Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 4 (1954)

Heft: 2

Artikel: À la recherche de l'objectivité en philosophie une aventure métaphysique

Autor: Gagnebin, Samuel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380609

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

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

SÉANCE ANNUELLE
7 juin 1953

A LA RECHERCHE DE L'OBJECTIVITÉ EN PHILOSOPHIE UNE AVENTURE MÉTAPHYSIQUE

> L'auteur, en philosophie, ne doit donner son ouvrage que comme une occasion de réflexion et d'exercices philosophiques.
>
> KANT
> Programme du cours
> du 1er semestre 1765-1766.

I. L'OBJECTIVITÉ EN PHYSIQUE

Il n'y a pas si longtemps que le mot « objectif » a pris le sens qu'il a communément encore à notre époque. Pour Descartes, ce mot a une signification presque opposée comme en témoigne cette phrase de la sixième méditation : « Il faut donc nécessairement qu'elle (cette faculté active) soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment. » [1]

Ce langage, sauf quand il est fait allusion aux auteurs anciens, disparaît au XVIIIe siècle. Leibniz, pas plus qu'Euler ou d'Alembert, ne se sert du mot objectif.

L'idée que désigne communément pour nous cet adjectif, on le pense bien, n'est pas étrangère à ces savants. Pour le montrer, rappelons la discussion concernant l'attraction newtonienne dont l'écho est recueilli par Kant.

Les corps s'attirent en raison du produit de leur masse et en raison réciproque du carré de leur distance. Cette proposition établie dans les *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, n'est pas contestée. Mais Léonard Euler, avec les cartésiens dont il est un représentant très émancipé, déclare que « la gravité n'est pas une propriété intrinsèque des corps » [2]. Tandis que le newtonien Jean d'Alembert

[1] *Œuvres et lettres*, Editions de la Pléiade, 1937, p. 216.

[2] *Lettres à une princesse d'Allemagne*, annotée par A. Cournot ; lettre datée du 11 novembre 1760, t. 1, p. 297.

se demande si l'on doit refuser aux physiciens la possibilité de découvrir une propriété nouvelle des corps, ou les accuser d'en faire une qualité occulte.

Le sens que nous donnons au mot objectif est emprunté par Kant à Gottlieb Baumgarten (1714-1762). Mais Kant l'emploie dans deux acceptions différentes. On les a distinguées par les qualificatifs *ontologique* et *critique*. Ce dernier sens peut se rapporter à un jugement empirique et contingent, tel « les corps sont pesants », qui se distingue d'un jugement subjectif en vertu de l'unité transcendantale de l'aperception [1].

C'est à ce sens dit critique que se rapportent les propositions des physiciens [2]. Notre définition de l'objectivité en physique reprendra les termes employés par Euler en disant qu'une proposition est objective quand elle établit une propriété intrinsèque des objets sur lesquels elle porte.

Par exemple, dans son ouvrage sur *Les Atomes* [3], Jean Perrin expose une série de treize méthodes différentes permettant de déterminer le nombre N (Avogadro) des molécules contenues dans une molécule-gramme d'un corps. L'objectivité de cette proposition résulte de la diversité des méthodes utilisées : viscosité des gaz, mouvement brownien, opalescence critique, bleu du ciel, radioactivité, etc. Sans doute, les nombres trouvés par les diverses méthodes ne sont les mêmes qu'à une certaine approximation près. Cependant, la marge d'approximation a pu et pourra être encore réduite. Cela permet d'affirmer que la grandeur mesurée correspond à une propriété intrinsèque des diverses substances chimiques.

Mais il en est tout autrement en physique quantique. Tout d'abord, il est des grandeurs qui ne sont pas simultanément mesurables, de sorte que les méthodes utilisées pour mesurer une grandeur sont spécifiques. De plus, si l'on voulait préciser une mesure, on changerait les conditions de l'expérience et on ne pourrait pas affirmer que la mesure se rapporte au *même* phénomène. Enfin, le résultat des mesures exprime une probabilité qui, d'après M. W. Pauli, ne se laisse pas ramener à des lois naturelles déterministes.

Ici donc, on ne peut pas concevoir l'objet que veut observer le physicien comme *séparé* du système observateur-observé, système qui comporte aussi des éléments théoriques dont on ne peut se débarrasser entièrement. L'idéal de « l'observateur détaché », que ne mettait pas en question le physicien de l'époque classique, n'est plus celui

[1] *Critique de la Raison pure*. Traduction A. Tremesaygues et Pacaud, Paris, Alcan, p. 293-294 et p. 140.

[2] Nous renonçons à l'établir, comme nous l'avions fait dans notre exposé de Rolle, pour abréger celui-ci comme nous en avons été priés.

[3] Paris, Alcan, 1913.

de beaucoup de physiciens actuels. Ces physiciens renoncent donc à l'objectivité telle que nous l'avons définie en nous servant des termes d'Euler et qui comportent la connaissance de propriétés intrinsèques de l'objet. Il y a cependant une intersubjectivité fondée sur l'intégralité des observations.

Le but de ce résumé est d'introduire un bref exposé des idées de W. Heisenberg concernant ce qu'il appelle les théories fermées (« Abgeschlossene Theorie ») [1].

Comme exemple de ces théories fermées, W. Heisenberg cite la mécanique newtonienne. Elle inspirait aux physiciens du XIXe siècle une si grande confiance qu'on pensait avoir atteint l'objectivité quand on avait donné une explication mécanique du phénomène étudié et L. Boltzmann lui-même se plaçait encore à ce point de vue.

La première brèche dans cette assurance a été faite par la théorie électromagnétique de J. C. Maxwell. Pouvait-on donner de la théorie de Maxwell une interprétation purement mécanique ? Pour le tenter, on développa la théorie d'une substance hypothétique, l'éther. Mais les difficultés surgirent ; cela conduisit à la Relativité restreinte d'Einstein en 1905. La plupart des physiciens considérèrent la théorie de Maxwell et la Relativité comme satisfaisantes et la mécanique newtonienne comme une bonne approximation dans le cas où les vitesses étaient petites par rapport à la vitesse de la lumière.

Cependant, empruntant à l'ancienne physique l'idée de champ qui avait déjà assuré le succès de la théorie de la Relativité généralisée, bien des physiciens pensèrent pouvoir interpréter la mécanique ondulatoire de Broglie-Schrödinger dans une théorie des champs qui sauvegarderait notre besoin d'une description objective et causale des phénomènes.

Or, la théorie quantique montre que les concepts classiques ne peuvent plus s'appliquer dans leur signification entière et que cette application est strictement bornée par la relation d'incertitude due à Heisenberg.

