Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 3 (1953)
Heft: 2

Artikel: Contemplation et création
Autor: Christoff, Daniel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380591

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: 14.12.2025

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

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

SÉANCE ANNUELLE
15 juin 1952

CONTEMPLATION ET CRÉATION

Que nous envisagions la contemplation, la création ou autre chose, c'est toujours, comme le demande Platon, afin de savoir ce qu'est un homme [1] et ce que doit être un homme [2]. Nous essaierons de ne pas perdre de vue le caractère ontologique de toute recherche et de ne pas oublier ces autres remarques de Platon : « Quant au philosophe, c'est à la forme de l'*être* que s'appliquent perpétuellement ses raisonnements » [3] et « ce que vous entendez désigner par le vocable « être », évidemment, ce sont là choses qui vous sont depuis longtemps familières. Nous-mêmes, jusqu'ici, nous nous figurions les comprendre ; à cette heure, nous voici dans l'embarras. » [4]

Pour désigner l'être de l'homme, la situation, la conscience qui est toujours conscience de quelque chose, donc conscience située, nous nous servons du mot âme. Nous pensons désigner ainsi cet être dans le sens fondamental que lui ont constitué les diverses *questions* relatives à l'homme lorsque du moins ces questions sortent du cadre défini des sciences de la nature, lorsque l'homme n'est pas traité comme un objet seulement. Nous voudrions aussi, par cette définition, respecter ce qu'il y a de fondamentalement inconnu et indéterminé dans la notion d'âme ; être qui se saisit d'une part dans l'intuition : conscience de soi pour la réflexion, conscience de soi pour l'effort ; mais être, aussi, auquel on conclut par le raisonnement : tantôt principe de la vie, tantôt principe de la pensée. Or, le point commun, dans ces réponses si diverses, c'est que l'âme se saisit toujours comme activité, étant en son être séparée de son être, puisque pour elle,

[1] *Théétète*, 174 b. — [2] *Gorgias*, 487 e. — [3] *Sophiste*, 256 a.
[4] *Sophiste*, 244 a. (Epigraphe au *Sein und Zeit* de M. HEIDEGGER.)

N. B. — Etant donné la place mesurée dont dispose notre Revue, nous avons dû demander à M. Christoff de réduire, en vue de l'impression, les dimensions de l'exposé qu'il avait présenté à Rolle. Nous le remercions d'y avoir aimablement consenti. *La Rédaction.*

en toute chose, il y va de son être. Enfin, puisque l'âme est fondamentalement *une*, c'est sur son activité *propre* qu'il convient de s'interroger avant tout, sur cette activité à laquelle sans cesse elle doit revenir pour coïncider avec son être vrai.

Aristote distingue trois sortes d'activités [1] : le θεωρεῖν, contemplation, le ποιεῖν, création, le πράττειν ou pratique. L'activité pratique ne produit rien en dehors de l'âme [2]; toutefois, elle n'est pas non plus contemplative. Comprenons donc que le πράττειν, c'est l'action que l'âme exerce sur elle-même [3], par laquelle elle se transforme et se perfectionne ; c'est la vie de l'âme, en tant que celle-ci est active. Le πράττειν serait donc, semble-t-il, le cadre et le but immanent de toute activité humaine, et ce que nous cherchons en étudiant les deux autres formes de l'activité, la contemplation et la création, ce sont les rapports de ces deux activités avec le πράττειν et leurs rapports entre elles.

Je me propose donc :

de rappeler que le vrai progrès de l'âme, le πράττειν, est dirigé vers la contemplation du réel, c'est-à-dire, avant tout, de la condition humaine, et comment la création, comme activité humaine, peut concourir à ce progrès ;

de montrer comment la contemplation de la condition n'est pas l'intuition aveugle, mais bien le point clair dans un monde opaque ; comment une création, qui n'est pas une participation à quelque évolution générale se suffisant à elle-même, peut servir la contemplation dont elle reste distincte ;

de reconnaître comment, cette création suscitant pour le contemplateur l'objet propre contemplé, la transcendance réciproque des âmes est le fondement, pour elles, de toute contemplation [4], et comment la création peut faire saisir cette condition et même cette réalité à contempler.

La question n'est pas posée par une doctrine métaphysique, mais bien par des faits, par exemple de création artistique. Je m'en tiendrai au rôle de la création artistique, non dans la doctrine, mais dans l'*œuvre* de Platon, et aux rapports de cette création avec la contemplation affirmée comme but et non seulement comme condition par la doctrine du même philosophe.

[1] Sur ces distinctions et sur les définitions nécessaires, cf. ARISTOTE : *De anima*, 432 b 27 ; *Métaphysique*, 982 b 12, 988 b 6, 1025 a 25 ; *Ethique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 18.

[2] *Ethique à Nicomaque*, VI, 1140 b 6.

[3] Quant au sens que nous donnons au πράττειν, cf. M. BLONDEL : *L'action*, I, p. 38, « agir est un verbe neutre », et D. CHRISTOFF : *Le temps et les valeurs*, p. 28.

[4] Cf. D. CHRISTOFF : « La tâche d'une morale philosophique », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1952, 2, p. 119.

L'âme, dit Platon, a ses objets propres : le monde intelligible. Pour contempler mieux les Idées dès ici-bas, elle devra se purifier [1], se débarrasser du corps le plus possible. Elle le fera d'une part en ne cédant pas, dans la conduite de la vie, aux « réalités » immédiates ; d'autre part, en élaborant dialectiquement [2] l'idée de la vérité vers laquelle elle s'achemine ; en quoi elle se montre déjà active, sans doute, mais d'une activité qui porte sur elle-même, d'un πράττειν, pédagogie, psychagogie personnelle.

Trois points, pourtant, doivent retenir l'attention :

D'abord, l'âme possède déjà, selon Platon, une idée fugitive du monde intelligible, et cela avant toute purification ; c'est un souvenir confus des idées jadis contemplées qui lui fait reconnaître les choses et les nommer ; sans cette présence confuse, les prisonniers enchaînés dans la caverne pourraient-ils seulement s'interroger spontanément sur le spectacle des ombres ? L'image, donc, de la vie antérieure et de la réminiscence signifie déjà ce qui sera plus tard l'*intériorité* et, dans la forme que je propose, cette idée que la réalité contemplée est *toujours déjà là*, déjà présente. Il ne s'agit donc pas, pour le philosophe, de construire cette réalité et de rendre l'esprit agile à la créer, à l'inventer, mais bien de la *montrer* [3], et pour cela d'exercer les forces de l'esprit. La philosophie de Platon est donc d'abord révélante [4] et non probante.

En second lieu, on s'étonne [5] de voir Platon à la fois recommander au sage la retraite et la contemplation, et éduquer le même sage en vue de l'action politique, de l'action sur autrui et de l'action avec autrui. On explique d'habitude que la contemplation inspirera du moins la création pour en faire un moindre mal. Mais le bienfait n'est-il pas réciproque ? n'est-ce pas en créant des consciences de citoyens qu'un prince gouverne, qu'un Etat se gouverne ? n'est-ce pas en leur montrant leur objet qu'il crée ces consciences ? mais, pour les créer, le prince éducateur et philosophe est amené à contempler plus clairement ce qu'il veut montrer. L'action et la création — auxquelles la communauté est nécessaire [6] — engagent donc la

[1] *Phédon*, 67 c, sq.

[2] A.-J. Festugière : *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 162 s., 166 s., 233, etc.

[3] Cf. Platon : *Lettre VII*, 344 a, et J. Sulliger : *Platon et le problème de la communication de la philosophie*, in *Studia Philosophica* 1951.

