Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 2 (1952)

Artikel: Philosophie et connaissance objective
Autor: Mottier, Georges
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380575

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: 09.12.2025

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

PHILOSOPHIE
ET CONNAISSANCE OBJECTIVE

Entendu dans le sens le plus large — celui que revêt chez Platon la noêsis — le mot « science » désigne l'activité spirituelle grâce à laquelle l'être s'érige en vérité. Cette dimension des choses que constitue le vrai ne saurait exister pour un sujet incapable de science. Il doit probablement en être ainsi de l'animal, bien que maint analyste ne laisse pas de voir dans l'instinct un ensemble de connaissances innées. L'animal, en effet, semble ne pas pouvoir introduire de qualifications noétiques dans les objets perçus par lui. Si remarquable que soit en général l'adaptation de ses démarches à la structure des circonstances, on ne saurait guère la tenir pour le signe d'une pensée productrice de vérité. Qui oserait affirmer que l'écureuil, tandis qu'il passe de branche en branche avec une agilité merveilleuse, réfléchit sur ses gestes et en mesure l'exactitude ? Quant aux mouvements plus rares qui le conduisent à un échec, l'animal ne songe pas davantage à les envisager comme *faux*. Est-ce un mauvais calcul que se dit avoir fait l'oiseau qui en vain s'évertue contre les carreaux d'une fenêtre ouverte ?

L'homme, au contraire, alors même qu'il se meut sur un plan strictement utilitaire, ne cesse de saisir le réel en liaison avec la vérité et l'erreur. Si, ne s'étant point achoppé à quelque obstacle inattendu, le voyageur n'atteint cependant pas son but, il avoue qu'il s'est mépris soit sur l'itinéraire, soit sur l'horaire. De même, c'est à la justesse de sa vision des choses que l'homme d'affaires qui réussit attribue son succès.

Quelles conséquences le fait d'être un sujet connaissant provoque-t-il dans la vie spirituelle ? On ne donne point dans l'exagération en allant jusqu'à dire que, si l'homme se trouve en mesure de dépasser la sphère de la nature, de s'engager sur des voies supra-biologiques, c'est à son aptitude cognitive qu'il le doit principalement. Certes,

N. B. — Conférence prononcée au groupe vaudois de la Société romande de philosophie le 27 janvier 1950 et à la Société lyonnaise de philosophie le 22 avril 1950.

en ce qui touche la moralité, nous avons depuis Kant pris l'habitude de renverser cette perspective : nous répétons volontiers que, vu le primat de la raison pratique, ce n'est point à la science qu'il appartient de rendre la volonté morale (morale, c'est-à-dire supranaturelle). Que la condition elle-même inconditionnée de l'avènement de l'homme à l'éthique consiste en un déploiement d'être supérieur au mécanisme phénoménal, que l'acte libre soit à la source du mérite et de la vertu, il serait vain de le nier. Toutefois, l'homme se conduirait-il jamais bien, si sa liberté ne coïncidait point avec la mise en œuvre d'une faculté génératrice de science ? Nous voilà renvoyés, maintenant, à la thèse de Socrate. Pour Socrate, en effet, la pratique du bien équivaut à la quête de l'idée juste ; l'action morale n'est autre chose que l'effort par lequel l'âme cherche à concevoir lucidement le bien, à le connaître.

D'ailleurs, même si l'on préfère établir une discrimination entre la sage conduite et l'appréhension de la vérité morale, au lieu de les identifier à l'instar de Socrate, il reste que la seconde apparaît comme le principe directeur de la première. Nulle action bonne ne saurait s'accomplir en tant que bonne sans se conformer à une intuition où l'âme découvre une valeur à réaliser, un idéal, et qui, partant, ressortit à la science. Cette assertion ne vaut pas seulement par rapport à l'éthique. Tout geste — utilitaire ou désintéressé, habituel ou novateur, cruel ou charitable, inefficace ou fructueux, laid ou plaisant, etc. — que la connaissance ne guide point est non de l'action véritable, mais de l'agitation, du simple mouvement. Seul mérite d'être envisagé comme un sujet qui œuvre, qui agit, l'homme dont les énergies pratiques se déploient pour atteindre un but, c'est-à-dire une forme ou une situation virtuelle qui ne peut intervenir à ce titre qu'à travers quelque élaboration noétique.

S'il appartient toujours à la connaissance de transformer le mouvement en action, la relation de la démarche spéculative avec l'effort pratique ne va point cependant sans soulever un grand problème. Voici les principaux facteurs de l'aporie : Qui dit science, dit tentative de saisir le réel en déchiffrant le sens de toute structure concrète ou abstraite perçue à son contact, aspiration à se représenter les choses. En d'autres termes, la volonté de science a pour effet de placer l'être vis-à-vis du sujet, d'objectiver toutes les données ontologiques. Même les disciplines qui, au lieu de procéder à l'investigation du monde nommé extérieur, ont dessein d'explorer l'intimité de l'homme traitent de l'esprit comme d'une présence sur laquelle le regard peut se poser, comme d'une manifestation objective. La psychologie en fournit la preuve. Sans doute les psychologues ont-ils le choix entre deux points de vue : leur tâche leur permet de se réclamer, soit du substantialisme, soit du phénoménisme. Dans

l'un et l'autre cas, pourtant, c'est après avoir assimilé l'âme à un ensemble d'éléments observables — rien ne sert d'alléguer ici que cette observation n'est souvent qu'indirecte — qu'ils se sentent en mesure d'en aborder l'étude. Les substantialistes, en effet, s'inspirent de Maine de Biran ; ils reconnaissent à l'expérience interne une étonnante vertu, celle de fournir une espèce de miroir où le sujet voit devenir accessible à son intuition la force une et profonde qui constitue son être et produit ses divers états.