D'autre part, et ceci est de toute importance, on ne peut pourtant pas se passer des concepts empruntés à l'ancienne physique. Par exemple, nous ne pouvons remplacer par d'autres concepts qui ne seraient pas limités par la relation d'incertitude, les concepts de trajectoire d'un électron, de densité d'onde matérielle en un certain point de l'espace, de chaleur de dissociation, de couleurs, etc.

Le physicien se trouve donc dans une situation entièrement nouvelle qui exige qu'on fixe la signification des théories fermées de la physique classique puisqu'on ne peut se passer de leur faire des emprunts.

Dialectica, 7/8, 1948, p. 331-336.

D'une part, nous devons considérer les théories de la physique classique comme des théories fermées, achevées, et parfaitement exactes dans le domaine d'application limité où leurs concepts se vérifient. Mais, d'autre part, nous devons reconnaître qu'aucune de leurs propositions se rapportant à l'expérience actuelle n'est entièrement certaine, car nous ne connaissons pas avec précision les limites d'application des concepts qui y entrent.

D'une part, les théories fermées font partie de nos présuppositions dans le domaine de nos recherches et nous nous servons de ses concepts comme d'*a priori*. D'autre part, nous devons considérer ces *a priori* comme n'ayant que des degrés de validité.

En résumé, W. Heisenberg considère les diverses théories physiques élaborées au cours du développement de la science comme une suite de structures mentales acquises et qui s'imposent à nous tout en étant dépassées.

Eh bien, me disais-je, les vues que le physicien s'est ainsi ouvertes sur les théories de la physique classique et qui ne pouvaient l'être avant le développement de la physique quantique, ne doivent-elles pas s'appliquer par le philosophe qui élabore sa philosophie, aux systèmes philosophiques qui l'ont précédée ? N'y a-t-il pas dans cette expérience actuelle du physicien une conception de l'évolution de la pensée humaine en physique applicable à l'évolution de la pensée humaine en philosophie ?

Ces vues nouvelles des physiciens sont dues à l'élaboration qu'ils ont dû faire au cours de ces dernières années du concept de l'objectivité. Nous sommes donc amenés, pour répondre à la question que je viens de poser, à examiner le concept d'objectivité en philosophie.

II. L'OBJECTIVITÉ EN PHILOSOPHIE

Plutôt que d'examiner les diverses manières de définir l'objectivité qui ont été proposées et de les discuter, nous allons tenter de nous faire nous-mêmes une idée de cette objectivité. Chaque philosophe sait, par expérience, qu'une pareille démarche est assez aventureuse et qu'elle entraîne souvent celui qui la tente à définir, peut-être sans le savoir, un point de vue philosophique, ou si vous aimez mieux, une métaphysique particulière. Je crois qu'on ne peut traiter philosophiquement un problème sans assumer ce risque et vous prie donc de considérer mon exposé comme un essai soumis à votre discussion.

Mon but serait de distinguer l'objectivité en philosophie de l'universalité d'une part — car tout ce qui est universel n'est pas philosophique — et, d'autre part, de la correction logique. Ce sont là des conditions nécessaires, mais non suffisantes de l'objectivité.

Il me semble que ce qui provoque la réflexion philosophique, c'est le besoin d'une certitude qui soit assez fondamentale pour guider notre pensée et notre activité tout entière et ferait ainsi l'unité de notre personne morale.

N'est-ce pas affirmer, comme l'ont fait entre autres Aristote et Descartes, en un principe premier, la possibilité d'atteindre une vision purement contemplative de l'être en tant qu'être ? L'affirmation de cette possibilité est impliquée même dans la *Critique de la raison pure*. N'est-ce pas déclarer, avec Spinoza, que la vérité est *norma sui* ? Et n'est-ce pas, en fin de compte, reconnaître que le jugement n'a pas d'autre recours que sa confirmation par un autre jugement, que la vérité ne peut être qu'une qualification du jugement et qu'elle réside dans le contrôle du jugement par lui-même ? Il y a là comme un recours à une évidence, à une évidence qui ne pourra céder que devant une autre évidence corrigeant la première en la complétant. Nous ne pouvons pas remonter au-delà d'une certaine évidence et le sceptique même n'échappe pas à cette loi. Les jugements scientifiques, même les mieux confirmés par leur validité en face de l'expérience la plus précise et la plus exigeante, recourent en fin de compte à une certaine évidence.

Mais quelle est alors la différence entre la démarche du savant et celle du philosophe ? Cette différence semble évidente au philosophe qui ne reconnaît dans les « réalités » découvertes par le savant que des symboles et sa première démarche sera de chercher le concret sous ces symboles.

La connaissance commune et celle du savant sont symboliques : un siège symbolise l'acte de s'asseoir, un événement symbolise la possibilité d'une prévision. C'est le propre du philosophe de voir l'être sous ces symboles. Mais l'être est ici le *concret* que le sens commun ou le savant ne saisissent que par les relations plus ou moins abstraites que l'expérience permet d'établir. Ce concret, on ne le trouve qu'en reliant la chose ou l'événement à la conscience. Il s'agit de replacer tout objet dans son cadre originel où il serait aperçu avant qu'aient fonctionné les abstractions communes qui le dépouillent des multiples significations qu'il revêt dans le tissu de la vie consciente. La réalité d'une chose n'est pas indépendante de la conscience vivante et sensible dans laquelle elle apparaît originellement. Il ne faut rien lui enlever de ce qui se dévoile par ce retour à l'*Erlebnis*. Mais alors, il faudra relier intimement l'objet en question aux réactions qu'il suscite en nous. Cet objet aura pour nous un visage familier ou étrange, il sera indifférent, plaisant ou hostile, il peut nous être cher ou susciter l'ennui et la répulsion, il peut être à protéger ou à rejeter, nous pouvons être liés à lui par des relations sociales ou économiques ; les réactions que nous avons à son égard

sont nuancées par les sentiments profonds qui animent notre existence et nous font vivre. La vie du cœur fait aussi partie du monde de la conscience.

Depuis une conversation que j'ai eue avec M. Gonseth, au cours de la préparation de l'ouvrage de M. H. König, *Der Begriff der Helligkeit* (1947) [1], je donne l'exemple de la notion de couleur. Pour obtenir l'*Eidos* de la couleur, Husserl la range sous les catégories de signification : étendue, qualité d'objet matériel, visible, ayant une tonalité, une intensité, une saturation. Il peut ainsi former une suite de propositions nécessaires. Il ne croit pas utile de se servir des propositions du physicien et ne parle ni de la longueur d'onde des couleurs du spectre, ni de la polarisation qui fait apparaître les couleurs complémentaires. Ce ne sont pas là des catégories de signification.