[4] Cf. la thèse soutenue par A.-J. Festugière, *op. cit.* ; par exemple, p. 1 : « La θεωρία dit plus : elle dit un sentiment de présence, un contact avec l'Etre saisi dans son existence. »

[5] Cf. par exemple A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 7, 61 sq., 381 s., et Jaeger : *Paideia*, II, pass.

[6] Cf. Platon : *Lettre VII*, 334 b, *Gorgias*, 472 c, cit. par J. Sulliger, *op. cit.*

contemplation. Elles sont, dans la condition humaine, un moyen essentiel d'atteindre la contemplation. C'est l'action qui conduit à la vie intérieure.

Mais, troisième difficulté, ne peut-on pas s'étonner de voir le philosophe, si étranger au monde sensible qu'il condamnera les poètes et leurs mensonges si beaux, être lui-même un poète si puissant ? N'est-ce pas que l'acte essentiel pour amener autrui à contempler, pour « révéler », pour montrer, c'est d'exprimer ? C'est par son œuvre que Platon oppose le démenti le plus net à une doctrine de la seule purification négative ou ascétique et du pur exercice intellectuel.

Car les dialogues ne sont ni des traités [1] ni de purs exercices formels. L'écrit est un mal dans la mesure où l'on prétend s'en servir pour conserver le réel, pour l'apprendre, donc pour n'avoir pas besoin de le retrouver, c'est-à-dire enfin pour l'oublier. « Cette invention, en dispensant les hommes d'exercer leur mémoire, produira l'oubli de l'âme dans ceux qui en auront acquis la connaissance. » [2] De même, le langage, comme instrument, est impuissant [3] et « quiconque réfléchit n'aura jamais la hardiesse de déposer dans le langage les pensées qu'il a eues » [4].

Ce qui est vrai de l'écrit, c'est que, langage, il est un acte et un geste ; un acte, assurément, qui consacre des significations, mais qui les consacre pour l'intuition, inséparables du mouvement dans lequel elles ont été présentées.

Il ne faut donc pas écrire sérieusement [5], c'est-à-dire didactiquement ; « il faut, quand on voit des ouvrages écrits... se rendre bien compte de ce qui en est le caractère, à savoir que ce n'est pas là pour (l'auteur) ce qu'il y a de plus sérieux, si toutefois lui-même est un homme sérieux. » Jeu sérieux [6]. Les poètes, eux, sont bannis parce qu'ils ne jouent pas.

Or, les dialogues n'enseignent pas ; ils sont des actes du philosophe et des invitations à penser en commun et à ne penser que de façon *présente*, des invitations à l'intuition.

En tant que création, chaque dialogue se suffit : « Ils sont le discours accompagné de savoir, le discours qui s'inscrit dans l'âme,

[1] Cf. J. SULLIGER : *Op. cit.*

[2] *Phèdre*, 275 a ; cf. tout le passage, surtout 274 c à 275 b, et *Lettre VII*, 341 cd.

[3] Cf. *Lettre VII*, 342 e.

[4] *Lettre VII*, 343 a.

[5] *Phèdre*, 276 b-e et l'épilogue du *Théétète*.

[6] Cf. R. SCHAERER : *La question platonicienne*.

le discours capable de se défendre lui-même, *le discours qui a connaissance de ceux auxquels il doit s'adresser ou devant qui il doit se taire, le discours de celui qui sait.* »[1] L'acte d'écrire un dialogue, de prononcer un discours, est donc créateur à double titre, et de la conscience ainsi formée, et de l'œuvre qu'est le dialogue. Sa méthode n'est ni de construire ni d'analyser seulement, mais de le faire pour *montrer* l'objet propre de l'âme, le *sens*, l'Idée, de montrer que le monde a un sens, qu'il n'est pas seulement opaque et fascinant comme dans l'intentionalité première qui fait la conscience toujours conscience de quelque chose. Les dialogues montrent en quel sens l'âme, comme dira Aristote, « est en quelque manière toute chose »[2] : c'est qu'elle saisit les sens et les formes.

Aussi, la mise en scène des dialogues, l'exercice intellectuel, le mythe concourent-ils à un unique résultat : montrer et apprendre à voir. L'ironie fait lever un problème aux yeux étonnés de leur pouvoir, et c'est que le problème est une réalité. La maïeutique fait lever des pensées oubliées et dirige l'intuition ; un monde enseveli se révèle ; quelque chose se découvre qu'on ne peut nommer, qu'on peut à peine voir, mais qu'on parvient enfin à contempler devant l'aporie, dans l'aporie elle-même : l'idée du problème insoluble et par conséquent de la condition humaine dans son rapport avec ce qui n'est pas elle.

Cette intention de montrer fait le lien entre la dialectique et le récit, entre la dialectique et l'exemple — celui de la confiance de Socrate — entre le récit et le mythe. Tout est vrai. L'intention de montrer tente de se dépasser poétiquement dans les mythes qui, comme des incantations, achèvent les dialogues déjà eux-mêmes devenus incantatoires du *Gorgias*, du *Phédon* et de la *République*. Dans ces mythes mêmes, une réalité se révèle, celle dont nous rapprochaient les débats discursifs, les comparaisons et les allégories : la réalité d'un au-delà présent. La géographie fantastique du *Phédon* n'a certes pas pour objet de faire passer le temps, ni de reposer, ni d'ajouter une fable puérile à tant de discours si graves. Elle doit faire voir que le surnaturel est présent dans la nature et que lui seul à la fois nous détache de ces yeux sensibles et enchaînés et nous assure de la présence toujours déjà effectuée d'un réel. Ainsi, les fleuves infernaux *sont* des états de l'âme, ses langueurs, ses passions brûlantes, ses absences, selon qu'elle envisage actuellement des modes d'être et non des destins. Ainsi, encore, la terre supérieure, cette boule de cristal colorée, rend présent à ceux qui écoutent un réel qu'il n'y a plus à espérer parce qu'il est toujours déjà là et que

[1] *Phèdre*, 276 a.
[2] *De anima*, 431 b 20.

nous ne serions pas ici sans lui. On peut voir actuellement le soleil, la lune et les astres tels que précisément ils sont. Tel est le spectacle offert aux bienheureux. Il y a pour eux une perception directe du réel et une perception du divin, et le mythe décrit cette perception comme actuelle, donnant ainsi un sens actuel à l'effort philosophique.

Le dialogue est donc le récit, ou plutôt le drame d'une révélation, et c'est ainsi qu'il révèle : nous voyons s'ouvrir les yeux des interlocuteurs ; et, certes, nous les voyons aussi hésiter à s'ouvrir [1], s'obscurcir, se détourner, chercher un reflet pour éviter une lumière trop vive, revenir à l'ombre. Ainsi, dans chaque dialogue, *l'âme s'assure de sa réalité par la réalité de ses objets :* elle est ce qui a un objet — l'essence — auquel correspond l'ordre du raisonnement. Elle est la présence à quelque chose et la présence de quelque chose. Elle est toujours pleinement ; il suffit qu'elle le sache. Du deuxième argument du *Phédon*, la réminiscence, nous sommes passés au troisième, l'âme identique à son objet dans la simplicité et l'unité de son acte.