Quant aux phénoménistes, ils ne s'attachent plus à donner le moi en spectacle à lui-même, puisqu'ils croient devoir écarter l'idée que sensations, souvenirs, images, concepts, actions, etc., procèdent d'une réalité psychique sous-jacente. Mais renoncent-ils pour autant à dissocier de la conscience qui l'accompagne quelqu'une de ces modalités mentales, à transcrire en facticité son jaillissement subjectif ? Non point. Aussi Hume demeure-t-il leur interprète, quand il écrit : « En laissant de côté quelques métaphysiciens, je peux me risquer à affirmer du reste des hommes qu'ils ne sont autre chose que des assemblages ou collections de différentes perceptions qui se succèdent avec une inconcevable rapidité et sont dans un état de flux et de mouvement perpétuel. » [1]

Les remarques précédentes s'appliquent aussi à la psychanalyse. C'est l'inconscient qui fournit le principe à l'aide duquel la psychanalyse cherche à expliquer toutes nos démarches, l'opération délibérée comme l'acte spontané ou maladroit, l'effort esthétique et spéculatif comme la conquête de l'intérêt le plus utilitaire, le plus brutal. Or, malgré le dynamisme qui le caractérise, l'inconscient ne porte déjà plus le sceau du sujet, du je. Dans sa *Critique des fondements de la psychologie*, M. Georges Politzer en vient à déclarer : « C'est vers une psychologie sans vie intérieure que nous oriente la psychanalyse. » Point n'est besoin de relever la part d'exagération que comprend une telle formule. La psychanalyse — son nom l'indique — ne saurait se développer qu'en maintenant la notion d'âme ; et dans cette perspective, l'homme semble bien ne devoir jamais se laisser réduire à l'être totalement séparé de son être, à l'automate dont certaines descriptions matérialistes ont dégagé les traits.

Toutefois, si la psychanalyse ne postule pas l'effacement de la spiritualité, elle suppose une constante projection de l'esprit hors de lui-même ; elle rapporte à l'objet le fluctuant mystère qu'elle essaie de percer. De là l'entrée en lice de l'entité bizarre, paradoxale, qu'est l'inconscient. Foyer d'énergies ténébreuses, l'inconscient détermine presque toutes les péripéties du drame intérieur que nous

[1] *Traité de la nature humaine*, Livre Ier, 4e partie, section VI : L'identité personnelle.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ

vivons chacun, ou plutôt que nous sommes. Mais il ne s'identifie point avec ce drame. Il forme *en deçà* de l'agent lucide, *sous* le sujet, une espèce de magma biologico-mental, une substance opaque, d'où il s'agit d'extraire les systèmes de condition et de causes (les complexes) auxquels sont censés tenir le jeu varié de nos attitudes, la direction et la forme changeantes de nos conduites.

Ce n'est pas seulement dans les domaines où la science tend à devenir positive qu'intervient ce processus d'objectivation de l'être. Même ceux des ordres de pensée qui dispensent le chercheur de s'employer à découvrir des relations expérimentalement vérifiables, des lois, apparaissent dominés par un mouvement analogue. Pour s'en convaincre, il n'est que de soumettre à l'examen certaines démarches spirituelles fondamentales d'où procèdent, par exemple, l'art et la métaphysique. Deux de mes ouvrages antérieurs [1] m'ont déjà donné l'occasion d'insister sur le fait que l'art répond toujours à un désir de rejoindre les choses par le biais de l'image. Je me permettrai donc de rappeler ici l'un des passages où j'ai traduit cette opinion : « Chacun de nous, au moins à de certains moments, se met à *voir* les états qu'il traverse, à muer son expérience en éléments intuitifs : le rêveur transforme en doux paysage bleu le plaisir issu d'une bonne nouvelle ; l'affairiste contemple avec une joie vaniteuse le château surgi de ses combinaisons lucratives ; et le mystique comble ses regards du chaste vol des anges qui l'enlèvent à la terre... Transposer le vécu en visible, l'artiste ne fait jamais autre chose. S'il se distingue du commun des mortels, ce n'est donc pas en rompant avec les exigences normales de notre âme, en cédant à quelque penchant grandiose et contre-nature. Ce n'est qu'en donnant à ces exigences une satisfaction plus complète, ce n'est qu'*en voyant* avec plus d'ardeur, plus de pénétration, plus de constance, plus de clarté. » [2]

Quant à la métaphysique, elle participe aussi de la tendance à faire du réel objectif le grand axe du monde, bien que, par ailleurs, elle éprouve le besoin de fouiller le regard même, l'acte irreprésentable sans lequel la contemplation ne saurait avoir lieu. Le platonisme demeure certes l'exemple le plus suggestif et le plus grandiose de ces recherches où la pensée mobilise ses ressources pour s'approcher d'un support idéal qu'elle proclame indépendant d'elle, pour aller se placer dans l'orbe lumineux d'une essence. Mais il est un aspect de la phénoménologie par lequel cette doctrine plus récente, sinon plus actuelle, ne laisse pas non plus de fournir sur le point en question un témoignage frappant.