Au contraire, M. Gonseth et moi, pour dégager l'idée de couleur dans toute sa richesse, nous rappelions ce qu'en sait le physicien, les travaux de Newton, ceux de Goethe, ceux de Helmholtz, la théorie mathématique des couleurs, les mesures de leurs intensités lumineuses, fort délicates comme l'a montré le livre de M. König, les observations qui se rattachent à la psychologie de la forme. Mais nous disions aussi qu'il faudrait interroger le peintre, le poète, un amoureux de la couleur tel le géologue zurichois Albert Heim ; il faudrait aussi avoir l'avis d'un daltonien, d'un aveugle-né. Quand nous aurions rassemblé tous ces documents, nous ferions nous-mêmes un examen de leur ensemble en y ajoutant nos propres réflexions et Gonseth concluait : « Voilà ce que c'est que la couleur. »

Le philosophe découvre donc sous les symboles de la connaissance commune et du savant l'unité de la conscience, non pas comme un principe transcendantal, mais comme un fait qui sera ensuite étudié et dont les conditions physiologiques et psychologiques pourront être précisées, mais qui apparaît ici comme premier et inanalysable. Le monde ainsi ramené à l'unité de la conscience est ce que j'appellerai le « monde non séparé ». Ce serait là une première révélation de l'être.

Mais ce monde nous est-il vraiment et simplement donné ? En d'autres termes, pouvons-nous nous élever à la pure contemplation qui nous ferait apparaître ce monde dans sa pleine et entière évidence ?

Si primitif que soit le fait de l'apparition à la conscience du monde non séparé, ce monde ne nous apparaît pas comme simple. Il garde une multitude d'attaches avec les symboles du sens commun et du savant dont il a fait son point de départ lointain. Chaque fois que nous voulons en préciser le contour, nous voici engagés dans des jugements. Peut-être seront-ce d'abord des jugements très primitifs

[1] Edition du Griffon, Neuchâtel.

qui se sont formés lentement au cours de notre premier âge et qui se précisent, fort longtemps après, comme en suivant un chemin déjà tracé, mais que nous reconnaissons à peine et qui nous semblent donnés avec le monde non séparé lui-même.

Le chemin dont nous venons de parler et que le philosophe suit peut-être sans s'en douter, a une pente qui communique à la réflexion, cherchant une certitude fondamentale, un mouvement qui va en orienter tout le cours. Cela explique, à mes yeux, la diversité des philosophies.

Ici, je remarque m'être déjà aventuré dans une philosophie particulière et ne pense pas que j'aurais pu l'éviter. C'est sans doute en objectivant d'une certaine manière le monde non séparé dont j'ai parlé plus haut. Vais-je continuer le mouvement ? Avant cela, la remarque que je viens de faire m'amène à reconnaître que le concret que nous retrouvons dans l'unité de la conscience est déjà le produit d'une objectivation. Que nous le voulions ou non, nous lui donnons une structure, nous le distinguons de ce qui n'est pas lui, nous l'isolons dans son évidence même, nous l'idéalisons et ainsi l'universalisons. N'est-ce pas là en faire, en quelque mesure, un symbole et ne nous retrouvons-nous pas dans le domaine du sens commun et du savant auquel nous prétendons échapper ?

Même si cette constatation était justifiée, me fera-t-on observer, le détour par l'unité de la conscience n'aurait pas été inutile. Il nous a mis en garde contre le réalisme du savant. Je ferais alors remarquer que ce réalisme est principalement méthodologique. Il répond à un besoin de cohérence et de clarté et il prend pour modèle l'astronomie qu'on suppose (en réalisant son objet) hors d'atteinte de notre action et répondant ainsi à l'idéal de « l'observateur détaché ». Mais surtout que le philosophe ne peut éviter tout réalisme. N'en est-ce pas un que de parler de la conscience, ou de constantes logiques, ou de l'autonomie de l'esprit, ou de la pensée ? Ne sont-ce pas là autant de structures semblables à celle que considère le savant ?

En vérité, toute pensée est en quelque sorte une objectivation. Toute pensée active est réaliste en ce sens que c'est vers un objet de pensée que la pensée est tendue. Elle tient cet objet pour indépendant d'elle, des divers points de vue auxquels elle se place pour le considérer, des questions qu'elle se pose à son sujet, du parti qu'elle prend pour résoudre ces questions. C'est là une attitude si spontanée, si immédiate, si primitive, que la pensée est inconsciente d'elle-même durant son activité. Je ne sais comment décrire cet état où l'on tend entièrement à l'objectivité. On oublie alors et ses craintes et ses espoirs. On s'identifie en quelque sorte avec ce que l'on observe, ce que l'on expérimente, ce que l'on calcule, ou ce que l'on cherche à comprendre ; et on s'abandonne soi-même, on se laisse en route,

comme une chose qu'on a jugée inutile de prendre avec soi, comme un impedimentum. Cet état est à la fois actif au plus haut point et détendu. Toutes les passions sont abolies, sauf celle de comprendre. Mais celle-là est à la fois humilité et volonté, oubli de soi et attention, détente et activité, amour et grâce.

Ces considérations me suggèrent deux remarques qui doivent préciser mon attitude et m'engager plus avant dans le chemin qui s'est offert à moi.

Première remarque :

Il y a une objectivité pour le philosophe, et c'est une objectivité concernant l'être. Elle doit se définir comme une contemplation pure de l'être.

Seulement, cette contemplation pure n'est qu'une limite au sens où le mathématicien entend ce terme, c'est-à-dire au sens d'une « valeur » dont on peut s'approcher indéfiniment, mais qu'on ne peut atteindre absolument.

Ce que nous gardons de notre effort vers la contemplation, ce sont toujours des vues de « structures » plus ou moins nettement définies et donc particulières. Si c'est le cas, il ne pourra pas y avoir de hiatus entre ces structures et celles que découvre le savant, et l'on pourrait dire que, dès ses premières démarches, le philosophe quitte en quelque sorte le monde de l'être qu'il voulait atteindre, pour entrer dans le monde du réel, qui est aussi celui du savant. Cette absence de solution de continuité entre les structures très générales que découvre le philosophe et celles dont s'occupe le savant, est manifeste dans une quantité de cas historiques. En opposant à la pensée inétendue la matière étendue et dont l'étendue est l'essence, Descartes a imprimé à la science une conception purement mécanique qui aboutit à l'homme-machine. En faisant au contraire de l'espace une relation d'ordre, Leibniz a dû chercher la réalité des choses non dans la quantité de mouvements, qui est à son avis une quantité géométrique, mais dans la force vive qui échappe à la géométrie, et il inaugura ainsi une querelle qui ne se termine que dans la *Dynamique* de d'Alembert, puis dans la *Mécanique analytique* de Lagrange.