Dans ce progrès des interlocuteurs vers la connaissance consiste l'essence du dialogue qui est, en raccourci, un itinéraire philosophique. Il ne s'agit pas, pour les assistants, de progrès dans l'art de la discussion : à quoi cela leur servirait-il en présence du réel, et singulièrement au moment de voir Socrate mourir ? Il ne s'agit pas davantage d'un progrès dans l'art de la preuve. S'il y avait un bon argument, il serait trouvé depuis longtemps. Le progrès des interlocuteurs est un progrès de la vue et de la confiance dans ce qui *est* de tout temps, de chaque temps, un progrès de la contemplation. Celle-ci n'est donc pas un progrès vers autre chose, mais une démarche vers « cela même », vers ce qui est actuellement donné et recouvert, et qu'il faut seulement découvrir, vers le toujours déjà là. Peut-être est-ce là ce que Platon donne aussi à entendre, fictivement et pour les besoins de l'imagination, en invoquant une contemplation passée, dans une vie antérieure. De plus, la contemplation n'est pas seulement démarche mystique, mais déjà démarche intellectuelle : son objet est parfaitement clair et ne devient ineffable qu'à force de clarté.

Enfin, ce n'est pas seulement en y amenant l'âme d'autrui que la création sert la contemplation, qu'elle est une psychagogie [2] ; c'est aussi en l'âme dont contemplation et création sont l'une et l'autre l'activité. Et, dans le *Phèdre* [3], Platon montre un Socrate de plus en plus possédé par le discours.

[1] Cf. *Euthyphron, Protagoras, Gorgias* notamment.
[2] *Phèdre,* 261 a.
[3] *Phèdre,* 237 a à 241 d.

Mais le moment est venu de se demander si vraiment la création engendre la contemplation, et comment. Examinons les deux hypothèses que le dialogue suggère :

Quant aux moyens mis en œuvre d'une part, il semble que si la création engendre contemplation, c'est que cette création est aussi d'une certaine manière l'activité propre de l'âme ; en déployant cette activité aussi, l'âme devient de plus en plus elle-même ; elle saisira donc les objets de sa contemplation de façon de plus en plus immédiate puisqu'elle ne les saisit vraiment que dans leur rapport à elle-même, puisque saisir un objet c'est saisir son rapport à l'âme.

Quant à la situation du dialogue, considérons que la contemplation n'est pas l'acte d'une âme solitaire : que la présence d'autrui contemplant est nécessaire à l'âme pour accomplir sa contemplation — surtout si le véritable objet de cette contemplation est l'âme elle-même, ou sa situation, et le Bien dans son rapport à l'âme. Or, pour s'assurer de la présence d'autrui contemplant, il faut que l'âme participe au πράττεῖν de cet autrui, à son perfectionnement, et c'est là une activité créatrice que l'âme exerce sur un objet, autrui, hors d'elle-même : un ποιεῖν.

Examinons d'abord le premier point : c'est en créant que l'âme se retrouve d'abord, se préparant ainsi à contempler.

L'ambiguïté dans la définition de l'âme n'est pas surmontée chez Platon : principe de la pensée et sujet des vérités intelligibles d'une part, l'âme reste principe du mouvement [1], intermédiaire, dit-on, entre l'Intelligible et le sensible : mais cette explication trahit l'embarras et il est bien vrai que Platon n'en tire pas, quant à l'activité artistique par exemple, toutes les conséquences que nous avons déjà cru pouvoir montrer.

Or, si l'âme n'appartient pas uniquement à l'Intelligible, le corps ne sera pas pour elle un simple instrument, ou un adversaire qui la détournerait de son objet propre. Le lien est plus profond entre l'âme et le corps, car l'âme est engagée dans le corps. C'est en ce sens que « toute âme prend soin de tout ce qui est dépourvu d'âme » [2].

Aristote estime donc fausses toutes les doctrines de l'âme, et notamment celle du *Timée*, car, dit-il, elles placent l'âme dans un corps « sans préciser en rien la raison de cette union » [3]. Or, si, selon Aristote, l'âme est la forme du corps [4], il faut bien en conclure que c'est alors le corps qui constitue *son objet propre* ; c'est à l'égard du corps qu'elle exerce une fonction ou qu'elle est engagée ; elle le fait

[1] *Phèdre*, 245 c. — [2] *Phèdre*, 246 b. — [3] *De anima*, 407 b 16.
[4] *De anima*, 415 b 7 ; cf. *ibid.*, 412 a 12.

ce qu'il est. Dans les termes que nous avons définis tout à l'heure, on peut dire que l'âme, l'être de l'homme, est aussi de *faire* ce corps, qui est toute possibilité pour l'âme de se retrouver dans la situation qu'elle vit actuellement.

Voici donc l'âme partagée entre deux objets, l'Intelligible qui lui est propre et qui la rendrait à elle-même par la réflexion et, d'autre part, le corps qui lui est propre aussi et la fait se retrouver dès le principe de toute activité. Si l'on appelle contemplation le rapport de l'âme à ses objets intelligibles, comment appeler le rapport de l'âme à son corps ?

Selon Aristote, c'est par le corps et associée à lui que l'âme a un monde, le monde sensible. Ce monde, il faut le supposer, masque bien d'une certaine manière la pureté des réalités intelligibles, et c'est pourtant avec lui que l'âme les éprouve. Que signifie cette intuition, et qu'est-ce au juste qu'*avoir un corps* ? Gardons-nous, pour le comprendre, de nous placer où nous ne sommes pas, à la fois hors de l'âme et hors du corps. Car nous sommes nous-mêmes cette âme dont nous parlons et nous ne comprenons le rapport qu'une fois qu'il est déjà présent.

Certes, la conception de l'« avoir un corps » est malaisée pour notre pensée analytique et synthétique. Aussi, depuis Descartes surtout, s'est-on acharné à tourner cette notion fondamentale ; mais ces efforts qui se réclament parfois de Platon ne font honneur qu'au matérialisme indélébile de ceux qui ne veulent concevoir l'âme que comme une manière de second ou de premier corps.

C'est aussi qu'on se place, pour comprendre cet « avoir un corps », hors de la situation de l'âme qui a un corps. Expliquons-nous : pour la conscience qui se croit pure, par exemple, l'espace est là avant le corps, et même avant le monde ; c'est dans l'espace qu'un monde s'étend ou apparaît ; c'est dans le monde, dans un monde objectif, que les corps se rencontrent. Or, où la conscience qui, si aisément, survole son propre corps, prend-elle cet espace pur, sinon de son corps ? L'espace, en fait, ce sont toujours d'abord des directions du corps qui l'esquissent, constituant ainsi des dimensions de l'espace phénoménal : l'avant et l'arrière, le haut et le bas, la gauche et la droite, voire le désirable et le menaçant. Car ce n'est pas tout : ces dimensions ne sont concrètes et vraiment phénoménales que prises dans les relations de mon corps avec les choses qui, ainsi que le dit M. Merleau-Ponty, sont pour l'action des pôles d'attraction [1] dont l'attitude du corps reste inséparable. Ces directions mêmes ne s'entendent pas relativement à un corps absolu, mais relativement

[1] *La phénoménologie de la perception*, p. 116.

à un corps situé et *pour lequel le monde a un sens et des sens* [1]. Ce sont ces sens du monde qui constituent l'espace phénoménal, sur le sol duquel, pour parler comme M. Merleau-Ponty [2], sont tracés l'espace objectif, le corps objectif, le monde objectif, dont « on » parle, le *cosmos* enfin. Le sens est donc primitif, appartenant au phénoménal et non à l'objectif ; il est toujours déjà là, et compris avant que nous concevions des relations abstraites. Il est toujours une relation du corps au monde, le corps ne s'entendant qu'en relation et sa manière d'être en relation apparaissant comme un comportement, activité d'ailleurs plus ou moins dense.

L'*intention* [3] en laquelle la conscience est conscience de corps et, par le corps, conscience de monde, est donc une intention motrice, une conscience active, une conscience pour une tâche. Le monde, aussi bien que les attitudes du corps, est d'abord un *projet*, mais ce projet enveloppe une structure, qu'on pourrait qualifier de *finalité somatique* et qui constitue la véritable et originaire condition d'intelligibilité.