[1] *Le phénomène de l'art*, Paris, Boivin, 1936, et *Art et conscience*, Genève, 1944.

[2] *Art et conscience*, p. 56-57.

On sait la règle que, d'emblée, Husserl a cru bon d'appliquer : ne pas conjecturer arbitrairement quant aux choses ; apprendre au contraire des choses mêmes tout ce qu'il nous est permis d'en connaître ; aller aux choses mêmes : *zu den Sachen selbst*. C'est donc à l'objet que profite la quête husserlienne de l'apodictique.

Il convient cependant ici de prolonger quelque peu l'examen. Pour cela, je prendrai un point d'appui dans le bel ouvrage que M. l'abbé Jolivet a consacré aux doctrines existentialistes. Quand Husserl emploie le terme de « chose », en effet, il entend par là non la chose en soi, car l'en-soi ne ressortit point à l'évidence apodictique, mais cela seul qui nous soit véritablement donné, savoir les *phénomènes*. Dès lors, on pourrait objecter qu'en invoquant les phénomènes le logicien allemand ne nous détache pas de la subjectivité, puisque toute existence phénomènale implique l'intervention d'une clarté subjective, d'une conscience, à laquelle l'objet doit sa facultéd'apparaître.

Cet argument serait d'une efficacité certaine, si Husserl n'avait point prétendu élaborer sa philosophie en faisant justice du nominalisme. Mais faut-il rappeler la fin que se propose d'atteindre la fameuse réduction eidétique ? Cette méthode doit permettre de déceler, au sein de la fugacité et de la singularité du phénomène, une donnée stable et sans lacune, une forme transcendante universelle et pleine, bref une essence ; la réduction eidétique est, pour employer la terminologie de Husserl, une « Wesensschau ». Le résultat est discutable : Sartre a montré que Husserl ne peut échapper au solipsisme ; car, si l'être se ramène à une série de significations, seule la connaissance lie mon être à celui d'autrui. L'autre n'est que ce que je connais de lui. Mais l'orientation de la phénoménologie n'est pas douteuse : il y a effort d'objectivation.

Husserl n'est pas seul à prouver que la phénoménologie s'efforce bien d'opérer comme un transfert de substance du cogitans sur le cogitatum, de convertir le monde en objectivité. Les doctrines ultérieures qui, tout en se réclamant des *Méditations cartésiennes*, infléchissent la pensée husserlienne dans le sens existentialiste, accordent souvent davantage encore à l'exigence objectiviste. Ainsi M. Merleau-Ponty écrit-il, soucieux qu'il est de se ménager les conditions les plus favorables pour faire intervenir la transcendance : « La phénoménologie... c'est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours « déjà là » avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique. »[1]

[1] *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, avant-propos, p. 1.

Ainsi, dans tous les ordres de pensée où la connaissance intervient, on peut rencontrer une tendance à séparer l'être de la saisie de l'être, ou même de l'édification de l'être, à concevoir les choses comme possédant une existence indépendante de la pensée, dont elles semblent pourtant requérir sans arrêt le concours. Il serait vain de prétendre assigner d'avance quelque limite à ce processus objectivateur. Délimiter le champ de l'objectif, ou de l'objectivable, implique, en effet, un nouveau recours à la démarche spirituelle dont on s'est donné pour tâche de fixer la portée. Disons, pour être plus explicite, que celui qui se flatte d'entrevoir les confins de l'objectivité objective lui-même sans s'en rendre compte le réel censé demeurer par-delà ces frontières ; car c'est seulement dans un monde qui ne coïncide plus avec son acte de sujet que l'homme est en mesure de tracer des lignes démarcatives. De là, d'ailleurs, l'infinité de la carrière ouverte aux esprits qui s'emploient à conquérir l'objet. De là aussi l'inépuisable fécondité du travail par lequel se manifeste l'intelligence. « En droit, il n'y a rien dans l'expérience qui ne soit progressivement réductible à des déterminations ; et de ce point de vue, l'intellectualisme est vrai sans réserve. » [1]

Si l'objectivation ne laisse fixer nul point final à son développement, il n'en est pas moins légitime de faire dans l'être une large part à l'inobjectivable. Le kantisme nous invite même à construire une ontologie où l'importance de ce second principe doit dépasser celle du premier. Comment Kant en est-il venu à privilégier de la sorte le pôle subjectif du réel (car l'inobjectivable, c'est évidemment le sujet) ?

Sur le plan de la connaissance, le père du criticisme a établi que la chose en soi nous est inaccessible. Or, cette démonstration a eu pour conséquence de transporter le noumène tout entier du côté de l'objet : c'est parce que le *je* ne peut insinuer quoi que ce soit de lui dans le noumène que ce dernier reste un mystère inviolable. L'objectivation est si radicale ici qu'elle va jusqu'à entraîner l'abolition du rapport sujet-objet sur lequel est fondée la connaissance.