Auguste Comte, après Kant, circonscrivait le domaine de la certitude aux faits positifs et aux lois dites naturelles et croyait ainsi purger la science de toute métaphysique. L'opposition du savant à la métaphysique est en partie la conséquence de ce point de vue, alors que le progrès actuel de la physique montre assez que la physique classique est fondée sur des notions tenues pour des données adéquates à l'expérience et qu'il faut soumettre à la critique. Il y avait donc une métaphysique cachée dans les faits positifs et dans les lois natu-

relles. Edmund Husserl, en voulant élever la logique hors des atteintes de la psychologie, a fait de certains concepts scientifiques des sortes de données irréductibles, les *Eidê*, où règne une nécessité à laquelle l'induction ne peut faire accéder. C'est toute une conception de la science qui découle de ce point de vue ; nous y avons fait allusion à propos de l'exemple de la couleur. Dans *L'évolution créatrice*, Bergson a donné une signification aux directions du développement de l'animalité et pénètre dans le domaine de la biologie.

Bien que ces conséquences scientifiques de diverses philosophies n'aient pas toujours été heureuses, je ne puis que me réjouir de les constater et, loin de souhaiter que le philosophe et le savant se retirent dans la culture de la spécificité de leurs disciplines, j'appelle de mes vœux un esprit, tel celui de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Comte, de Bergson ou de Husserl, dominant à la fois les profondes difficultés actuelles du savant et celles du philosophe. Il me semble que tout philosophe devrait être sensible au fait que les conséquences de sa doctrine pourraient être assez poussées pour être mises à l'épreuve de l'expérience scientifique. Les contradictions qui pourraient en résulter ne sont pas à craindre. Celles-ci ne sont-elles pas une preuve que la pensée n'est pas arbitraire, qu'elle touche à de l'être et que les structures que nous concevons ne sont pas simplement l'œuvre de notre esprit, mais qu'elles sont encore une découverte et une révélation de l'être ? Le discernement a sa raison profonde dans l'être.

Mais il y a plus, ces contradictions rencontrées exigent une refonte de la structure que nos esprits ont élaborée en vue de l'être. On ne sait pas jusqu'où cette refonte devra remonter. Qui pourrait le décréter d'avance ? L'exigence de cette refonte entre les dernières structures, les plus infimes réalités et les premières structures qu'a découvertes la réflexion philosophique, maintient la vie et le mouvement à travers l'édifice de la culture humaine. C'est grâce à ce mouvement que l'unité de la culture est sauvegardée.

Une séparation consentie entre science et philosophie, un isolement de celle-ci dans une spécificité trop bien définie, compromettrait l'unité de cette culture et, de plus, cette séparation serait toujours arbitrairement placée. Les hommes qui, au contraire, cherchent à entretenir ce mouvement et mettent ainsi en question l'ensemble de la structure, semblent ébranler celle-ci, mais en réalité ils y entretiennent l'unité d'un organisme vivant, la vie de l'ensemble de la pensée qui ne peut épuiser l'être.

Je voudrais achever cette première remarque par la phrase qui conclut *La mécanique* d'Ernst Mach [1], et qui m'a souvent invité à la

[1] Hermann, Paris, 1904, p. 492.

méditation : « Dans la conception de l'univers, que l'humanité se construit, on ne peut, pour longtemps encore, reconnaître que les traits les plus caractéristiques des conceptions des hommes les plus illustres. L'individu ne peut faire autre chose que marquer fortement les traits de la conception qui est la sienne. » La science n'est impersonnelle qu'à un regard superficiel.

Seconde remarque :

Nous avons constaté que dans la contemplation, c'est vers l'objet de la pensée que celle-ci est exclusivement orientée et que le sujet qui pense est en dehors de son champ de vision.

Mais comment le moi, le sujet qui porte le jugement, peut-il alors s'affirmer comme tel ? Cela ne se peut que par l'expérience qu'il prend d'autres sujets qui jugent différemment de lui ou qui confirment son jugement. Il reconnaît l'existence de ces divers sujets dès sa première réflexion. Ce qu'il constate donc, c'est bien plus le « toi » que le « moi », le « tu » que l'« ego ». Je pense que l'évidence du « toi » est bien plus primitive que l'évidence du « moi » comme sujet qui porte le jugement. Celui-ci ne se découvre à la pensée que par une sorte d'effet catoptrique. Constatant que ses propres jugements peuvent se confirmer ou s'opposer entre eux, comme ceux des autres peuvent confirmer les siens ou s'y opposer, il s'attribue un pouvoir de jugement, un discernement. Il passe ainsi du « toi » qui juge au « moi » qui porte le jugement. On ne sort pas ainsi de la vie consciente pour juger de toute la conscience. Le moi n'est qu'une partie de la conscience. La réflexion pénétrante de Husserl me semble du reste avoir fait un pas dans cette même direction, en douant les autres sujets pensants d'une existence plus certaine que celle de tout autre objet.

La réflexion philosophique continue cependant ces premières structurations et en accentue la portée d'une façon tout à fait remarquable, ce que faisant, elle soulève un problème éternel. En effet, si c'est le sujet qui juge, pense et réfléchit, il ne peut être déterminé dans ses actes, car sans autonomie de la pensée, il ne saurait y avoir de vérité. Le jugement vrai et le jugement faux sont des faits psychologiques équivalents dans la mesure où ils sont les produits des lois psychologiques et physiologiques. Si l'esprit ne peut obéir d'une manière autonome à des règles, à des normes, qui ne peuvent être confondues avec des lois naturelles puisqu'elles peuvent être enfreintes, le jugement ne peut être marqué de la valeur vrai ou faux. C'est donc par une reconnaissance de la valeur vrai ou faux que nous attribuons au sujet qui juge une autonomie.

Celle-ci est automatiquement attribuée aux autres sujets puisque la connaissance du sujet par lui-même est dérivée de la connaissance des autres sujets. Cette dernière constatation ne compromet-elle pas

l'unité et l'universalité de la conscience ? L'existence du monde non séparé, comme nous l'avons nommé, n'est-elle pas contradictoire avec celle d'une pluralité de sujets jugeants, irréductibles les uns aux autres puisque autonomes. C'est le célèbre problème de la communication des substances si fortement mis en lumière par Leibniz.

