une « systématique des situations limites ». Autant de réserves qui n'infirment que partiellement la prétention hégélienne. Car on retrouve dans les philosophies contemporaines de l'existence des pensées antérieures (celles de Kant, de Hegel, de Kierkegaard, de Fichte, de Nietzsche), mais repensées et par là même dépassées et intégrées d'une certaine façon. Jaspers, par exemple, qui insiste tant sur l'intuition propre à un philosophe, sur le caractère organique de son œuvre où tout se tient indissolublement, n'admet pas le renversement nietzschéen des valeurs, ni le passage kierkegaardien à un stade religieux et mystique supérieur à l'éthique. Il y a donc bien, de toute façon, *Aufhebung* dans un certain sens.

Il me paraît inutile de marquer la libération que l'idée, la notion, le concept, c'est-à-dire en somme l'essence détachée de son support naturel, représente à l'égard du monde physique et organique. En revanche, il n'est peut-être pas superflu d'observer que le *logos* cohérent est le fait de l'homme, et que rien ne permet d'affirmer une pensée dépourvue de support naturel. D'une conscience de soi absolument spirituelle, nous ne savons rien ; ni d'un esprit révélateur

en dehors de celui que soutient une nature limitée dans son existence par l'espace et par le temps.

*
* *

Mais si l'être concret vit de la dialectique unissant le moi et le non-moi, l'*Etre-en-soi* peut apparaître comme la réalité métaphysique par excellence. Nous nous trouvons alors d'emblée en présence d'un double mystère : celui des origines de la conscience, celui des fondements de cette existence qualifiable uniquement en termes de pensée. Il est évident que toute tentative de faire dériver la conscience ne peut qu'aboutir à une construction mythologique, puisque notre discours n'a de sens que par elle. Mais j'ai des raisons de croire qu'elle déborde, sous des formes variables, l'existant humain, et que toute limite qu'on lui assigne dans l'ordre des existants est arbitraire. La genèse de la prise de conscience, au sens de conscience de soi, est elle-même fort conjecturale. Hegel, dont j'ai rappelé l'explication qu'il en donne, ne pourrait évidemment dire pourquoi c'est chez l'homme qu'elle apparaît. Pourtant, si l'on affirme — dans un sens radicalement matérialiste ou irrationaliste — cette prise de conscience comme une sorte de mutation accidentelle, issue par exemple de la lutte pour la vie, il demeure que la phénoménalité qu'elle instaure lui devra désormais sa signification. Or une hétérogénéité radicale entre notre pensée et le réel en soi est difficile à soutenir, puisque cette pensée réussit ; de plus, elle apparaît fort improbable au regard des aspirations morales, religieuses, esthétiques, scientifiques de l'homme ; une racine profonde dans l'Etre est un postulat qui n'a rien de gratuit. Chez Schopenhauer, par exemple, on se demande où la conscience humaine, jouet du vouloir-vivre universel, peut trouver l'énergie de se libérer.

L'essence de l'Etre doit bien être telle qu'elle permette la conscience, en particulier celle de ce curieux type d'existant capable de s'interroger sur lui-même et sur le monde. Mais il faut bien reconnaître que le surgissement de cet existant nous échappe, puisque nous ne pouvons saisir le passage d'un anonymat au sujet conscient. On peut bien, je l'ai noté plus haut, tenter de retrouver dans des phénomènes apparemment primitifs la situation de l'être humain en deçà de l'avènement du sujet et de l'apparition de l'objet (l'angoisse, par exemple, certains états de lassitude, d'insomnie, en général de

désagrégation de la personnalité), mais il va de soi que toute interprétation qu'on en pourra donner réintroduira subrepticement ce sujet qu'on voudrait écarter. L'Etre concret ne peut être qu'esprit, car toute réalité dont nous parlons implique le *logos* humain, réel lui aussi. L'*Esse est percipi* conserve toute sa valeur, car il est impossible de concevoir rien de perceptible sans y apporter du même coup notre présence. Et l'être concret peut être considéré comme la synthèse de l'être pur et de la pensée pure, c'est-à-dire de l'objet et du sujet.

Nous avons vu que la notion d'existence implique l'expérience d'un être capable de sentir et de penser, de dire *moi* et *je*, et que cette expérience elle-même implique la pensée. Ne pouvons-nous pas admettre qu'en découvrant ainsi l'être du moi, nous découvrons du même coup l'Etre total ? Toute existence particulière se distingue de l'Etre par sa propre limitation, mais c'est à partir d'elle que l'Etre se connaît ; il est donc permis de l'envisager comme une potentialité du tout.