Toutefois, Kant a fait de la sorte une expérience philosophique décisive : comme théoricien de l'éthique, il a senti l'impossibilité de conserver à la transcendance le caractère d'un principe exclusivement objectif. Supposez, en effet, qu'il ait continué de ne rattacher le noumène qu'à l'objet ; il aurait dû alors dénier à l'homme la faculté de prendre une attitude morale, c'est-à-dire libre, car le fondement du déterminisme kantien ne consiste en rien d'autre qu'en l'objectivation du supratemporel. La situation dans laquelle se trouve le sujet connaissant, chez notre auteur, prouve la vérité de cette

[1] René Le Senne : *Obstacle et Valeur*, p. 115.

assertion. Si un tel sujet ne jouit pas de la liberté, c'est que ses démarches sont toutes conditionnées, et même dictées, par une existence supérieure dont l'altérité lui demeure radicale, par une puissance première sans commune mesure avec son esprit, bref par la chose en soi.

On saisit dès lors le pourquoi du profond changement de perspective que l'on voit s'accomplir, quand on passe de la *Critique de la raison pure* à la *Critique de la raison pratique*. Dans le second ouvrage, le noumène cesse d'incarner la pure objectivité ; il devient au contraire l'impulsion volontaire originelle par laquelle chacun de nous modèle, hors du temps, la forme absolue de sa personnalité et la projette dans le monde historique. Sous cet angle nouveau, l'inflexibilité des lois de la nature n'empêche donc plus de tenir pour la manifestation d'une autonomie véritable le cours plus ou moins sinueux de ce fleuve d'intentions, de décisions, d'abstentions, de gestes stériles ou féconds, que nous nommons notre conduite. C'est justement cette conclusion que dégage la remarque de Kant selon laquelle « le concept de la liberté est le seul qui nous permette de ne pas sortir de nous-mêmes afin de trouver pour le conditionné et le sensible, l'inconditionné et l'intelligible ».

La désobjectivation du noumène, l'identification de la chose en soi et de la liberté du *je* est un des principaux aspects du bouleversement produit par Kant dans l'horizon philosophique traditionnel. On a beau l'évoquer moins fréquemment que le vent de révolution que la *Critique de la raison pure* fait souffler sur l'antique royauté de l'objet ; il s'agit bien là d'une des grandes trouées qui ont permis à la pensée moderne d'effectuer nombre de ses conquêtes.

En Allemagne, c'est évidemment grâce à elle que les Fichte, les Hegel, les Schelling ont pu assimiler le monde à une spiritualité dynamique où le sujet règne à peu près partout en maître. Mais qu'en est-il à cet égard de la phénoménologie elle-même ? La phénoménologie ne laisse pas non plus de se développer souvent au gré de la tendance idéaliste ; elle éprouve aussi maintes fois la nécessité de subjectiver le réel. Certes, comme je l'ai dit précédemment, c'est à l'objet que doit profiter en principe la Wesensschau. Toutefois les essences logiques, morales et religieuses à la saisie desquelles nous convient un Husserl et un Scheler ne s'opposent pas au *je* comme des réalités externes, hétérogènes ; elles sont tout au contraire consubstantielles à l'intuition profonde qu'elles requièrent et nourrissent ; elles font partie de l'acte de pensée. D'autre part, si c'est à décrire des structures objectives que la phénoménologie s'emploie, elle ne renonce pas pour autant à rendre compte de la démarche humaine qui consiste à viser ces structures objectives. Pour elle, la tentative d'analyser l'intentionnalité, d'en démêler les mille nuances,

ne revêt pas moins d'importance que la tâche de mettre en lumière les caractères et les traits de l'eidétique.

La philosophie française témoigne également, depuis Maine de Biran, d'une préoccupation très vive de rattacher les choses à une source qui coïncide avec l'activité du *je*. M. G. Madinier l'a montré de façon très suggestive dans sa belle thèse sur *Conscience et mouvement*. Conscience est, en somme, mouvement, parce qu'elle est lancée à la conquête de sa propre spiritualité. Ce que découvre Ravaisson dans l'habitude, c'est une démarche intelligente, quoique inconsciente, où se rejoignent et se fondent l'un dans l'autre l'esprit et la nature. J. Lachelier, lui, va encore plus loin dans ce sens. Après avoir proclamé le primat des causes finales, il s'applique à prouver que le réel, avec ses différents degrés, n'est rien sinon le trajet intérieur qu'effectue la conscience. Aussi la quête de l'absolu le ramène-t-elle à la liberté autocréatrice constitutive de la pensée. « L'existence absolue ne peut se démontrer que directement, par la découverte de l'opération au moyen de laquelle la pensée se pose elle-même et se donne des principes d'action. »[1]

Bien d'autres cas — ceux de Renouvier, de Boutroux, de Hamelin et de Lagneau notamment — devraient être évoqués ici. Vu le cadre restreint de cette étude, je me bornerai à quelques remarques supplémentaires touchant Bergson, en qui s'épanouit le spiritualisme de ses prédécesseurs. Il est vrai que la doctrine de Bergson, tout imprégnée qu'elle est de réalisme, paraît souvent vouloir désubjectiver l'être, le réinstaller dans l'objet. C'est ainsi, par exemple, qu'au lieu de retrouver dans les choses les lois mêmes de l'intelligence, elle insiste plutôt sur la différence de structure qu'elle aperçoit entre l'acte intellectuel et les données biologiques, psychologiques ou cosmologiques sur lesquelles cet acte s'exerce. Cependant, pour finir, elle surmonte cette opposition de l'être et de l'intelligence en assimilant l'univers et son histoire au flux et au reflux d'une onde spirituelle. L'élan vital n'est-il pas, en effet, le travail d'une conscience plus ample que notre entendement humain, d'une conscience coextensive au réel et qui, à travers ses échecs, ne cesse de gagner en limpidité et en fécondité ? « L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté. »[2]