Ici, l'exemple des physiciens contemporains m'est utile. Si une structure comme en comporte la notion d'objet est jugée non absolument adéquate à ce que nous pouvons observer sur les particules atomiques et bien que nous ne puissions faire abstraction de cette notion, nous pouvons aussi considérer nos notions de sujet, d'esprit, de vivant, d'autonome, comme des idéalisations non absolument adéquates, mais dont nous ne pouvons nous passer.

Sur cette voie, nous pouvons invoquer, dans une large mesure, l'expérience que nous faisons en communiquant effectivement les uns avec les autres. Le monde non séparé nous est commun dans la mesure où nous nous comprenons, non au sens intellectuel seulement, mais au sens affectif aussi. J'ai tiré un profit personnel des observations faites par la méthode psycho-linguistique (signifique) [1] qui considère le fait concret de la langue comme un ensemble d'actes de communication où l'on peut constater des régularités et avec des contenus indicatifs, émotifs ou même parfois purement formels. Il existe donc une intersubjectivité concrète et cette entente est un des fondements de l'intelligibilité. Nous devons à Socrate et à Platon d'en avoir reconnu l'importance en philosophie.

Ainsi, je me représenterais l'être comme donné primitivement dans le monde non séparé de la conscience et comportant une profondeur que nous pénétrons en reconnaissant des structures allant de structures très générales et englobantes comme la conscience, les « toi » ou le « moi », les vivants, les corps, les actes, les idées, jusqu'à des structures très fines comme les particules atomiques. Ces structures forment des séries plus ou moins coordonnées et dépendant plus ou moins les unes des autres ; notre notion d'objectivité, comme acte dirigé de la pensée, fait partie de ces structures et elle est une des idées directrices dans ce monde commun à tous les esprits humains. Elle a son origine profonde dans la notion primitive du « toi ».

Mais aucune de ces structures n'est absolument adéquate à l'être. Elles sont des idéalisations jamais rigoureusement appliquables à l'objet de la pensée, car pour cela, elles ne devraient s'appliquer qu'à lui. Nous devons les retoucher au fur et à mesure du développement de notre recherche et nous ne savons jamais jusqu'où la refonte de nos notions devra s'étendre. Cette menace de refonte est à la fois un

[1] Voir par exemple : GERRIT MANNOURY, *Les Fondements psycho-linguistiques des mathématiques*. Editions du Griffon, Neuchâtel, 1947.

avertissement nous engageant à garder une attitude critique, à laisser toujours ouverte notre certitude même la plus fondamentale et, d'autre part, une preuve de la cohérence relative et de l'efficacité de notre pensée. Nous sommes et restons *in via*.

III. Les limites de l'objectivité en philosophie

Nous avons défini l'objectivité en philosophie comme une contemplation de l'être, et je viens de confesser ce qui résulte pour moi d'un effort vers cette contemplation. Chaque philosophe qui prendra connaissance de ce résultat mesurera sans doute les limites de mon esprit philosophique. En marquant ces limites, chaque philosophe pensera en appeler à l'objectivité philosophique. Comme je pense que la contemplation pure est une limite inatteignable, je suis tout prêt à reconnaître ces limites, mais je pense aussi que chaque philosophe a ses limites. Cependant, ces limites ne doivent pas nous empêcher de considérer la part de vérité qu'il y a dans chaque philosophie et je n'en excepterais aucune. En particulier, je dois dire que la lecture de l'*Histoire du matérialisme*, de Friederich Albert Lange [1], m'a prédisposé à donner une grande importance à la tendance au réalisme et à en comprendre la signification. C'est une manière de tendre à l'objectivité telle qu'elle oriente la physique classique.

Mais comment comprendre cette objectivité de chaque philosophie ? Certains philosophes se considèrent parfois comme les représentants de *la philosophie*. Ils en assument en quelque sorte la responsabilité devant les savants ou les théologiens qui la mettent en question. Ils s'en font les serviteurs et semblent parler en son nom.

La philosophie représente donc à leurs yeux cette discipline humaine à laquelle ils se soumettent dans leurs recherches. Mais, si on les presse un peu, ils reconnaissent que les philosophies diverses ne sont que des manières particulières d'exprimer *la* philosophie et que celle-ci, pour réelle et impérieuse qu'elle soit, n'est intégralement représentée par aucune des philosophies existant actuellement ou dans le passé.

Dans le mouvement qu'a suivi ma méditation, j'en arrivais à penser que *la* philosophie correspondrait à la contemplation pure. On m'objectera que j'ai considéré cette contemplation pure comme une limite inatteignable et que ces philosophes considèrent au contraire la philosophie comme une réalité exigeante. Mais précisément, j'ai montré que, bien que nos notions soient toutes des idéalisations, elles font partie, ou ne peuvent se distinguer avec précision, de l'être

[1] Baedeker, Iserlohn, 3e éd., 1876 et 1877.

qu'elles recouvrent et que nous ne connaissons l'être qu'à travers elles. Nous ne voyons jamais le réel qu'à la poursuite d'un idéal qui se spécifie. Bien que je considère la philosophie comme une limite inatteignable, elle peut jouer le rôle d'une idée directrice. Je disais, d'une façon un peu sommaire, pour marquer une direction de pensée, que *la* philosophie est aux philosophies ce que les propriétés intrinsèques des corps sont à certaines théories physiques (celles de Planck ou d'Einstein). Je veux dire par là qu'aucune philosophie, si récente et satisfaisante soit-elle, ne pourra représenter à nos yeux *la* philosophie et que cependant la poursuite de *la* philosophie serait dans la nature même de l'effort du philosophe.

Et c'est ici que je placerais une vue analogue à celle que présentait l'article de M. W. Heisenberg : Par la pente de son esprit, chaque philosophe limite assez précisément un certain domaine de l'être dans lequel ses idées fondamentales sont appliquables. Les notions qui sont ainsi introduites dans la trame de sa philosophie doivent être cohérentes entre elles. Il va donc tenter une construction logique qui sera sa théorie de l'être. Il ne réussit pas toujours à rendre toutes les notions qu'il utilise à la fois précises et cohérentes, mais il y a *un certain point de vue d'où ces contradictions ne lui sont pas apparues.* C'est, je pense, ce point de vue qui est important pour apprécier l'objectivité de cette philosophie. *De ce point de vue, un domaine de l'être devient intelligible.* Ceci est plus important que le point de départ du philosophe, mais ce point de départ détermine sans doute le domaine de l'être envisagé.