Assurément, ces phénomènes fondamentaux sont « repris » par notre conscience sur le plan du monde objectif, pensé, création qui en constitue la pointe extrême et la texture enveloppante, faite de nombres et aussi de qualités définies. Mais nos actes quotidiens obéissent-ils à cette conscience supposée toute d'objectivité ? Il faut prendre garde ici de se dérober, de sauter à l'opposé, d'attribuer les mouvements de la marche à des réflexes et à l'« instinct » les gestes de l'amour et la quête de la nourriture, voire l'évaluation des choses. Ce serait retomber, comme dit M. Merleau-Ponty, dans l'en soi de l'explication physiologique — dont, à nos yeux, l'esprit du physiologue, entièrement dégagé, ferait un objet d'étude... [4]

Nous répéterons donc, avec M. Merleau-Ponty, d'abord que la conscience n'est pas à elle seule pouvoir de signifier — de créer — mais qu'elle l'est en ce qu'elle « a » un corps, et que « le corps est notre moyen général d'avoir un monde » [5], ou, dirons-nous, notre avoir un monde, et un seul monde comme nous avons un seul corps.

[1] *Sens* signifie ici d'abord *signification*, puis, dans l'ordre d'une analyse régressive, *direction*, ensuite *sensation*.

[2] *Op. cit.*, loc. cit.

[3] Le terme *intention* ne signifie dessein que dans un sens dérivé. En général, il signifie le fait que l'esprit est dirigé vers un objet, que la conscience est conscience de quelque chose. Ce quelque chose n'est un projet que pour la conscience de corps. J'appelle *visée* l'acte dont la structure est purement intention.

[4] Dans la communication présentée à Rolle, nous avons apporté ici de nombreux exemples, en y ajoutant celui du cas dit de cécité psychique étudié par GELB et GOLDSTEIN et rapporté par M. MERLEAU-PONTY : *op. cit.*, p. 119 sq.

[5] *Op. cit.*, p. 171.

Ensuite, que le corps n'est ma conscience d'avoir un monde que parce qu'il est dirigé vers des tâches à accomplir [1]. La conscience du monde à travers le corps est conscience d'une tâche, conscience du corps pour une tâche, création. Ainsi, le corps est aussi ce que l'on crée, l'expression de la conscience dans le monde ; et l'accomplissement dernier de cette expression est dans les arts.

Avoir un corps, c'est, pour la conscience, être *constituante* ; viser au-dessus de cette condition, mais sans pouvoir la quitter, c'est, pour l'âme, être expressive et créatrice : la conscience s'apparaît sous forme de projet, et « temporelle », en ce qu'elle a un corps, en ce que l'âme est la forme du corps. C'est avec le corps (motricité) qu'elle s'engage dans le projet et prend cette structure que nous concevons ensuite comme finalité. Cette intention est donc toute différente de l'intention d'objets toujours présents. Le monde apparaît, en conscience de corps, comme un projet avant d'apparaître comme un être.

La différence entre ce que Platon nommait Idées et ce qu'il nommait le sensible, ce n'est donc pas nécessairement l'objet, mais le *rapport de conscience de cet objet : ici*, l'objet est créé — dans notre conscience ordinaire, conscience de corps — comme un projet et la conscience ne répond parfaitement à cette visée d'elle-même que par la création, ποιεῖν ; *là*, au contraire, l'objet est visé comme toujours déjà là, comme une présence et non comme un faire. Cette visée contraste violemment avec notre visée habituelle (selon le projet) et c'est de ce contraste que naît une première notion de la transcendance ; de plus, la présence, le toujours déjà là, est aussi ce qui, sous la conscience du corps, se répète et se conserve : d'où l'usage technique que l'on peut faire de ces objets en les transformant de présences ou idées concrètes qu'ils étaient, en concepts ou lois générales. Mais c'est alors le projet qui assume à son compte la reprise de la présence et qui en fait de l'intemporel abstrait.

Maintenant que nous savons mieux ce que signifie avoir un corps et que nous comprenons mieux la création comme activité propre de l'âme, mais sans pouvoir encore comprendre la relation entre l'activité créatrice et l'activité contemplative, tournons-nous vers la situation du dialogue et demandons-nous pourquoi la contemplation n'est pas dès l'abord le fait d'une âme solitaire.

Examinons encore une fois la divergence des activités de l'âme, contradictoirement désireuse du réel et soucieuse de son corps.

Certes, notre examen de l'activité, inspiré de la phénoménologie de la perception, n'a pas atténué le dualisme entre ce que Platon nomme l'Intelligible et ce qu'il nomme le sensible, ou, pour passer

[1] *Op. cit.*, p. 116.

de Platon à Aristote, entre l'âme contemplative et l'âme forme du corps. Quelque usage que l'âme fasse des vérités éternelles qui lui sont propres pour analyser, interpréter, faire vivre et agir ce corps dans sa « reprise » ; si perspicace, souple et droite que ces Idées la fassent dans son comportement à l'égard du corps, si féconde en ressources que le corps à son tour la fasse pour exprimer ces idées et pour en contempler de nouvelles, si nécessaire enfin que soit cette expression pour l'intuition même des idées dans notre condition, les deux activités impliquent des visées opposées.

La conscience vise l'être sous deux modes d'abord : l'actuel en sa plénitude, par la contemplation, et le possible par la création. Elle est ouverte à la fois dans deux directions opposées : vers ce qui est toujours déjà là et qui constitue son présent insaisissable ; et vers ce dont l'être est un rapport actif de la conscience avec un monde en valeur, et réel comme possible, donc vers ce qui va être, le futur immédiat. Ces deux sortes de visées, qui peuvent atteindre la même « chose », ici sensible, là intelligible, sont irréductibles l'une à l'autre et l'expérience les montre inséparables l'une de l'autre : pas de projet autre que sur fond de présence ; pas de présent, sinon contre un possible. Il est aussi évident qu'elles sont les visées d'une même conscience qui se connaît à la fois constituante et contemplative.

Je nommerai *champ* cette structure que constituent des visées simultanées, différentes non par la qualité ou la définition de leur objet, mais par leur direction. Définir ce champ, c'est désigner ce que je pense être la véritable *intériorité de l'âme*, car c'est ici, dans ce champ, que tout se passe et que tout se pense.

Pour décrire ce champ, unité problématique, j'observe d'abord que, constitué de visées du présent et de visées du futur immédiat, il n'est ni présent ni, assurément, futur, mais tension entre l'intemporel présent et ce projet qu'est l'être dans le monde. C'est là ce que j'ai nommé l'*instant* [1], et c'est l'âme même, jamais tout entière présente, jamais tout à fait à elle-même, incapable de se penser elle-même entière, mais à la fois tournée vers l'éternel dans la contemplation et penchée sur le corps, avec le corps, dans la création.

On peut alors concevoir sur quel plan l'âme est en rapport avec des objets qu'elle peut contempler, son présent ; sur quel plan, le même, elle en est séparée, et par quoi ; enfin, sur quel plan cet objet peut lui être masqué : le plan, c'est le champ, l'instant, et, lorsque nous projetons un horizon de temps où nous distinguons l'éternel du fugace, lorsque, par exemple, nous contons une histoire, c'est pour nous *représenter* l'instant. C'est sur ce plan que l'âme est soit créatrice, soit contemplative dans sa connaissance ; et qu'usant du corps-

[1] *Le temps et les valeurs*, VI.

projet et de ses images la conscience créatrice renvoie à ce qui apparaît. Ainsi, l'âme devient de plus en plus elle-même en créant et, devenant de plus en plus elle-même, elle s'ouvre aussi davantage à la contemplation.