Bien qu'elles ne donnent de la spéculation moderne qu'une image brève et fragmentaire, ces quelques notes d'histoire permettent

[1] Cité par BRÉHIER : *Histoire de la philosophie*, t. II, p. 1007.
[2] *L'évolution créatrice*, p. 273.

quand même, je crois, d'aborder de façon un peu plus avisée le problème dont jusqu'ici j'ai tenté de dégager les éléments. Que peut-on avancer sur la base des indications qu'elles fournissent ? Il est sûr que la plus haute tâche de la philosophie — de la philosophie entendue comme amour de la sagesse, conformément à l'étymologie — consiste à perfectionner sans arrêt l'effort par lequel l'esprit entre en possession de sa spiritualité. En termes plus précis, cette tâche implique l'intensification de la conscience capable de découvrir que la réalité la plus réelle réside moins dans les faits, moins dans les formes et les puissances qui paraissent circonscrire le *je* que dans l'inépuisable aspiration génératrice où s'affirme le *je* lui-même. Telle est l'idée que Léon Brunschvicg est conduit à souligner, pour mettre en évidence l'allure nouvelle, la valeur spécifique, que prend la réflexion chez le vrai philosophe : « L'esprit ne se donne plus un objet qui soit fixe et qui demeure posé devant lui ; il cherche à se saisir lui-même dans son mouvement, dans son activité, à atteindre la production vivante, non le produit qu'une abstraction ultérieure permet seule de poser à part. »[1]

Or, au lieu de se montrer soucieuses de frayer à l'esprit une voie vers sa propre intériorité créatrice, les sciences paraissent bien davantage vouloir concentrer l'attention sur cela qui, de l'existence, surgit en qualité d'objet. Peu importe que l'objet du savant subisse, dans ses caractères les plus intrinsèques, le contre-coup des opérations de la force lucide qui vise à le connaître ; peu importe qu'il se modifie à mesure que progresse l'investigation entreprise à son propos par le sujet. Il reste que, toujours, c'est le fait d'employer l'énergie intellectuelle à la conquête de quelque chose d'objectif ou d'objectivé qui définit avant tout la démarche proprement scientifique.

On devine le jugement de valeur que les remarques précédentes doivent, semble-t-il, conduire à porter sur la science : si le souci de vivre en philosophe, c'est-à-dire sagement, exige de la pensée qu'elle s'abstienne de s'élancer vers l'objet, de se soumettre à l'autre, et qu'elle tente au contraire de coïncider sans cesse mieux avec son unité en acte, il faut alors considérer comme vain le travail du savant. C'est précisément d'une telle opinion que procède la désinvolture de Hegel, voire son dédain, à l'égard des plus grands noms de la science moderne, les Copernic, les Newton, les Lavoisier. D'après l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, en effet, l'entendement s'abuse tant qu'il croit pouvoir saisir le réel en formulant des définitions et des lois qui s'appliquent à des éléments censés constituer un monde extraspirituel, un pur dehors. Seule la dialectique immanente qui réintègre tous les modes de l'être dans le procès où l'Idée

[1] *La modalité du jugement*, p. 4.

s'accomplit mérite l'approbation, donc l'adhésion de la conscience philosophique.

A son tour cependant, cette condamnation de la science apparaît condamnable, car, pour devenir connaissance de soi, l'esprit ne saurait se passer de la médiation de l'objet. Comment expliquer la genèse de cette espèce de paradoxe métaphysique ? Qui veut se faire une idée touchant l'acte par lequel l'univers s'instaure et s'organise, qui veut parvenir à penser la puissance créatrice des choses, la *natura naturans*, ne doit jamais s'abandonner au prestige des structures et des formes déjà réalisées ; il doit rompre avec l'attitude ordinaire, celle qui consiste à se laisser prendre par le spectacle, à se perdre dans le fascinant labyrinthe de la représentation, et s'engager sur une voie qui, par-delà tous ces jeux de miroirs, reconduit à la condition originelle de ce qu'exprime le verbe *voir*, au fondement d'où procèdent à la fois le regard et le regardé. Or, cette tentative de rejoindre l'élan premier, l'élan qui constitue le constituant même, a toujours pour effet de dégarnir peu à peu l'horizon, de remplacer l'attrayante multiplicité des données objectives par une solitude de plus en plus accablante. Mais ce n'est pas là encore assez dire. Il peut arriver, pour finir, qu'en cherchant à pousser au maximum la pure conscience de soi l'esprit ait l'impression vertigineuse de sombrer dans le rien ; car le résultat de cet effort hyperascétique est une abolition de tous les facteurs perceptibles, partant capables d'entretenir en nous quelque sentiment de présence. En d'autres termes, le monde s'atrophie et se vide à mesure que progresse la démarche métaphysique qui prétend le ressaisir à sa source ; il devient une subjectivité nue, qui, en vertu de son irrépressible automotion, échappe sans cesse à l'étreinte où elle essaie de s'enfermer elle-même.