Pour quitter ces généralités, prenons l'exemple de Spinoza. Il y a dans le *Court traité* deux passages qui paraissent indiquer ses premières démarches philosophiques. Elles remontent à l'époque où Spinoza avait environ vingt ans. On y trouve déjà ces affirmations : Un être unique, éternel, infini, existe par lui-même avec des attributs infinis, dont l'étendue infinie et la pensée, et il est cause immanente, non transitive, ne produisant rien en dehors d'elle-même. Quant aux modes, dont l'existence requiert d'autres modifications particulières pour les produire, il suffit qu'il y ait dans la Nature un certain corps tel que l'idée en étant posée, Dieu se révèle immédiatement. « Et aussi longtemps, ajoute-t-il pour terminer, que nous n'avons pas de Dieu une idée d'une clarté telle et nous unissant à lui d'une façon telle, qu'elle rende impossible que nous aimions quelque chose en dehors de lui, nous ne pouvons pas dire que nous soyons en vérité unis à Dieu et dépendions de lui immédiatement. »

Cette dernière proposition correspond au début de *La Réforme de l'Entendement* où Spinoza indique le but de sa philosophie : « L'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles ; je voyais qu'aucune des

choses, qui étaient pour moi cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est à proportion du mouvement qu'elle excite dans l'âme : je résolus enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine. »[1]

Or, si maintenant nous examinons les notions fondamentales qui forment les pierres de cet édifice incroyablement complexe qu'est l'*Ethique*, on voit qu'elles sont presque toutes empruntées à la Scolastique : essentia, existentia, realitas formalis, objectiva, et l'on y trouve aussi bien l'influence de Maïmonide, Gersonide, Chasdaï Crescas, que d'Aristote, Plotin, saint Thomas, Giordano Bruno, et surtout Descartes. C'est si vrai qu'une analyse serrée peut distinguer dans l'*Ethique* plusieurs points de vue différents et même contradictoires.

Cependant, comme le montre Victor Delbos [2], et plus précisément encore Albert Rivaud [3], l'unité apparaît si l'on se laisse guider par l'idée de loi qui participe à la fois de l'éternité et du mouvement, de l'unité de la substance et de la variété des essences, et qui est la loi de la vie immanente dans les êtres. Spinoza a senti plus clairement qu'aucun autre philosophe la complexité et la variété infinies de la vie et c'est cette image de la vie universelle partout présente dans son œuvre qui donne aux mots scolastiques la plénitude et la profondeur de leur signification.

N'est-ce pas une obligation pour tout philosophe de mesurer sa propre pensée avec celle que représente un tel effort vers l'intelligibilité ? Et n'en est-ce pas une encore que de mesurer sa pensée à celle d'un Parménide, d'un Platon, d'un Aristote, d'un saint Thomas, d'un Descartes, d'un Leibniz ou d'un Kant ? Mais qu'est-ce à dire si ce n'est que les grands systèmes élaborés dans le passé sont aux yeux de tout philosophe une base d'objectivité et que sa propre pensée, pour autonome qu'elle soit, tient une part importante de son objectivité de celle de ces grands systèmes.

Il est clair que cette objectivité est limitée et relative à la pensée humaine et qu'elle pourrait, à ce titre, être désignée sous le terme d'intersubjectivité. Lorsqu'on veut fixer les limites de l'objectivité d'un système philosophique, on s'aperçoit qu'on ne peut le faire que

[1] *Œuvres*, traduites par Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1904, I, p. 61-62, p. 69 ; p. 224.

[2] *Le Spinozisme*, Revue des cours et conférences, Paris, 1916, 2e éd., Vrin, 1926.

[3] *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, Paris, 1905. En particulier p. 201-202.

d'un certain point de vue qui est le vôtre. Cet effort n'en est pas moins utile et précisément pour tenter de reconnaître les limites de l'objectivité du point de vue d'où l'on juge. C'est ainsi que chaque philosophe se forme l'idée d'une *philosophia perennis* ; ceci dans l'intention d'élargir la portée de sa propre doctrine.

On voit bien ce qu'il faut entendre par l'objectivité en philosophie. Elle correspond à un effort de la pensée vers *la* philosophie, c'est-à-dire vers une discipline idéale qui rendrait intelligible une contemplation de l'être. *L'effort vers l'objectivité philosophique serait un effort vers l'intelligibilité en même temps que vers l'intégralité.*

Ne nous voici pas bien près de cette conception de W. Heisenberg à l'égard des théories classiques de la physique ? Comme les sciences achevées dont parle Heisenberg ont, pour le savant actuel, une objectivité limitée, les philosophies antérieures à la nôtre en ont également une limitée pour nous. Aucune d'elles ne peut prétendre être *la* philosophie et la *philosophia perennis* ne peut être entièrement définie, pas plus que le physicien ne peut prétendre atteindre les propriétés intrinsèques des objets de son étude. Le recul que prend le savant actuel à l'égard de la science d'autrefois permet des vues d'ensemble sur les sciences fermées. Il permet de les classer en groupes étendus. Ainsi, le recul du philosophe actuel permet de constater les grands courants philosophiques qui nous ont précédés comme la philosophie post-kantienne et les positivismes, comme le courant Leibniz-Wolf-Baumgarten, ou encore le cartésianisme. Il semble qu'il y a bien là quelque chose comme une dialectique que Gonseth met en évidence dans le mouvement de la pensée scientifique, à propos du problème de l'objectivité lorsque l'observateur et l'observé ne sont plus séparés, pas plus que ne sont séparées les diverses philosophies de la *philosophia perennis*.

Il y a une unité fondamentale entre les philosophies et qui, à mon avis, est issue de ce monde non séparé de la conscience. Mais il y a toute la structure que nous construisons et que nous découvrons tout à la fois et celle-ci reste dans son ensemble en question. La rigidité de cette structure compromettrait le progrès de la recherche et c'est là qu'apparaît le role fondamental de la sagesse.

C'est dans le particulier et le singulier que se trouve l'universel et nous ne le dégageons jamais à l'état pur. L'œuvre est toujours à reprendre. C'est dans l'actuel, toujours plus ou moins contradictoire, que se trouve l'Eternel dont nous n'avons que le sens et non la possession.

N'est-ce pas le secret de la fécondité de la religion chrétienne d'avoir particularisé, d'avoir singularisé Dieu dans le Christ, d'avoir reconnu l'action de la grâce dans l'actuel et d'avoir établi le rite de la communion à la fois matérielle et spirituelle ? Ne pourrions-nous pas entendre cet enseignement ?

SAMUEL GAGNEBIN.

DISCUSSION

René Schaerer : Combien j'applaudis — entre autres raisons de le faire — à la belle conclusion de M. Gagnebin qui intègre à la *philosophia perennis* les grands systèmes du passé, comme autant d'acquisitions valables aujourd'hui et demain dans les limites de leur horizon particulier. Descartes, Kant, Bergson, Husserl affirmaient avoir trouvé la vérité définitive : on rit parfois de cette prétention, au nom d'un relativisme distingué. Ces sages étaient dans le vrai. Leur tort eût été de croire, comme Hegel, leur découverte totale. Mais définitive, elle l'est.