Mais c'est ce dernier point qui n'est pas encore élucidé ; et la théorie de la perception de M. Merleau-Ponty, qui l'écarte, présente aussi à notre avis une difficulté. Car, pour faire de telles descriptions de la conscience constituante en projets, on n'a pas encore quitté le point de vue de la subjectivité isolée, d'autant moins que c'est le seul point de vue de l'immédiat. Mais la subjectivité isolée redevient toujours subjectivité impersonnelle et c'est précisément dans cet isolement que la pensée, rabattant sur l'intemporel les vrais projets, nous détourne de la réalité concrète. Repris alors par la pensée, le monde devient monde objectif, encadré dans un espace et dans un temps objectifs, exprimé par des relations mathématiques et par des concepts, soumis à une axiomatique. Consacrer cette objectivité, c'est rompre l'unité du champ de l'âme, masquer le projet et la situation dans laquelle nous contemplons. Cette objectivité n'est nullement seule fondée sur la contemplation ; car la stabilité des principes et des notions générales n'exprime qu'une manière d'atteindre l'objet contemplé, et non l'objet contemplé dans sa plénitude. Cette objectivité est elle-même abstraite de la contemplation et n'est qu'une nouvelle forme de projet orienté vers la reprise des choses du monde.

Or nous cherchons une réalité originaire, qui rende compte de ce qu'est l'âme encore distendue entre ses diverses visées. Jusqu'ici, l'âme apparaissait naturellement créatrice parce que la conscience était constituante ; mais cette âme restait solitaire avec son corps et son monde. Elle ne faisait qu'entrevoir la réalité originaire, et cela seulement dans la mesure où les certitudes qui en découlaient servaient ses desseins. Mais l'œuvre, le dialogue par exemple, et même nos actes ordinaires ont un tout autre caractère : ils sont non seulement des projets et des reprises de ces projets, mais des expressions. Mais l'expression doit trouver hors d'elle-même ce pour quoi elle exprime.

C'est encore l'examen de la contemplation et du type de certitude qu'elle produit qui doit nous permettre de répondre. Cette certitude est un état de conscience du problème qui est le trait le plus profond de l'âme. Elle ne peut donc venir d'une chose, d'un objet, mais bien d'un sujet. L'objet de la contemplation est donc le sujet même, en sa situation, aussi bien présent à ses objets et à ses

projets que ceux-ci lui sont présents [1]. Le fait que vise la contemplation, c'est donc la présence. Mais on ne peut vérifier cette hypothèse par voie réflexive, car dans la réflexion l'âme n'atteint directement que son pouvoir de réflexion et de construction, non son pouvoir d'intuition. La philosophie réflexive qui prétend reconstruire l'intuition l'a assez montré [2] : il est difficile à la conscience d'objet de se saisir comme telle [3], ouverte, tournée vers le dehors. C'est à cette difficulté qu'on doit le scepticisme de maint idéaliste devant les recherches de la phénoménologie.

Lorsque l'âme, dans sa situation, se connaît immédiatement comme étant d'abord conscience d'objet, soit constituante, soit projetante, ce n'est pas de l'expérience qu'elle peut faire d'elle-même dans la réflexion qu'elle tient cette connaissance. Mais elle trouve dans son champ d'autres expressions, d'autres langages, d'autres gestes que les siens et, avec eux, des projets étrangers aux siens, une conscience d'objet toute réalisée et actuellement déjà conscience d'objet [4]. Cette conscience, c'est autrui ; non pas autrui dont on parle en troisième personne, mais autrui visé.

Cependant, cette conscience d'objet en autrui n'est encore que la conscience d'un corps [5]. Pour que l'âme rejoigne en autrui un

[1] La notion de contemplation et déjà celle de conscience de quelque chose impliquent que l'âme se trouve en présence de quelque chose de réel et qui, par conséquent, ne se trouve pas sous sa dépendance. La présence enveloppe donc sujet et objet, sans primat, et c'est parce qu'elle est sous-jacente à la conscience que seule une contemplation approfondie peut l'atteindre dans sa plénitude.

[2] Cf. HAMELIN : *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, et LAGNEAU : *Célèbres leçons et fragments*, 1950, notamment le cours sur la perception et sur le jugement.

[3] La conscience se saisit certainement mieux dans le développement de ses pouvoirs que dans l'intuition pure. Chez Descartes, seul le *cogito* lui-même apparaît d'abord comme un *cogitatum* indubitable ; de Descartes à Husserl, on ignore de plus en plus que le *cogito* a un objet réel. Une critique rigoureuse est nécessaire à Husserl lui-même pour retrouver la notion de cet objet. Dans la psychologie de la forme, une analyse expérimentale de tout le comportement est nécessaire pour mettre en évidence la présence de formes à la conscience. Cf. surtout KOFFKA : *Principles of Gestaltpsychology* et *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*. Ce n'est donc pas par elle-même que l'intuition a découvert l'intuition d'objets réels.

[4] Ce qui n'exclut pas que l'âme, ensuite, s'efforce de démontrer qu'elle est déjà conscience de quelque chose. Mais cette démonstration serait-elle possible sans savoir implicite et si l'âme ignorait qu'elle est déjà conscience de quelque chose ? Or les objets dont l'âme est consciente, et qui, avec elle, constituent une présence, cèdent devant elle car ils ne possèdent pas le même degré d'être ; c'est bien d'ailleurs ce qu'entend l'idéalisme. L'âme ne s'assure enfin d'être conscience de quelque chose que lorsqu'elle rencontre un sujet qui lui résiste, une autre conscience de quelque chose.

[5] Cf. J.-P. SARTRE : *L'être et le néant*, p. 364, qui paraît, pour sa part, devoir en rester là. Cf. D. CHRISTOFF : « La conscience d'autrui », in *Actes du XIe Congrès international de philosophie*, Bruxelles, 1953.

autre elle-même, il faut qu'elle trouve en autrui comme en elle un destin, c'est-à-dire une âme ou, comme nous l'avons décrit, un champ.

Mais autrui est précisément avant tout, dans n'importe quelle visée, une histoire et un destin, un champ et non un objet ; si même autrui est d'abord un corps, c'est que ce corps exprime une pensée, du monde et un projet. Par conséquent, autrui se présente bien comme un ensemble de possibles réalisés, avec une signification d'âme pour l'âme. L'âme n'existe alors qu'autant qu'elle « signifie » pour autrui, qu'elle s'adresse à autrui, qu'elle est créatrice.

La réalité d'autrui comme conscience d'un corps, entraîné par ce corps dans un projet vers un monde de projets, révélait d'abord à l'âme que, conscience elle-même d'un corps, elle *possède l'unité de ses projets*. Elle révèle aussi à l'âme qu'elle est située non seulement dans un monde, mais à l'égard d'autres situations ; dégageant ainsi la situation du monde sans situations, elle est le fondement de la liberté. Mais cette liberté n'est encore que l'absence de détermination ; elle n'a pas de signification ; elle est liberté pour n'importe quoi. La seule présence d'autrui ne révèle donc l'âme à elle-même que comme un problème. Cependant, tandis que la présence du corps seul restait un engagement sans autre conscience que celle du désir, la présence d'autrui, situation et non corps seulement, révèle à l'âme son existence et engage ainsi la réflexion.

Mais, pour qu'il y ait réflexion, au sens où l'entendent les philosophes, il ne suffit pas que soient posés le problème et le doute ; il faut encore qu'une vérité soit possible ; il faut donc non seulement « qu'il y ait de l'être » pour la conscience et que la conscience possède l'unité de ses projets, mais que l'être soit une unité. Or autrui se présente, aussi bien que le désir, comme une multiplicité. Mais cette multiplicité porte en elle la marque de son insuffisance et en même temps de sa perfection possible, chaque conscience étant pour autrui, et par son corps et par son monde, et la conscience d'autrui n'existant pour moi qu'à la mesure de mon pouvoir créateur.

