

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

Vereinsnachrichten: Société romande de philosophie : séance annuelle 19 juin 1949

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: 03.02.2026

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

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

SÉANCE ANNUELLE

19 juin 1949

C'est le dimanche 19 juin que notre société a tenu, à Rolle, sa réunion de l'année 1949 ⁽¹⁾.

En ouvrant la séance, le président eut pour triste devoir d'évoquer la personnalité et de rappeler l'œuvre de Perceval Frutiger, mort le 4 février 1949, alors qu'il était le président du Groupe genevois de la Société romande, et le secrétaire de la Société suisse de philosophie ⁽²⁾.

M. Fernand-L. Mueller, privat-docent de philosophie à l'Université de Genève, présenta ensuite une étude intitulée : *Existence et rationalité*, dont on trouve le texte ici même (pages 17-35).

Après le déjeuner pris en commun, les auditeurs de M. Mueller se rendirent avec lui sur la terrasse de l'hôtel, au bord du lac ; ils se plurent à le remercier et féliciter de sa communication ; nombreux furent ceux qui lui posèrent des questions ; d'autres lui soumirent des objections. Examinant attentivement les unes comme les autres, il fit valoir ses idées avec aisance et conviction.

Les « opinants » furent invités à résumer leurs remarques par écrit. La discussion reproduit les textes qui nous sont parvenus et les réponses, très abrégées, de M. Fernand-L. Mueller.

Henri REVERDIN,
président central.

⁽¹⁾ Assistèrent à cette séance, du *Groupe genevois* : MM. Charles Baudouin, Robert Bouvier, Daniel Christoff, George Dubal, M^{lle} Jeanne Hersch, MM. Georges Mottier, Henri Reverdin, Edmond Rochedieu, Hugo Saini, Léon Walther, Charles Werner ; du *Groupe neuchâtelois* : MM. Félix Fiala, René Schaerer ; du *Groupe vaudois* : MM. Maurice Gex, Henri-L. Miéville, J.-Claude Piguet, Arnold Reymond, Marcel Reymond, Henri De Riaz, M^{me} Claude Secrétan, MM. Jacques Sulliger, Pierre Thévenaz, M^{me} Virieux-Reymond, M. G.-Ph. Widmer.

⁽²⁾ Voir la notice publiée par H. REVERDIN dans *Studia philosophica. Annuaire de la Société suisse de philosophie*, vol. IX, 1949.

DISCUSSION

A) REMARQUES PRÉSENTÉES A M. MUELLER

Maurice Gex : Je me suis rarement senti en communication d'idées aussi étroite avec un exposé philosophique qu'en entendant M. Mueller, et je le félicite pour l'ampleur et la fermeté de son étude. J'ai goûté tout particulièrement ce qu'il nous a dit sur le procès de la conscience dans son rapport avec l'autre, l'universalité se fondant sur la relation entre les « consciences de soi ».

M. Mueller ayant fait une incursion dans la caractérologie en qualifiant Sartre de « nerveux en mal d'excitant », qu'on me permette d'enchaîner et de signaler, en dehors de tout souci de classification, une structure caractérielle typique de certains existentialistes. Je pense en particulier à Kierkegaard et à ses rapports avec son évêque. Placer son interlocuteur sur un terrain qui n'est pas le sien, le mettre au pied du mur, exiger qu'il réponde par oui ou par non — alors qu'il désirerait peut-être montrer que sa véritable position est ainsi méconnue — enfin le tancer vertement s'il ne s'exécute pas de bonne grâce : tels sont les procédés de discussion familiers à ceux qui projettent inconsciemment sur autrui leurs propres conflits intérieurs, et qui réclament impérieusement « tout ou rien ». Cette structure caractérielle implique la non-acceptation de l'autre en tant qu'autre et révèle une subjectivité intrinsèque et agressive.

M. H. Miéville commence par rendre hommage à la richesse, à la belle tenue, à la pénétration du travail de M. Mueller. Le problème abordé est immense et fondamental et proprement vital. L'expérience de l'autre, de l'autre irréductible, parfois hostile et toujours plus ou moins impénétrable, est constitutive de notre existence d'êtres pensants et sensibles. Elle commence avec la première enfance et nous oblige à nous affirmer, parce qu'elle fait que nous nous sentons limités, c'est-à-dire niés et constamment sollicités, souvent menacés. Se retrouver en cette négation, en l'autre : *im andern bei sich sein*, telle est la solution du problème, la conciliation des contraires que Hegel a tenté de mettre en œuvre dans sa philosophie, avec une puissance et une variété de moyens remarquables. Il faut féliciter M. Mueller de l'hommage qu'il a su rendre à un hégélianisme — non pas adopté mais compris en profondeur.