En dehors de cette prise de conscience, née d'une ouverture à l'intérieur de l'Etre lui-même, y a-t-il une connaissance possible ? Je l'ignore. L'existence pure est sans doute autre chose que l'art, que la pensée ou la vie morale. Elle est la vie ressentie dans son origine insondable, inexprimée encore dans une forme de l'esprit (esthétique, morale, logique, voire utilitaire), la vie comme inquiétude et disponibilité. Drame sans solution tant qu'il est vécu sur le plan de l'immédiateté, elle est la donnée vitale inexprimable où s'enchevêtrent mystérieusement égotisme, libido, impérialisme, aspiration aussi à cette vie de l'esprit que la vie organique doit bien contenir en puissance, puisqu'elle conditionne l'apparition de ce monde des valeurs tendant, au moins en droit, à une signification éternelle ; valeurs que le sujet actualise mais ne crée point délibérément. Car si le sentiment de la liberté nous force à admettre que la valeur doit être reconnue par l'individu, et que celui-ci peut théoriquement toujours la récuser, il me paraît évident qu'il y a dans son expression, dans la recherche du bien, du beau, du vrai, quelque chose de contraignant, qui fonde le dépassement de soi par soi et lui confère un sens.

Comment ne pas admettre une certaine inhérence du Tout à la conscience de l'existence, source d'inquiétude permanente pour elle, d'aiguillon aussi à se dépasser toujours, à ne s'arrêter jamais dans

telle ou telle détermination ? De cette totalité toujours présente, l'idée même s'impose, puisque l'homme se préoccupe de l'Absolu. Un jugement l'affirme : l'Etre est. Un jugement d'une espèce très particulière, qu'on révoque souvent en doute comme un vulgaire pléonasme. Pléonasme soit, mais qu'y faire ? Refuser toute idée de l'Etre en général, c'est se condamner à un empirisme radical, qui nous enferme dans un solipsisme intenable. Pourtant l'homme n'est capable que de discours partiels, de connaissances au pluriel, séparées de la totalité par un découpage impliquant une succession temporelle, et comme l'Etre n'exclut rien de ce qui est de quelque manière : monde naturel, monde humain, *logos* qui signifie l'un et l'autre, il s'ensuit que sujet et objet, pensée et être, nature et homme, sont des abstractions prises isolément, et que l'objectivité idéale est ou serait la totalité de l'Etre révélée, l'acte de l'esprit embrassant dans une synthèse unique l'être révélé et l'existant révélateur. Telle fut précisément la visée hégélienne. En dépit de toutes les attaques dont elle fut l'objet, je persiste à voir en elle un effort prodigieux (non point « bouffon », ni « outrecuidant », ni « insensé ») de penser le procès lui-même, c'est-à-dire l'actualisation de la révélation de l'Etre par un être. Une tentative qui devait être un jour osée. Aujourd'hui, les ailes nous sont coupées pour un tel survol, qui nous paraît impossible. Mais la pensée métaphysique — et la pensée tout court — doit maintenir plus que jamais le sens de la totalité à travers le morcellement engendré par les visées théoriques et pratiques des hommes sur le monde.

* * *

La philosophie, en tant que « désir de sagesse », est liée à l'existence humaine, et cette existence est à mi-chemin entre un « savoir » supposé infini et parfait, et un non-savoir radical mais animé d'une ardente soif de vérité. Philosopher, c'est toujours s'efforcer de rendre compte, et l'idéal de la raison est ou serait de dériver ce qu'il faut expliquer. Mais il y a toujours quelque chose d'« indérivable » ; nous l'avons dit à propos des rationalismes qui se sont succédé au cours de l'histoire. Puis, il y a surtout l'indérivable par excellence : l'existence concrète.

L'élément valable dans la réaction kierkegaardienne contre Hegel, c'est que la philosophie est incapable de déduire l'individuel de