Il ne se peut que l'existence d'autrui pour moi dépende seulement de mon pouvoir créateur, et d'autre part autrui ne m'assure qu'imparfaitement de ma propre existence, la sienne étant encore mal assurée. De plus, s'il est vrai, comme le montre l'observation la plus banale, que, de la contemplation d'un même objet, deux âmes tirent le pouvoir de communiquer, d'entrer en sympathie, toutefois cette contemplation ne les révélera l'une à l'autre que passives, et expressives par occasion seulement. Enfin, l'objet que par l'action créatrice l'âme communique à autrui doit être un objet inépuisable. Seul un objet inépuisable peut être pour plusieurs âmes l'objet d'une contemplation révélatrice et communicable. Inépuisable, cet objet devrait l'être aussi pour que sa contemplation renvoie l'âme à elle-même

et l'assure de sa propre existence. Mais un objet ontologiquement inépuisable est une contradiction dans les termes. Un objet ontologiquement inépuisable est un sujet. Dieu seul est ce sujet inépuisable.

C'est donc en le contemplant que l'âme peut enfin contempler autrui et sa propre situation, et c'est cette contemplation qui donne alors un sens à la liberté encore problématique.

De ces points, la pensée humaine s'est trouvée souvent assez assurée. Il est pourtant remarquable qu'elle ait alors paru oublier le lien de la contemplation et de ses objets, l'actuel, avec ceux de création, le potentiel, au point d'avoir fait dépendre entièrement la création de la contemplation et de négliger que, dans la condition humaine, il n'y a d'abord progrès dans la contemplation, le θεωρεῖν, donc développement de la vie de l'âme, πράττειν, qu'en réponse à des créations.

DANIEL CHRISTOFF.

DISCUSSION

M. J.-CLAUDE PIGUET (Neuchâtel) : M. Christoff a opposé comme irréductibles deux formes du temps : d'une part l'intelligible est *présent* en nous comme un *intemporel* dont la forme d'existence est l'*instant*. Par ailleurs, la visée objective engendre un objet, toujours décalé temporellement comme un « devant être » par rapport à la conscience constituante.

Et je me demande : L'intemporalité de l'intelligible est-elle réductible à une permanence, c'est-à-dire à une *présence* continuée dans le temps ? Ou l'intelligible est-il hors du temps ? Dans ce dernier cas, comment s'accommode-t-il de notre existence incarnée ? D'autre part, le temps qui lie la conscience à son objet est-il un temps propre aux objets eux-mêmes (comme une relation, au sens leibnizien), ou propre à la conscience elle-même (comme un courant de conscience au sens bergsonien, ou quelque « temporalité de projet ») ?

Ce que je ne vois pas bien non plus, c'est si l'intelligible est proposé d'emblée comme une réalité *métaphysique* (avec son corrélat : l'intemporalité) et si le rapport conscience-objet est *phénoménal* (avec son corrélat : la temporalité), ou si la relation « être-phénomène » est inverse. De toute manière, je saisis mal l'articulation du temporel et de l'intemporel, et la coexistence du phénoménal et du métaphysique, l'un impliquant, l'autre niant le temps, au sein de la même personne.

M. CHRISTOFF : 1. L'instant est lui-même temporel, et cela parce qu'il est fait de présent-présent (où se rencontre l'intelligible) et de présent-projet.

2. Il n'y a pas, *pour* la conscience humaine située, d'intelligible hors du temps. L'intelligible est permanence discernée dans le temps, et l'on peut sans doute en situer hors du temps l'existence plénière pour une conscience suprême. L'intelligible ne s'accommode pas ; c'est nous qui nous accommodons. L'intelligible est dans le temps même de l'intuition qui le saisit comme

permanent. Preuve en soit qu'on ne décrit cette intuition que par des moyens liés au temps et qui ressortissent à la création.

3. Le temps qui « lie la conscience à son objet » n'est propre ni aux uns ni à l'autre. C'est cette relation première, et dans laquelle surgit l'intelligible, qui est temporelle. J'ignore si la conscience ou les objets ont un temps séparé, à eux, si l'intemporalité est un caractère métaphysique (Hegel ? Bergson ?), et s'il faut articuler temps et intemporel : nous vivons temporellement l'instant et nos projets dévoilent une présence.

4. L'objet d'une conscience constituante ne peut sans doute être simplement *être*. Il est déjà vecteur et valeur.

5. Il n'y a succession d'instants que du point de vue d'une intelligence impersonnelle, voire du point de vue emprunté à la permanence relative des choses devant lesquelles les instants défileraient, donc d'un point de vue intemporel. Ce point de vue peut être nécessaire à notre intelligence lorsqu'elle essaie de dominer notre situation, mais dominer la situation n'est pas la comprendre. Vus de la situation, les instants ne sont reliés les uns aux autres que dans un instant, d'où naissent l'antérieur et l'ultérieur, et par la valeur que nous appréhendons dans cet instant.

6. On peut sans doute partir d'un « modèle » kantien pour rejoindre ce que j'ai essayé de dire, mais il paraît difficile d'appliquer après coup une « grille » kantienne pour déchiffrer l'effort de montrer la profondeur métaphysique du « phénoménal » qui n'est nullement le « phénomène ».

M. Maurice Gex (Lausanne) : Il convient de distinguer deux espèces de transcendance : celle de l'*altérité* et celle de l'*unicité*. On parle généralement de la dernière, la transcendance divine, et on oublie souvent l'existence de la première, qui joue un rôle philosophique important en ne postulant que des esprits finis.

La transcendance de l'altérité qui pose un « autre » (réalisme) rend compte de la réceptivité et de la passivité attachées à toute contemplation. M. Christoff a d'ailleurs très utilement souligné le rôle d'autrui, mais peut-être l'entendons-nous d'une manière différente.

On pourrait se demander ce qui est premier de la contemplation ou de la « créativité » ou pouvoir de création, si toutefois nous ne sommes pas devant un pseudo-problème. Pour que la contemplation ait une valeur suprême, comme le veut le conférencier, il faudrait que la transcendance de l'unicité fût son unique fondement, alors que la transcendance de l'altérité suffit à l'expliquer.

Contemplation et création nous paraissent comme fonctionnellement solidaires. La contemplation vise une activité spirituelle, non un intemporel. On contemple la manifestation de la créativité de l'autre, qui est imprévue, et qui est distincte par conséquent de la créativité du sujet qui contemple. C'est donc la multiplicité des sujets d'inhérence, ou centres d'activité, qui fait jouer la transcendance de l'altérité, fondement de la contemplation. Quant à la créativité, elle peut se concevoir comme purement spirituelle et n'implique nullement « l'âme tournée vers le corps ».

M. Christoff : Il y a certes *expérience* et de la transcendance de l'altérité (autrui) et de la transcendance de l'unicité (concept, nombre...). Mais une distinction profonde entre deux sortes de transcendance ne me paraît possible que sur la base d'une connaissance surhumaine, d'une Révélation. Toute

autre distinction de ce genre relèverait d'une métaphysique constructive ; il y a, me semble-t-il, un autre aspect du métaphysique sous cette distinction.

Le primat de la contemplation ou de la création pose certes un pseudo-problème. Mais il n'est pas moins certain que, partant de l'expérience, nous vivons d'abord la création et que celle-ci conduit à la contemplation ; que cela puisse conduire à fonder la création sur la contemplation — comme Platon l'a fait d'ailleurs — c'est une autre question que je n'ai ni traitée ni exclue.