Analysant les faces du problème soulevé par l'unité de l'expérience, M. René Le Senne a décrit de manière intense le processus de désagrégation cosmique que déclenche le désir d'atteindre au principe édificateur de la réalité. « ... On s'approche du je pur, écrit-il, en se portant vers les expériences les plus étiolées, vers celles qu'appréhende l'aperception la plus passive. Ce sont celles qu'en les interprétant psychologiquement comme expériences du moi, Biran classait sous le nom de *système sensitif simple*, et dans lesquelles le moi semble renoncer à lui-même, en même temps qu'aux choses. En atténuant la vivacité des impressions pour les laisser se perdre dans une contemplation appauvrie, en débilitant les intérêts qui portent vers les objets, les font désirer et posséder, en distendant autant que possible toute capacité d'attendre et de vouloir, en n'aimant presque plus ni rien, ni personne, ni soi, on entre dans une expérience désolée, où le moi perd son originalité et sa responsabilité... Au terme de

cette indifférence serait le je pur ; il y trouverait pour ainsi dire son minimum et son détachement nous confondrait tous en lui. »[1]

Faut-il appeler *échec* cette poursuite qui, aimantée par la transcendance, paraît aboutir au néant ? Je ne sais. Toujours est-il qu'elle place sous un éclairage saisissant une de nos obligations les plus impérieuses. Je m'explique. Nous ne saurions pénétrer le mystère du *je* par une prise de conscience qui supprimerait tout intermédiaire entre le *je* et nous. Il nous est impossible d'entrer de but en blanc dans le secret de l'acte producteur ; bon gré mal gré nous sommes obligés de faire un détour, celui que nous impose la considération de la chose façonnée, du produit.

Certains n'hésitent pas à identifier le génie d'un artiste avec l'œuvre de cet artiste. De ce point de vue, par exemple, un Proust ou un Valéry ne posséderait aucune existence littéraire, hormis celle dont jouissent leurs livres. Cette conception témoigne d'un empirisme et surtout d'un immanentisme exagérés. Autour de l'ouvrage fait, il subsiste toujours une espèce de halo de virtualité, ou mieux de potentialité. Le génie déborde toujours les signes par lesquels il se manifeste ; il est davantage que ce qu'il construit, puisque, dans l'instant où il construit quelque chose, il juge ce quelque chose et aspire à faire autre chose. L'œuvre construite est en somme au génie ce que l'organisme évolué est à l'élan vital : un palier dont l'atteinte même suscite un nouveau bond en avant, un épanouissement qui, aussitôt, devient générateur d'une nouvelle exigence d'engendrement.

Toutefois, si l'activité productrice n'est jamais réductible à l'objectivité de son produit, si, dans ce qu'il a de plus efficacement spirituel, l'être reste inobjectivé et inobjectivable, cette vérité réclame, pour être appréhendée, que l'attention s'attache à toutes ces déterminations objectives dans lesquelles le *je* paraît s'aliéner en se les conférant. Comment le chasseur parvient-il à se rapprocher du gibier qu'il court ? C'est en examinant des traces. Certes, quand on tente de donner la chasse à la pensée en train de s'exercer — à la «raison constituante », dirait M. A. Lalande — on se trouve dans une situation beaucoup plus difficile. Le chasseur, lui, à supposer qu'il fasse preuve d'assez de sagacité au cours de sa poursuite, ne manque pas de s'emparer pour finir de la proie convoitée, car cette proie, par rapport à lui, intervient à titre d'objet. Envisagé dans son *fiat*, au contraire, l'esprit n'apparaît pas comme une présence juxtaposée à celle du sujet qui le vise ; il est un chercheur pour qui le cherché se confond avec le cherchant.

[1] *Obstacle et Valeur*, p. 101.

A cela tient l'obstacle qu'oppose à la volonté de connaître le principe du dépassement. Ainsi que l'homme des existentialistes, le je ne cesse pas d'être à distance de son être ; toute son essence consiste en un mouvement progressif qui laisse indéfiniment derrière lui les formes closes du *hic et nunc*. Voilà pourquoi, même au sein des créations dont il est l'auteur, le *je* semble incapable de s'offrir à sa propre intellection. L'auréole d'avenir qu'il met sans trêve autour de l'accompli contrarie en lui le procès de l'autoconnaissance.

Est-ce à dire que, par l'examen de ses produits, le *je* ne saurait absolument rien apprendre sur lui-même ? Loin de là. Les présences qu'il suscite ont ceci de commun que chacune d'elles possède — à un degré assurément variable — une valeur allusive. Si elles peuvent s'imposer à nous, c'est qu'au lieu de se borner à dresser devant nous leur structure objective, elles nous renvoient en outre à autre chose que ce qu'elles sont, à l'activité intérieure dont elles attestent le passage. Qu'il s'agisse, en effet, de morale ou de science, de religion ou d'art, on est fondé à soutenir qu'une œuvre existe dans la mesure où elle permet de dépister l'élan spirituel qui l'a d'abord fait éclore, puis l'a déposée sur sa route. « Dès les mathématiques, relève à ce propos M. Le Senne, la *science* est inquiétée par le souci d'un au-delà, qui ne peut s'opposer à tout ce qui est déterminé qu'en ne l'étant pas soi-même... L'*importance* d'un théorème et d'une méthode est toujours, de proche en proche, la référence à une existence inconnue, qui ne doit devenir accessible qu'à quelque épreuve métaphysique, car si cette importance n'avait de valeur qu'en rapport avec le sentiment personnel de celui qui affirme, nous ne serions plus sur le plan de la vérité. Il doit donc se faire dans les mathématiques mêmes un ajustement mystérieux de leurs formes de pensée à ce qui les dépasse. »[1]