Tout conciliateur risque de sous-estimer la difficulté des conciliations honnêtes (c'est-à-dire de celles qui ne se bornent pas à des artifices de langage). C'est finalement l'aventure qui est arrivée à Hegel : l'un des mérites des philosophies qu'on appelle existentielles est de l'avoir rappelé avec une grande énergie. Avec l'existentialisme, la philosophie est redevenue ce qu'elle avait commencé à être pour le jeune Hegel : le drame de la « conscience

malheureuse », angoissée par cette sorte de perte de l'être qu'est l'*aliénation de soi*, impuissante dans son élan sans cesse entravé vers une totalité, vers un absolu, vers un Dieu qui se dérobent. Toujours l'obstacle ressurgit devant nous, nos victoires ne sont que des victoires à la Pyrrhus. La conciliation que Hegel croyait pouvoir réaliser en bâtissant un système serait-elle illusoire, ou faut-il la concevoir comme une tâche toujours nouvelle (les Allemands disent : *eine unendliche Aufgabe*) ? Est-elle comme le point à l'infini qu'on ne peut pas espérer atteindre, mais qui marque la direction de la marche ? Peut-être M. Mueller n'a-t-il pas assez souligné cet aspect du problème, son côté paradoxal et dramatique.

Qui dit conciliation dit *médiation*. Kierkegaard et Hegel veulent au fond la même chose : résoudre le problème du salut. Mais ils conçoivent autrement la médiation, parce que l'un s'appuie sur une philosophie de la continuité (conçue comme mouvement dialectique), tandis que l'autre est une philosophie de la rupture. Ils échouent l'un et l'autre pour des raisons diverses. Kierkegaard et les existentialistes ne voient pas que les pouvoirs de la raison sont présumés par toute affirmation d'existence qui veut être valable — la raison a une portée ontologique. Ayant coupé toute attache de la pensée humaine avec l'être, Kierkegaard aura besoin d'un *deus ex machina* (miracle de l'incarnation en un moment unique du temps) pour opérer la médiation. Hegel le voit dans un mouvement dialectique qui définit l'esprit et ne laisse aucun élément de l'être, aucune existence, dans un isolement absolu. Mais un vieux levain de rationalisme l'incite à concevoir ce mouvement comme *achevable* ; il croit pouvoir le fixer une fois pour toutes en un *système*, il l'intellectualise. L'esprit alors devient *objet* : la transcendance se perd et les objections surgissent, que les existentialistes, Kierkegaard en tête, feront valoir contre la tentative hégélienne.

Arnold Reymond : L'étude si objective que M. Fernand Mueller nous a apportée met bien en lumière les divers aspects de la question qu'il a traitée. Je voudrais, sur certains points de son riche exposé, présenter quelques remarques et demander des précisions.

I. C'est à juste titre qu'il a parlé de plusieurs rationalismes. Pour la plupart des positivistes, par exemple, le spiritualisme qui affirme l'existence propre de l'esprit est antirationnel. Pour le spiritualiste, c'est au contraire le matérialiste qui ne tient pas compte de la raison, car il affirme que des combinaisons purement physico-chimiques sont capables de donner naissance à des êtres doués de réflexion sur eux-mêmes et capables de méditer sur l'être et le non-être, sur la valeur bonne ou mauvaise de l'existence. La diversité des positions rationalistes s'explique par le fait que la raison n'est pas le réceptacle d'idées toutes faites, mais bien plutôt le pouvoir qu'a la pensée humaine d'apprécier, de coordonner et de déduire. Comme telle, elle dirige l'activité conceptuelle de juger dans son contact avec les positions de réalité

qui s'offrent à elle. Comme, d'autre part, toute intuition s'accompagne d'une activité jugeante (implicite ou explicite) on comprend que l'usage de la raison puisse conduire à des intuitions du monde qui diffèrent les unes des autres.

2. A propos du *cogito* et des *cogitationes* il faut, me semble-t-il, préciser de quel *cogito* il s'agit, si c'est celui de Descartes, ou de Husserl, ou de Jaspers, car le problème et sa solution ne sont pas les mêmes suivant le choix opéré. Pour Descartes, le *cogito* est l'aboutissement du doute radical. Il n'a de sens que sous cet angle. Je doute, donc je pense; je pense, donc je suis. Mais si mon existence est certaine, en quoi consiste-t-elle ? Ici intervient le doute hypercritique que Descartes surmonte par un appel à l'idée du parfait et à sa source qui est Dieu. Le *cogito, ergo sum* est donc un jugement d'existence et de valeur à la fois.