Un malaise subsiste toutefois en mon esprit : il me semble avoir entendu ce matin deux conférenciers successifs. Le premier fonde l'accord intersubjectif des esprits sur la perception commune du vrai et ne serait pas loin de dire, avec Descartes, que toutes les chances sont du côté de l'homme qui réfléchit seul dans une chambre. Le second, tenant l'existence d'autrui pour essentielle et première, jugeant l'existence du *toi* plus primitive que celle du *moi*, multiplie, au contraire, les points d'ancrage et paraît considérer l'information collective comme un critère. Que le *toi* soit inséparable du *moi*, c'est certain. Qu'il soit premier, c'est possible. Mais quel rôle joue-t-il dans la quête d'une évidence objective ? Une précision à cet égard serait la bienvenue.

Samuel Gagnebin : M. Schaerer sait mieux que personne que le texte même des œuvres de Platon n'est pas définitivement établi, qu'à partir de ce texte, il faut une interprétation que chaque génération renouvelle ; enfin Platon lui-même a évolué et jusqu'à la fin il n'a pas considéré sa pensée comme « définitive ». Ainsi, parler de définitif est toujours dangereux et je n'ai, pour ma part, pas employé ce mot. Cette remarque faite, je remercie M. Schaerer de l'assentiment qu'il me donne.

Mon essai d'établir une *analogie* m'obligeait, devant des philosophes, à exposer les deux termes de la comparaison. Mais je crois avoir montré que, sans qu'on puisse toujours voir un lien concret entre les doctrines philosophiques et les théories scientifiques qui sont généralement présentées comme tout à fait indépendantes de présuppositions philosophiques, on peut dire qu'il n'y a pas de solution de continuité. On trouve en effet des implications métaphysiques à la base des sciences qui ne sont souvent rendues apparentes que par le développement ultérieur de la science. D'autre part, tout historien de la philosophie sait bien qu'un système comprend des vues sur les sciences qui peuvent influencer les recherches d'un savant. La philosophie de Leibniz, par exemple, est tout orientée de ce côté [1]. Quant au rôle du *toi* dans la quête d'une évidence objective, il me semble clair. Dans son poêle, Descartes apportait une réflexion approfondie sur la culture de son époque, les découvertes — telle celle de Copernic —, les préoccupations de ses contemporains qu'il n'avait rien négligé pour connaître. Même si un savant ou un philosophe fait table rase pour envisager un problème nouveau, les résultats inconnus de ses contemporains doivent être traduits dans la langue que ceux-ci peuvent entendre et le domaine de sa réflexion touche à des domaines déjà connus, de sorte

[1] Voir sur ce point l'exposé que j'ai fait à propos du troisième centenaire de Leibniz, *Dialectica*, 1, p. 77-97.

qu'en pratique le *toi* conditionne encore le *moi* et le précède. Tout cela est commun au philosophe et au savant. Je pense d'une part à Spinoza et, d'autre part, à Evariste Galois, mort à vingt ans et sept mois, créateur de la théorie des groupes appliqués à la théorie des équations algébriques, et qui avait voué une intense méditation aux travaux de Lagrange et d'Abel sur cette dernière théorie. On retrouve la personnalité humaine en sciences *autant* qu'en philosophie.

MAURICE GEX : C'est le problème de l'articulation entre le domaine scientifique et celui de la philosohpie qui m'intéresse particulièrement dans votre bel exposé. Il s'agit en philosophie, dites-vous, de replacer l'objet dans la conscience et de saisir un monde concret, non séparé. Quelles sont alors les bases métaphysiques qui permettent d'affirmer l'unité de la conscience comme fondement de ce monde non séparé, car l'expérience spontanée comme l'expérience scientifique nous livre une pluralité de consciences, et, si chacune d'elles possède sa propre unité, cela fait plusieurs unités. Faites-vous appel à la notion d'un esprit universel pour unifier les consciences entre elles ?

SAMUEL GAGNEBIN : La raison de ma conception est qu'il ne me paraît pas incohérent de parler de la conscience de l'être sous cette forme primitive d'*évidence de l'être* et qu'il me paraît déjà difficile de distinguer la pensée de l'être sans se demander ce qu'est alors la pensée, si elle n'est pas de l'être.

Peut-être l'unité de la conscience n'est-elle qu'une abstraction. Cependant, chaque fois que nous recourons à elle, elle nous apparaît comme la même conscience et c'est ce qui fait la base de l'unité que nous lui conférons. Cette unité n'est pas absolue. La conscience elle-même n'est pas absolue puisqu'elle est relative à l'être qui, à travers la conscience, nous apparaît comme l'être non séparé.

Je pense que, même si la contingence de la conscience est ainsi reconnue comme possible, nous avons des raisons de prendre la conscience pour point de départ de la réflexion. Sinon on ne sait comment concevoir l'existence de la conscience : rien ne peut qu'elle-même nous en donner l'idée. Nous ne pouvons la supprimer que par l'imagination et notre représentation d'un monde avant l'apparition de la conscience a sans doute une base solide dans les représentations du savant, comme les stèles que nous déchiffrons sont les témoins d'un âge où l'homme existait déjà ; mais ces reconstructions sont encore empruntées au contenu de la conscience et c'est ce que j'ai appelé des structures pour montrer qu'elles sont à la fois conçues par nous et tenues pour partiellement indépendantes de nous.

On renverse, me semble-t-il, la marche de la réflexion philosophique lorsqu'on part des structures (de l'esprit, par exemple) pour chercher à concevoir la conscience. Celle-ci est bien aussi une structure aux yeux du philosophe, mais elle tient encore si essentiellement à de l'être que nous ne pouvons en faire une reconstruction logique et qu'elle est au contraire la base de toutes nos constructions. Enfin, la conscience constitue le domaine commun à tous les esprits pour autant que nous nous entendons. C'est le domaine de l'intelligibilité. Le construit et l'être sont en quelque sorte « congénitaux » pour nous, car nous ne pouvons ni les séparer, ni les tenir pour une traduction exacte l'un de l'autre. C'est pourquoi la contingence de la conscience est possible. C'est aussi pourquoi nous sommes et resterons *in via*.

JEAN-CLAUDE PIGUET : Vous distinguez l'objectivité scientifique, dont vous avez retenu trois *théories*, révisibles, relatives, et l'*objectivité* philosophique,

« norma sui », définie comme une flèche vers le donné, une direction vers l'objet.