l'universel, de sauter du concept à la réalité, de passer de l'essence à l'existence, de descendre de l'abstrait au concret. L'individu n'est pas un concept parmi d'autres : il est bien plutôt le mur où vient se briser le raisonnement. On ne peut le cueillir que par une expérience immédiate, et l'individualité comme telle — nous l'avons déjà reconnu — est ineffable. Cette critique en implique une autre : celle de l'idée même de système. Car le système, où commence-t-il ? Avant la réflexion il y a déjà une décision, un choix dont l'origine échappe, injustifiable rationnellement, à l'égard d'un donné historique. Pourquoi suis-je là, en ce siècle, moi plutôt qu'un autre ? Toute réponse impliquerait un terme d'identification et de comparaison, équivaudrait pour le sujet à se nier lui-même dans son essence de *moi*. Et même si, d'une façon plus générale, on se demande : pourquoi l'Etre, pourquoi le monde, pourquoi le changement et non pas l'immobilité, pourquoi le temps plutôt que l'éternité, aucune réponse n'est possible, à moins d'appeler à la rescousse l'imagination. C'est alors que s'infiltre dans l'esprit la tentation d'ériger l'Absurde en principe, ce qui n'est finalement qu'un dogmatisme à rebours. Sartre, dans ce qu'il intitule son « Ontologie phénoménologique », nous dit de l'Etre-en-soi qu'il est opaque, massif, qu'il est là, dans sa primauté sur toute existence, pour rien, sans structure, immobile, sans raison, sans cause, sans nécessité. Qu'en sait-il ? Rien de ce qu'il écrit dans l'*Etre et le Néant* ne peut vaincre mon scepticisme à cet égard. Un scepticisme qui s'étend d'ailleurs aux révélations d'un Leibniz, sur l'Etre suprême qui a nécessairement créé le meilleur des mondes possibles ; voire à la solution hégélienne, dont j'ai reconnu plus haut l'audace et la puissance, en ce qu'elle fait de la négativité (indéniable sur le plan anthropologique) une catégorie de l'Etre absolu. Car il n'est pas du tout certain qu'il y ait une dialectique de la réalité totale, et que nous puissions saisir pleinement l'absolu comme substance, sujet et résultat tout à la fois. La logique hégélienne, dans sa constitution définitive, est une véritable théologie, puisqu'elle vise à nous présenter Dieu « comme il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini » (Ed. Lasson, III, p. 31).

Au cours des siècles, les rapports de l'Etre universel avec l'existence limitée et contingente, ont été posés et résolus de façons très diverses, et cette diversité, si elle témoigne de la fécondité de la recherche philosophique en Occident, a rendu problématiques les

valeurs promues par l'homme. Tout regard sur le passé nous montre que la raison, ou plutôt que ses exigences, impliquent toujours une foi. De celle du moyen âge, nourrie de la Révélation, en un être omnipuissant et omniscient, qui lui découvrait d'une façon toute gratuite l'essentiel de sa vie, l'humanité a passé à la vision d'un Univers où une raison mathématique et physique se trouvait à l'aise. Après avoir connu au XVIIIe siècle une faveur immense, cette raison a été l'objet, grâce à la suprématie acquise par les sciences expérimentales, d'une désaffection, et comme un retour en arrière est impossible, il est vain de nier le désarroi qui en découle.

Il est pourtant une chose certaine : c'est que l'homme ne peut vivre sans croire, et cette nécessité le conduira vraisemblablement à un nouvel humanisme, capable d'intégrer les meilleures acquisitions du passé. D'un humanisme que je vois pour ma part inséparable d'une raison ouverte, historique, dialectique, concrète, qui pourrait bien être l'héritière la plus légitime de notre tradition occidentale.

Nous avons vu que la raison, bien qu'elle surgisse dans l'expérience et par l'expérience, s'impose à l'égard de celle-ci avec une force contraignante qui manifeste l'universalité vers quoi elle tend, et dont toute philosophie véritable se doit de rendre compte. Tous les systèmes, toutes les synthèses, toutes les recherches dites objectives, manifestent l'effort de l'esprit humain pour dominer la vie, sa profonde insatisfaction devant ce qui lui apparaît comme un donné irrationnel ; et leur caducité relative est en même temps la preuve de sa puissance, de sa capacité de procéder chaque fois au-delà de toutes les explications réductives. L'homme échappe toujours en définitive aux notions qui voudraient l'enclore. Si de nos jours un Nietzsche, un Marx, un Freud, chacun à sa manière, nous ont appris à nous méfier du pharisaïsme dans la culture et se sont acquis par là des droits à notre reconnaissance, ce serait une illusion de croire qu'il nous font connaître, si j'ose dire, le dessous de toutes les cartes.