3. Sur le *logos*, M. Mueller a été très bref et il me permettra de lui poser une question. Selon Hegel, l'Absolu dans son devenir se pose tout d'abord comme l'être inconscient et impersonnel. Dans cet état, le *logos* virtuel qu'il renferme engendre, par une dialectique interne progressive, des concepts qui se précisent en idées en même temps qu'ils s'extériorisent dans ce que nous appelons le monde sensible et matériel. Ce monde — il s'agit uniquement de notre terre, car pour Hegel, le ciel étoilé n'entre pas en ligne de compte — produit des êtres vivants dont l'homme est le couronnement. C'est dans et par l'homme que l'Absolu prend conscience de lui-même et devient esprit.

4. Il semble donc que pour l'être absolu l'existence précède l'essence. Lorsqu'il s'agit de l'homme, je comprends qu'il puisse en être ainsi. Le petit enfant, au moment où il naît, a sans doute une conscience vitale, mais il n'a sûrement pas conscience de ce qu'il est ou sera comme essence, homme, cheval, chien, arbre, etc. Pour ce qui est de l'Absolu, on conçoit qu'il puisse faire surgir une matière inconsciente soumise à des lois et des êtres vivants qui acquièrent progressivement la conscience de ce qu'ils deviennent dans leur essence.

Mais je ne vois pas du tout comment l'Absolu lui-même passerait par ces étapes, c'est-à-dire comment d'un état d'absolue inconscience jaillirait une activité logicisante et finalement une vie absolue de l'Esprit. Je n'ai pas bien saisi si sur la question du *logos* et de l'esprit M. Mueller suit entièrement Hegel ou s'il fait certaines réserves.

M. Edm. Rochedieu : M. Mueller, très judicieusement, s'est posé la question : Le concept constitue-t-il un enrichissement ou un appauvrissement lorsqu'il est utilisé pour rendre les intuitions spirituelles les plus élevées ? Déforme-t-il la réalité ou lui donne-t-il au contraire une existence plus complète ? Le philosophe de la religion, Rudolf Otto, qui voyait dans la religion un *mysterium tremendum et fascinans* et la décrivait comme une catégorie spéciale, celle du *numineux*, relevait cependant ce qu'il considérait comme

l'une des particularités des religions supérieures : seules, estimait-il, elles parviennent à insérer dans des symboles intellectuels l'expérience spirituelle de l'inconnaissable. Il y a là, me semble-t-il, une tentative intéressante d'harmoniser la rationalité et l'existence, et d'autant plus suggestive qu'Otto prend bien soin, en commençant, d'accentuer l'aspect irrationnel de la religion.

Parmi toutes les choses excellentes qui nous furent présentées, j'ai fort apprécié la remarque de notre conférencier notant qu'il est plus important pour l'homme d'avoir une âme tant qu'il vit ici-bas que de savoir qu'il en possédera une dans l'au-delà. Ne convient-il pas de rappeler à ce propos la notion johannique de *vie éternelle*, qui précisément possède cette signification ? Alors que notre mentalité moderne a tendance à ne saisir que l'aspect temporel de cette éternité, la pensée véritable de l'auteur du quatrième évangile est d'insister sur l'actualité de cette vie éternelle, laquelle s'exprime avant tout par la plénitude et la perfection qualitative de la vie de l'âme.

G.-Ph. Widmer : Partant des positions et des intentions de Hegel et Kierkegaard sur le problème des rapports entre l'existence et la pensée, ne pourrait-on pas distinguer entre deux manières de poser le problème, en fonction de la fin visée par le penseur : ou bien comme Kierkegaard, angoissé et solitaire, il cherche l'issue à un conflit personnel, dans la communion avec le Tout Autre par l'office d'un médiateur, en refusant les médiations universelles et extériorisantes de l'« esthétique » et de l'« éthique » ⁽¹⁾ ; ou bien à la suite de Hegel, il cherche la solution de problèmes généraux (union du fini et de l'infini, des hommes entre eux) ⁽²⁾ au moyen de médiations impersonnelles ? N'y aurait-il pas, dans ces deux types de recherches, deux attitudes réflexives en face de l'existence (alternative de l'« ou bien... ou bien » ; trilogie dialectique conciliante, dictée par la fin visée et par la conception de l'existence (pour Kierkegaard : démarche vers la subjectivité ; pour Hegel, réduction de l'intériorité à l'extériorité ⁽³⁾, et cependant impliquant toutes deux une rationalisation de l'existence à l'aide de normes opposées (agrégation du croyant au Règne de Dieu transmondain ; intégration de l'homme dans le mondain, le politique) ?

G. Dubal : La réflexion des philosophes sur l'existence et la rationalité peut être complétée par le point de vue des psychologues, car ceux-ci sont bien placés pour saisir la relativité de la conscience de soi.