Entre les deux transcendances, je ne choisis pas car, si celle de l'unicité est à priori l'unique fondement de la contemplation, elle n'en est pas l'unique objet : l'amour, qui implique contemplation autant que création, est contemplation de l'altérité (comme *agapè* inspirée) autant que de l'unicité (comme *éros*).

Les deux activités sont certainement solidaires, sans que j'ose avouer qu'elles le sont fonctionnellement.

Je ne connais pas de créativité *humaine* qui soit par elle-même et sans lien aucun avec le corps, purement et uniquement spirituelle, même pas celle du mathématicien ; mais, bien au contraire, la *contemplation* vise l'activité spirituelle et il est certain que la créativité, fondamentalement, vise à laisser se dégager la contemplation.

M. Horace R. Bouvier (Genève) : La principale difficulté d'une interprétation adéquate de la contemplation réside, me semble-t-il, dans le fait qu'il n'y a pas juxtaposition en elle « d'un objet déjà présent » et d'une certitude étrangère au corps, ressortissant au domaine de l'Intelligible.

Si la contemplation suppose un objet déjà présent, cet objet tombe sous le coup de notre observation. N'est-ce pas l'observation qui permettra de déterminer avec précision comment se forme l'objet qui est à l'origine de la contemplation ? Qui dira comment l'objet s'isole du reste du monde dont il est partie et comment, par cet isolement, il se purifie de toute attache avec le monde créé ?

Critique, l'observation ne doit-elle pas conduire à un jugement qui prononcera sur la valeur de l'isolement superbe du sujet contemplant et de l'objet qu'il hypostasie se demandant si la vie contemplative est une fin qui ne peut être dépassée. Finalement, il semble qu'il est encore du ressort de l'observation de montrer à quelles exigences de la vie la contemplation paraît le mieux correspondre et de faire voir si l'homme est biologiquement et psychologiquement constitué pour un tel aboutissement. Il semble qu'à cet égard, la méthode phénoménologique présente de réels avantages sur le platonisme que le mouvement embarrasse, parce qu'elle approche une description fonctionnelle de la contemplation plus complète et plus vraie qu'un point de vue philosophique, quoiqu'elle manque encore de rigueur.

M. Christoff : 1. L'opposition « déjà là — projet » me paraît d'expérience plus immédiate que celle de l'âme et de la matière, et utile parce qu'elle recoupe celle-ci.

2. L'observation n'est pas pure, car elle est toujours concertée : elle implique toujours une certaine part de création : projet d'observer, attitude... instruments... détermination, sinon de l'objet, du moins du champ à observer, etc.

3. Je crois possible de reconnaître le « déjà là », statique ou non, comme différent du projet, sans pour cela poser le problème de l'hypostase, du moins

tant qu'il ne s'agit, comme ici, que de montrer des directions divergentes dans l'activité humaine et dans l'« intention ». Je ne pense d'ailleurs pas qu'on puisse choisir ce qui est « déjà là », comme tel ; on ne choisit que dans la création.

4. Grâce à quelques précisions heureuses remises en honneur et approfondies par la phénoménologie, il me paraît possible de conserver de l'œuvre de Platon une signification plus profonde, plus cohérente, peut-être même plus authentique que ne le permettent les interprétations habituelles soit rationalistes soit mystiques.

M. Rudhardt (Genève) : La contemplation, dans l'esprit de M. Christoff, est-elle active ou passive ? Il a parlé de « visée », cela semble indiquer une activité ; mais il dit aussi que l'objet produit dans l'âme la certitude ; cela semble faire de la contemplation une passivité.

A propos de la réminiscence. Pour Platon, c'est le souvenir de l'idée qui est présent dans l'âme, non l'idée elle-même. La contemplation pure, telle qu'elle s'accomplit avant l'incarnation, ouvre l'âme au rayonnement d'idées qui lui sont extérieures, elle établit un rapport d'absolue transcendance.

Vous dites : « Le sujet est actif *d'autre part.* » C'est ce qui m'inquiète. Je voudrais voir l'activité réintroduite dans la contemplation elle-même. Cela diminuerait l'antagonisme qui oppose la contemplation à la création ; cela réduirait la dualité des visées et nous permettrait de mieux comprendre l'unité de l'âme.

La réminiscence est un mythe, sans doute : mais je ne pense pas que ce mythe ait pour fonction seulement de nous suggérer une psychologie de la connaissance ; il faut lui conserver une valeur véritablement métaphysique.

M. Christoff : La contemplation me paraît être ce moment où l'activité créatrice — dont nous n'hésitons pas à nous dire le sujet — fait place à une activité plus profonde, qui est nôtre et que l'on ne peut pourtant dire nôtre seulement puisque nous sommes toujours tournés vers le possible et le devenir, tandis que la contemplation a pour seul objet le réel. Assurément, cette activité suprême est-elle activement recherchée (par la création, qui élargit l'âme) ; mais on ne peut bien dire si la contemplation d'une présence implique un « courant d'activité » dans un sens ou dans l'autre ; à ce « courant d'activité », je préfère la notion de présence réciproque, de laquelle relation sujets et objets ne se distinguent qu'après coup, lorsque la contemplation est reprise, répétée, jouée (imparfaitement sans doute) par la création.

Quant à la dualité des visées, elle me paraît fondamentale pour notre représentation ; elle explique que l'âme est ouverture, conscience, parce qu'elle manifeste que l'âme est tension. Pourquoi la situation actuelle de l'homme ne serait-elle pas objet de métaphysique ?

Quant à la réminiscence, il me semble qu'entre les souvenirs qui en seraient l'objet, le *Deus intimior* de saint Augustin, et les idées innées de Descartes (qui, eux, ne sont point des souvenirs), il y a un point commun : c'est la présence *à* l'âme (et non *dans* l'âme) d'un objet propre, présence précisément imparfaite dans la réminiscence. Si l'on ne pouvait faire ce rapprochement de ce point de vue, on ne comprendrait pas que ce « souvenir » puisse avoir une valeur quelconque ; or, c'est par lui que nous pensons, selon Platon.

M. René Schaerer (Neuchâtel) : Je crois avec M. Christoff — pour me borner à cet aspect de son riche exposé — que la dialectique platonicienne

présente deux caractères complémentaires : une faculté maïeutique d'invention personnelle et une faculté heuristique de découverte objective. D'une part l'orientation de l'enquête vient des réponses du disciple, Socrate ne disposant que d'une arme interrogative ; et la vérité se détache finalement de l'âme individuelle comme un « fruit de vie ». Si la pédagogie de la *République* préfigure à tant d'égards celle de l'*Emile* et suscitera tant d'enthousiasme chez Rousseau, c'est en raison de la part qu'elle fait à la spontanéité créatrice du sujet.

Et pourtant la création n'a de sens que relativement aux valeurs qu'elle découvre. Platon laisse à la rhétorique les douteux triomphes de l'invention pure. Il n'eût certainement pas approuvé la tendance anthropocentrique d'aujourd'hui. Et sur ce point, je lui donne raison. Sans doute était-il bon que la pensée humaine se prît à son propre jeu et devînt consciente de l'infinité de ses ressources inventives. Mais il faut souhaiter que cette même pensée, qui naïvement se croit adulte et que Hegel jugeait achevée, sorte purifiée de cette crise d'originalité juvénile et revienne au sentiment de sa dépendance ontologique et métaphysique.

M. Christoff : Il peut y avoir une vérité profonde dans la conception anthropologique actuelle de la créativité, mais il faut alors accepter que cette créativité « cherche » une contemplation, qui lui répond inégalement. Montrer que l'on peut atteindre à la contemplation à travers cette créativité, telle était mon intention, car je crois difficile que les vérités exprimées par les hommes — par Platon par exemple — se perdent sous leur changement apparent.