On retrouve ici, rajeunie par son incorporation à une nouvelle philosophie, la nécessité à laquelle Fichte a emprunté toute l'organisation de sa métaphysique. C'est dans l'absolu que le moi fichtéen se pose. Mais comme son absoluité l'élève au-dessus de toute relation, il devient de la sorte noétiquement inaccessible à lui-même. Pour pouvoir se connaître, il faut qu'il se projette hors de son hermétique identité, il faut qu'il s'aliène en partie dans un non-moi, ce non-moi fournissant la condition *sine qua non* du rapport sur la base duquel se développe la conquête de la vérité.

Une même situation se produit chez Sartre avec l'En-soi. L'épaisseur de son unité sans faille, en effet, empêche l'En-soi de se *voir être*. « Il est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir,

[1] *Obstacle et Valeur*, p. 110.

parce qu'il s'est empâté de soi-même. »[1] Ainsi, c'est seulement dans la mesure où l'être en soi se décomprime, c'est-à-dire où il accepte de parcourir la dramatique série d'oppositions et de schismes qui caractérise la conscience, qu'il devient connaissance de soi.

Si la connaissance procède toujours d'un mouvement qui, après avoir altéré l'homogénéité de l'être, vise à la restaurer en assimilant l'objet au sujet, on voit alors toute l'importance des sciences. C'est dans le domaine scientifique que l'étude de l'objet présente le plus de minutie et de rigueur. Il s'agit d'ailleurs de ne pas se dissimuler le danger que fait courir à l'homme une forme de pensée où domine la tendance objectiviste. A force de se soumettre à ce qui est en face de soi, on risque de ne plus s'inquiéter assez du soi, de se conduire comme si tout l'être résidait dans la suite infinie et cependant inexhaustive de ses propriétés. Mais c'est à l'aune des périls assumés que se mesure la fécondité de l'effort. Si l'esprit reste vigilant, s'il ne renonce jamais à chercher dans l'objet un témoignage sur l'acte édificateur de l'objet, il se fraye un chemin capable de le mener vers le cœur du réel.

De nombreux signes, d'ailleurs, autorisent à penser que le souci de conquérir l'intimité fuyante du *je* pénètre de plus en plus la science elle-même. De nos jours, en effet, les savants font souvent preuve de réserve, quand ce n'est pas de répugnance, à l'égard de la thèse trop strictement réaliste selon laquelle les choses peuvent être sans que la pensée intervienne. En montrant que, toujours, le fait observé dépend de l'effort d'observation, la psychologie a donné la première une secousse décisive. Ainsi a-t-elle remboursé plus que largement les emprunts de méthode qu'il lui est arrivé de contracter auprès des sciences exactes. Car, soumis à cette influence, le savant s'est interrogé à nouveau sur la valeur du type de vérité auquel le positivisme l'avait accoutumé : l'univers objectif est-il indépendant de l'intellect braqué sur lui, ou est-ce au contraire le travail de la pensée qui rend la nature ontologiquement consistante, voilà le problème que la psychologie a reposé avec intensité devant la conscience du savant. Or, ce dernier a dû constater à son tour que, dans sa forme, voire dans son contenu, l'expérience traduit le déploiement de l'énergie spirituelle au moins autant qu'elle manifeste les qualités intrinsèques de l'objet. A cet égard, les géométries non euclidiennes ont confirmé de manière étonnante les découvertes spéculatives qui tirent leur origine de la critique kantienne ; elles ont démoli le schème réaliste où l'espace est censé ne rien devoir aux opérations du sujet et l'ont remplacé par une conception plus souple, plus ouverte, qui accepte de rapporter pour une bonne part

[1] *L'être et le néant*, p. 32.

le caractère multiple du champ spatial aux initiatives intellectuelles dont le je se révèle capable.

Le côté créateur du rôle que joue l'agent de la vérité scientifique apparaît mieux encore à la lumière de la relativité einsteinienne. On ne saurait définir la réalité à mesurer, sinon en fonction de l'instrument de mesure, enseigne Einstein. Or, c'est toujours le sujet connaissant que met en scène l'instrument de mesure, puisqu'il en est toujours l'incarnation la plus récente, la plus contemporaine. De ce point de vue, il est donc vain de vouloir s'accrocher à l'idée d'une réalité qui, existant par sa propre vertu, pourrait se maintenir en marge de l'organisation mobile au travers de laquelle l'esprit s'affirme. « Avec la théorie de la relativité, écrit pertinemment Brunschvicg, disparaît le réalisme métaphysique, à la fois indispensable et insoutenable, des concepts idéaux, espace, temps, mouvement, considérés en soi et chacun à part. Et disparaît aussi le réalisme, non moins métaphysique au fond, des lois abstraites, loi de Newton ou loi de Mariotte qui subsisteraient également en soi, à titre de faits généraux, hors des données concrètes, des cas particuliers, auxquels les coefficients obtenus par une mesure effective permettaient d'appliquer la loi. » [1]