⁽¹⁾ J. WAHL *Etudes kierkegaardiennes*, pp. 88 sq., 130 sq., 159 sq.

⁽²⁾ H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, pp. 22 sq., 40 sq.

⁽³⁾ K. LÖWITZ, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in : *Recherches philosophiques*, tome IV, 1934-1935, pp. 264 sq.

Existence et rationalité étant solidaires dans leur rapport avec la conscience de soi, il s'agit de définir la nature de cette solidarité. Dans la petite enfance, chez le primitif et en particulier dans la pensée psychopathique (schizophrénie), nous voyons souvent l'existence du sujet se fondre et se confondre avec celle de l'objet et du cosmos, et, par voie de conséquence, la rationalité se confond avec l'expression des désirs en devenant une pensée magique sur laquelle la raison, si elle est déjà constituée, ne dispose que de justifications (rationalisations).

Ainsi le rapport de l'existence et de la rationalité apparaît dans sa signification fonctionnelle.

F. Fiala : Il y a, dans le bel exposé que nous venons d'entendre, une recherche très sincère de conciliation entre les exigences rationalistes et l'attitude existentielle. Je suis très sensible à cet effort qui est assurément un des devoirs de notre temps et je remercie M. Mueller de l'avoir tenté. Toutefois, je ne pense pas qu'il ait pleinement réussi.

Il y a dans toute tentative de conciliation un danger qui consiste à rapprocher d'emblée les points de vue opposés et à les priver de leurs traits caractéristiques, de leurs armes essentielles. Une entente artificielle et momentanée sera peut-être établie, mais au prix d'un tel sacrifice que les adversaires, un moment réunis, ne tarderont pas à faire valoir toutes leurs exigences et à s'opposer comme avant.

N'est-ce pas ce qui vient de se passer ? Il ne semble pas que l'exposé de M. Mueller ait reflété suffisamment, au gré des existentialistes, le drame de la condition humaine. Pour ma part, ce sont les exigences rationalistes que j'ai trouvées singulièrement édulcorées. Nulle trace de ce pouvoir illimité de l'esprit du physicien sur la matière, nulle allusion à l'ascétisme du formalisme mathématique et logique actuel. Le rationalisme scientifique possède aujourd'hui des moyens d'investigation, une collection de résultats et un sentiment de son efficacité dont il ne sera pas facile de tenir compte dans la synthèse philosophique qui doit recréer une conception cohérente de l'homme. On ne saurait pourtant négliger ce rationalisme-là.

Je ne pense pas qu'un effort de conciliation entre le rationalisme et l'existentialisme puisse aboutir, si l'on ne commence pas par poser très clairement et très fermement leurs exigences fondamentales réciproques. Ce n'est que lorsque l'on se sera résolu à les confronter dans toute leur acuité que l'on pourra prétendre qu'il n'existe pas de dilemme véritable. Pour ma part, il ne me semble guère que cette confrontation puisse avoir lieu dans la perspective de l'idéalisme hégélien, même assoupli et infléchi vers les nécessités présentes.

B) BREF RÉSUMÉ DES RÉPONSES DE M. F.-L. MUELLER

J'ai abordé le problème de la prise de conscience et des conditions de toute affirmation en essayant de le situer et de le maintenir à un niveau où les dogmatismes ne le monopolisent pas encore. Si l'élément de tragique inhérent à ce perpétuel dépassement par l'esprit humain des limites qu'il pose, à l'impossibilité où il se trouve de s'arrêter jamais et de saisir une bonne fois, dans une explication exhaustive, l'ensemble du réel, n'a pas été accentué davantage (M. Henri Miéville), c'est par souci de ne pas m'engager dans une métaphysique particulière. Pour cette même raison, je n'ai pas apporté, en parlant du *Cogito*, ces précisions et développements souhaités par M. Arnold Reymond ; comme celui-ci le dit lui-même, tout varie alors « suivant le choix opéré », et je visais à reculer ce choix dans toute la mesure du possible. Pour ce qui est de mes réserves à l'égard de l'hégélianisme, elles sont très nettes en ce qui concerne la déduction des catégories absolues (ce qu'on a justement appelé le « panlogisme » hégélien). Il y a incontestablement une ambiguïté chez Hegel (développement de l'Esprit absolu sur le plan anthropologique inséparable du temps, et apaisement de cet Esprit dans un système universel et intemporel), ambiguïté qui explique qu'on ait pu exploiter la doctrine selon les préoccupations des continuateurs, dans un sens athéiste ou déiste.

C'est en songeant à la part d'affectivité intervenant dans toute solution métaphysique que j'ai fait allusion — *cum grano salis* — à une interprétation caractérologique possible de certaines attitudes contemporaines (M. Maurice Gex).