M. Pierre Thévenaz (Lausanne) : M. Christoff vient de nous donner un bel exemple de réflexion métaphysique sur un problème important qu'il a cherché à ressaisir — et à résoudre — dans son ampleur la plus vaste. Il a tenté de tenir les deux bouts d'une chaîne qui va de Platon à la phénoménologie de Merleau-Ponty. Il aboutit, semble-t-il, d'une part à une sorte de platonisme phénoménologisé, débarrassé de son aspect ascétique et mystique, où l'intelligible est présent à l'âme et se découvre à elle, d'autre part à une sorte de phénoménologie platonisante. Jusqu'à quel point ce remarquable essai de synthèse peut-il aboutir et ces deux tendances peuvent-elles s'harmoniser ? La difficulté apparaît déjà dans le fait que M. Christoff, dans son exposé, a glissé de la notion aristotélicienne d'*âme* (forme du corps) à la notion phénoménologique de *conscience* de corps. Peut-on vraiment opérer ce passage ? L'emploi de termes à certains égards opposés, âme et conscience, ne répond-il pas à des problèmes et à des exigences bien différentes, voire irréductibles l'un à l'autre ? La conscience des phénoménologues n'est-elle pas incompatible avec l'âme platonicienne ? La présence de l'âme au corps chez Platon a-t-elle quelque chose de commun avec la conscience de corps ou la présence du monde de la perception chez Merleau-Ponty ? En outre, ne faut-il pas reconnaître qu'il y a bien tout de même une mystique et un ascétisme platoniciens, assez étrangers à la méthode de dévoilement phénoménologique ?

Nous ne doutons pas que M. Christoff, en poursuivant sa recherche ne parvienne à répondre à ces questions restées encore ouvertes. C'est dire avec quelle sympathie nous le suivons dans sa démarche.

M. CHRISTOFF : L'ascétisme restera toujours une part de la purification, mais il est lui-même un moment de *création*, pris dans la création ; il vaut plus comme activité typique que par son résultat apparent.

Quant au point essentiel, âme et conscience, il est certain que c'est là toute la difficulté de ce travail : métaphysique et phénoménologie. Pourrait-on dire que l'âme forme du corps est phénoménologiquement mais possède métaphysiquement l'ἕξις de la conscience, laquelle se possède pleinement dans la contemplation ? Il est bien certain d'autre part que la contemplation sera toujours une notion mystique, même lorsque, comme c'est le cas dans l'idéalisme moderne, elle se confond avec la création au lieu de s'opposer à celle-ci. Avec la conscience du corps, M. Merleau-Ponty ne fait, certes, que la phénoménologie du projet, d'une créativité immanente ; j'admets pour ma part que celle-ci n'exclut pas nécessairement la contemplation du réel, mais qu'au contraire elle implique une intuition confuse et conduit à une contemplation distincte.

M. WIDMER (Lausanne) : Me plaçant sur le plan de l'analyse axiologique, je demanderai à M. Christoff quels sont les rapports entre contemplation et création du point de vue des valeurs ? Vous découvrez dans les relations entre le corps et la conscience, entre le moi et autrui, une double visée : celle qui aboutit à la contemplation (conscience de l'objet présent, actuel, donné), celle qui conduit à la création (conscience d'un devoir être, d'un futur, d'une *valeur* à rechercher). Des penseurs, proches de vous par leurs méthodes et leur conception de la philosophie, résolvent différemment cette question : M. Polin critique toute théorie intellectualiste et contemplative des valeurs au nom d'une doctrine volontariste et créationiste ; M. Wahl, en se penchant sur le mystère de la création de l'œuvre d'art, montre comment l'homme accueille les valeurs comme des révélations. L'expérience mystique confirme cette dernière position : le contemplatif en suivant les voies purificative, illuminative et unitive entre en contact si intimement avec certaines valeurs qu'il les exprime ensuite dans une œuvre.

N'y a-t-il donc pas dans la contemplation une appréhension des valeurs, qui résulte non d'une création, mais d'un dépouillement, d'une attente favorable à l'accueil des valeurs ? Si oui, pourquoi alors refusez-vous de « concevoir » l'intelligible sous certaines modalités ? Ce refus ne vous amène-t-il pas à un certain agnosticisme ; vous devez créer sans cesse et sans but pour approcher un « X », un « quelque chose » inaccessible, fuyant et jamais éclairant ? Si vous prenez le contre-pied de ces conséquences, vous admettez alors que la contemplation précède la création comme la source précède le fleuve d'une manière inséparable.

M. CHRISTOFF : Si l'Intelligible est transcendant, il ne me paraît pas concevable de la manière dont il nous permet de concevoir les choses et les faits qui nous entourent, qui sont des projets auxquels la présence de l'intelligible est corrélative. Mais contempler le réel, d'abord dans le fait de la condition humaine, c'est déjà faire accueil à l'Intelligible. L'agnosticisme dont il est question (si c'est là de l'agnosticisme) consisterait donc dans cette opinion, qui est en effet la mienne : que l'éclairé ne peut rendre compte de ce qui l'éclaire mieux que celui-ci ne l'éclaire ! J'éprouve d'ailleurs quelque surprise à entendre qualifier d'agnostique une opinion qui, aux valeurs que l'homme tire toujours

tant soit peu à lui, sauf lorsqu'elles sont révélées (et encore), préfère la personne divine.

Quant aux valeurs, je ne saurais choisir entre deux penseurs dont je ne me sens pas si proche (probablement parce que je le serais des deux à la fois et qu'ils se contredisent) malgré toute mon estime. Les valeurs expriment la coprésence d'une transcendance actuelle et d'un projet ; elles valorisent le projet en y introduisant la transcendance. Mais nous n'appréhendons la valeur, fût-elle contemplée, que par la valeur, à travers le projet et la situation décrite. Certes, les valeurs sont tendues par un réel qu'elles amènent à contempler, mais la question de savoir si, telles que nous les pensons, elles sont *adéquates* au réel qu'elles font contempler, me paraît relever de la décision plus que de la solution. Or, la décision, c'est encore un acte de création et nous sommes toujours dans la même situation. Quant aux valeurs que nous parviendrions ainsi à contempler, on ne saurait dire que nous les exprimons adéquatement et autrement que par un nouvel effort créateur dont il est évident qu'elles fournissent alors l'énergie et le modèle. Mais faire la métaphysique de cette inspiration n'était pas mon propos aujourd'hui et, après Platon, une telle entreprise peut paraître superflue.

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

La Société romande de philosophie a tenu son assemblée générale comme de coutume à Rolle, le dimanche 15 juin 1952. Un peu plus d'une trentaine de membres y furent présents.

Le président central ouvrit la séance du matin en rappelant le souvenir de Georges Mottier, dont il caractérisa la personnalité et retraça l'œuvre. Cet *In memoriam* a déjà été publié dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1952, III, p. 161-166.

On entendit ensuite M. Daniel Christoff (Genève) développer la communication ci-dessus, dont on apprécia la suggestive richesse.

COMMUNICATIONS PRÉSENTÉES A LA SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

d'octobre 1951 à juin 1952

Groupe genevois

11 septembre 1951 : Mort de Georges Mottier, président du Groupe genevois de la Société romande de philosophie. 18 janvier 1952 : Hugo Saini, « Les particules fondamentales en physique ». 15 février 1952 : André Mercier (Berne), « La connaissance du monde par le moyen des sciences exactes ». 22 février 1952 : Paul Rossier, « Expériences et raisonnement en géométrie ». 14 mars