En tant qu'elle est marquée au coin du principe dit d'*incertitude*, l'œuvre de Heisenberg inspire au philosophe des remarques analogues. Qui veut déterminer la position d'un électron doit l'éclairer, c'est-à-dire le soumettre à l'action d'un photon. Or, la rencontre du photon et de l'électron a pour effet de modifier la place de l'électron ; elle modifie aussi d'ailleurs la fréquence du photon. Cela signifie qu'en microphysique la méthode à laquelle recourt l'expérimentateur apparaît comme le moule d'où sort le phénomène qui constitue l'objet de l'expérience. La réalité objective que vise le physicien devient une variable dont les manifestations et les changements reflètent la forme des procédés imaginés pour la saisir.

Dans une étude sur les étapes de la pensée scientifique, M. A. Reymond avait déjà montré qu'en fin de compte le réalisme de la science se ramène à « l'accord entre les mesures observées au moyen d'instruments et les valeurs calculées dans un système de fonctions mathématiques qui échappe à toute représentation sensible bien définie ». [2] M. Bachelard, aujourd'hui, nous propose une épistémologie où l'on voit encore s'amoindrir la part de ce qu'il nomme « la fonction réaliste ». D'abord, il ne croit guère qu'on puisse invoquer un donné avant que le physicien se soit donné quelque chose. Le

[1] *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 555.

[2] « Les étapes de la pensée scientifique », in *Philosophie spiritualiste*, I, p. 331.

spin de l'électron, par exemple, est pour lui « un prétexte à dialectique », « une image de travail », plutôt qu'une rotation effective attestant la présence d'une nature dont l'homme de science percerait peu à peu les secrets. Ensuite, loin de tenir les appareils de laboratoire pour les gardiens du réel objectif, il les assimile à des auxiliaires plastiques que le savant façonne selon les besoins de la cause, et même qu'il abandonne sitôt rejointe la pente plus commode des mathématiques. Aussi le rejet du substantialisme paraît-il être à M. Bachelard la marque du nouvel esprit scientifique. « Dans ses préparatifs expérimentaux, écrit-il, le physicien part bien du réel du sens commun, comme l'indique M. Meyerson. En particulier le physicien *désigne* ses instruments, comme il désigne sa table ; mais quand intervient la pensée expérimentale effective, le physicien fait volte-face. Le produit expérimental (électron, champ, courant, etc.) est alors inscrit comme sujet logique et non plus substantiel de la pensée théorique. S'il reste des traces substantielles, ce sont des traces à effacer ; elles marquent un réalisme naïf à résorber. Sans doute M. Meyerson nous objectera que ce réalisme persistant, « cette hydre aux cent têtes, et qui ont une aptitude quasiment indestructible à repousser quand on croit les avoir tranchées », présente bien une des caractéristiques essentielles de la pensée humaine. Mais alors quelle étrange frénésie nous pousse à détruire sans cesse l'hydre renaissante ? Par quelle prescience de nos destins spirituels nous efforçons-nous de *sublimer* nos notions réalistes ? Pourquoi avons-nous besoin de changer le réel de place ? La *fonction réaliste* devrait avoir plus que toute autre la stabilité ; l'explication substantialiste devrait garder la permanence. En fait, la fonction réaliste est de plus en plus mobile. Jamais la science n'avait eu un tel dédain des êtres qu'elle crée. Elle les abandonne à la moindre difficulté. »[1]

Si extraordinaire, voire si déconcertant, que puisse sembler l'état d'effervescence où se trouve aujourd'hui la science, une chose est sûre : le philosophe se doit de vouer toute son attention aux mille péripéties de la pièce quasi fantasmagorique qu'en s'interpénétrant et en se modelant d'une façon réciproque le calcul et la technique expérimentale dictent à un peuple de chercheurs. C'est en effet la première fois que, dans le domaine de la vérité réputée impassible, impersonnelle et immuable, le courant spiritualiste se manifeste avec une telle intensité. Certes, la science reste toujours la science : elle ne saurait songer à prendre une position idéaliste extrême, c'est-à-dire à détruire en elle l'impérieuse tendance congénitale qui la contraint de se référer à l'objet, ou à l'objectivable. Mais si, pour aller jusqu'à l'être, elle continue de passer par l'objet, elle s'efforce

[1] *Le nouvel esprit scientifique*, p. 132-133.

visiblement de rendre le détour aussi bref que possible. La curieuse instabilité dont elle témoigne à présent, la rapidité avec laquelle, à l'instant qu'elle en éprouve le besoin, elle se détache des bases traditionnelles, des principes longtemps reconnus, des données extérieures et des instruments que le sens commun considère comme des entités absolues, tout prouve qu'elle cède au désir de plus en plus fort de se rapprocher d'un but qui la fuit sans cesse, d'un réel qui anticipe constamment les formes où il se manifeste, bref de l'esprit en acte.

Comment, dès lors, le philosophe ne se passionnerait-il pas pour la lutte où il voit engagé le savant actuel ? C'est son propre drame intérieur, sa propre tentative de s'infuser la sagesse, qu'il redécouvre et revit en s'installant dans l'univers complexe, rigoureux et subtil, à l'édification duquel préside la recherche qualifiée d'objective.