A cette énergie de connaître, les limites rencontrées partout n'enlèvent rien de sa valeur. Elles signifient simplement qu'il y a des conditions à la connaissance comme à l'action, conditions qui déterminent l'essence de l'homme et le drame de l'esprit, et elles peuvent nous inciter à autre chose qu'à exacerber la conscience de notre isolement au sein d'une réalité dépourvue de sens. Un certain existentialisme proclame aujourd'hui volontiers qu'entre notre connaissance rationnelle mais sans réalité, et l'Etre-en-soi étranger à

notre raison, un abîme est ouvert, et il tend à mettre lourdement l'accent sur l'échec. Certes, l'échec existe, individuel et collectif, c'est trop évident ! Mais il n'est pas toujours total, et il peut être aussi la condition d'une réussite ultérieure. Au reste, l'absurde éclate lorsqu'on prend la visée individuelle comme pierre de touche, et j'ai déjà dit que cette façon de voir me paraît erronée. Si l'on tient à marquer l'opposition entre un universel abstrait et le singulier à l'état pur, il faut en tout cas considérer que les valeurs tendent à l'universalité, tout en ne vivant qu'incarnées dans un individu, et considérer aussi qu'une conception spirituelle de la temporalité est nécessaire pour que la dignité d'une véritable historicité soit conférée au temps vécu. Dans le monde de l'art, dans l'universalité de la pensée philosophique, dans l'acte de la vie morale, se produit une sorte d'« éternisation » du temps existentiel, qui marque une certaine victoire sur la finitude.

Je ne puis qu'effleurer ici le problème des valeurs, en insistant sur un point déjà touché : il n'y a pas d'existence humaine, au sens de conscience de soi, de liberté, de *logos*, qui n'implique le risque de la vie, et l'acceptation de ce risque apparaît comme la condition nécessaire pour se soustraire à la servitude de la vie ; c'est dire que cette existence contient en elle la finitude essentielle et la mort, et qu'il faut l'avoir accepté pour vivre sur le plan de l'esprit. Mais je ne vois pas qu'on doive s'hypnotiser sur cette finitude, et l'adage antique, souvent critiqué de nos jours, marquant le caractère insaisissable de la mort, me paraît empreint d'une sagesse certaine. D'abord, parce que cette mort peut se produire dans les conditions les plus imprévues et imprévisibles, et que personne ne peut être assuré d'en saisir le passage. Ensuite, parce qu'on ne peut rien faire sans un certain oubli de soi. N'est-il pas vain de s'enfermer dans sa solitude, préoccupé uniquement de son propre salut, et quelque peu ridicule et triste de considérer sous l'aspect de la chute ou du divertissement les luttes entreprises par l'homme pour la dignité de l'homme ? Ou importe-t-il plus de savoir si son âme survivra que d'avoir une âme tant qu'on vit ?

Je pense pour ma part que le plus sûr moyen d'échapper à l'angoisse et à la tentation de l'Absurde, d'empêcher son cerveau de tourner comme le moulin de Maître Cornille, c'est un certain pragmatisme qui, mettant la pensée au service de la vie — de cette vie devant quoi Ramuz invoquait un état d'amour et de poésie —

l'oblige à la solution de problèmes concrets et pratiques, à l'accomplissement de tâches délimitées.

La philosophie me paraît parfois toute chargée d'un arsenal de mots que l'on oppose pour dire souvent, au fond, la même chose. Sur le plan de l'action, pourtant, se manifeste comme une réconciliation, par delà ces mots, de toutes les doctrines et de toutes les oppositions. N'y voyons-nous pas les hommes, partisans de l'immanence ou de la transcendance, rationalistes ou existentialistes, croyants ou incroyants, se consacrer à la réalisation de plans, de buts précis, pour aboutir souvent à des résultats imprévus et parfois contraires à leurs intentions ? Puis il y a les répercussions, incalculables. Tout se passe comme si l'histoire, faite par les hommes, se développait suivant une logique propre, que nous pouvons reconnaître après coup, mais non pas prévoir avec certitude lorsque nous sommes encore enveloppés par elle. Or, celui qui agit en toute droiture de conscience ne pense pas que son action puisse engendrer un mal, et il faut bien qu'il croie de quelque façon à la rationalité des choses ; par là se manifeste un mystérieux rapport entre l'individu et la totalité.

En résumé il m'apparaît :

1° qu'il n'y a pas de véritable dilemme entre philosophie rationnelle et philosophie existentielle. Toute philosophie, théorique ou pratique, implique un acte de foi, au sens le plus large du terme ; toute doctrine, toute règle d'action est susceptible d'une réduction à l'absurde ;

2° que le postulat hégélien de la rationalité du réel conserve toute sa valeur, pourvu qu'on l'admette comme idéal régulateur du procès humain, et non comme son résultat réalisé.

Poser en principe, à l'instar de Schopenhauer par exemple, que l'histoire est un tissu d'événements aussi fortuits que les figures d'un kaléïdoscope, c'est se condamner d'emblée à ne plus rien comprendre à rien.

F.-L. MUELLER.