Quel est donc le rapport entre l'objectivité et les théories qui l'expriment ? Rapport d'expression symbolique ? Rapport d'approximation croissante, en asymptote ? Rapport de participation platonicienne ?

La réponse à cette question me paraît devoir trancher avec précision le problème des rapports entre science et philosophie, plus précisément entre la philosophie de la science (méthodologie) et la philosophie du jugement.

SAMUEL GAGNEBIN : La conception des sciences et des philosophies que j'ai esquissée refuse de donner un sens précis à la question de M. Piguet, si je la comprends bien. La relation des sciences à leur objectivité et des diverses philosophies à l'objectivité philosophique serait définissable, si ces objectivités étaient entièrement atteignables. Si l'expérience prolongée de la science nous oblige à une révision de nos concepts, comme c'est le cas maintenant, pouvons-nous concevoir une limite où les sciences nous livreraient une analyse jugée parfaitement suffisante des choses ? Du point de vue des physiciens dont je me suis inspiré, cette limite est hors de notre portée et c'est ce renoncement qui a dicté à Gonseth son *Idonéisme*. Nous faisons partie de la durée et ne pouvons en sortir. J. Lagneau disait : « Nous ne pouvons comprendre que notre destinée soit de marcher toujours, et que l'éternelle impuissance d'atteindre les bornes de notre puissance soit la marque de notre grandeur, non de notre misère. »[1] Il faudrait citer tout le passage.

A propos de cette durée dont il faisait un absolu, Bergson avoue dans *La pensée et le mouvant*[2] que « l'expérience intérieure ne trouvera nulle part un langage strictement approprié. Force lui sera bien de revenir au concept, en lui adjoignant tout au plus l'image. » Tout philosophe se trouvera devant la même difficulté, il devra *assouplir, élargir* le concept et ne parviendra jamais à un concept strictement adéquat. Comment préjuger dès lors du rapport des philosophies à ce que j'ai appelé *la* philosophie ?

Quant à la philosophie du jugement, c'est à l'ouvrage de Léon Brunschvicg *La modalité du jugement* que je me reporte (voir aussi ma thèse, *La philosophie de l'intuition*, 1912, p. 210-219).

J. RUDHARDT : Il existe sans doute de profondes correspondances entre les sciences et la philosophie ; elles sont l'une et l'autre soumises à un développement ; et je crois, avec M. Gagnebin, que la pensée d'un philosophe, comme celle d'un savant, doit être comprise dans les relations quasi dialectiques qui l'unissent à celle de ses prédécesseurs. Mais je ne puis suivre M. Gagnebin quand il dit : « Le savant est à l'objectivité comme le philosophe est à la philosophia perennis. »

Il y a un au delà de la philosophie. Et la philosophia perennis n'est pas au delà du philosophe comme l'objectivité est, au delà du savant, le but de son effort. La philosophie *est* l'effort du philosophe (non pas seulement connaissance, elle cherche aussi accès à l'être par d'autres voies) ; et c'est dans cet effort précisément que réside sa pérennité.

Il en résulte que les relations dialectiques qui unissent les philosophies entre elles ne sont pas de même ordre que celles qui unissent entre elles les

---

[1] JULES LAGNEAU : *Bulletin de l'Union pour l'Action morale*, février 1894, p. 56-57.

[2] Page 55.

théories scientifiques. On peut dire d'une théorie scientifique ancienne — comme le fait M. Gagnebin — qu'elle est valable dans un secteur limité, tandis que la théorie moderne est valable dans un secteur plus étendu. On ne peut pas dire d'une philosophie ancienne qu'elle est valable dans un secteur défini qui serait compris dans les domaines plus étendus, couverts par les philosophies ultérieures.

GAGNEBIN : L'objection qui m'est faite ici exigerait une réponse développée, car, en effet, les sciences progressent en étendue, tandis qu'il semble que ce ne soit pas le cas des philosophies. Je pourrais exprimer cette différence en disant d'une façon imagée que les savants poursuivent la structuration de l'être, tandis que les philosophes cherchent à renouveler cette structuration par la base en la reprenant, en principe, tout entière. Seulement, il arrive que c'est le mathématicien qui fait ici œuvre de philosophe et, d'autre part, que le philosophe nous donne, comme le savant, des vues nouvelles sur l'être. L'objectivité du philosophe n'est pas celle du savant, mais elles sont toutes deux des limites inatteignables.

DANIEL CHRISTOFF : Le tableau de la conscience non séparée dressé par M. Gagnebin est moins éloigné de la description phénoménologique que ne le pense son auteur : la conscience visant l'*eidos* est une intentionalité, un tout englobant sujet et objet que nous distinguons après coup, l'*Eidos* n'est donc pas « séparé ». Sans doute, la méthode de mise entre parenthèses, la critique du psychologisme chez Husserl et, chez certains de ses disciples, les descriptions et classements des essences peuvent-elles d'abord induire en erreur. Quant à Husserl, il se peut que, cherchant d'abord en savant et en philosophe débutant un fondement absolu, il se soit fait lui-même illusion ; mais le recul des *epochè* d'intentionalité en intentionalité prouve qu'il a tôt reconnu que le véritable objet de sa recherche n'était pas le terme de l'intention, mais l'intention elle-même, l'acte, la conscience. Quant à Scheler, par exemple, il me semble que les rapports de conscience et les rapports entre consciences ont eu pour lui finalement plus d'importance que les essences mêmes.

Il y a donc toujours intentionalité de la conscience — dans le travail du savant par exemple — mais cela ne signifie pas que les essences ainsi visées soient des normes détachées et, qu'elles soient décrites à priori ne signifie pas qu'elles soient la nécessité même. Leur pluralité tendrait à montrer le contraire.

Enfin, c'est bien déjà en ce que la conscience offre des intentionalités inépuisables que la philosophie a un au delà, comme il semble que l'impliquent l'étymologie de son nom, l'idée de recherche et les déclarations de tant de philosophes, Platon, Descartes ou Hegel — ce qui n'exclut d'ailleurs pas l'idéal de système achevé. La philosophie est alors un échange de l'un à l'autre, de même qu'entre science et philosophie il y a échange, chacune servant à son tour de modèle à l'autre et, comme il arrive actuellement, reprochant à l'autre d'en être resté au stade qu'elle pensait elle-même avoir dépassé. Mais le beau travail de M. Gagnebin témoigne exceptionnellement de la fécondité de ces échanges.

SAMUEL GAGNEBIN : C'est bien authentiquement à Husserl que j'ai emprunté mes considérations sur la conception de la science qui est la sienne et elle a influencé des savants, en particulier H. Weyl, l'auteur de *Temps, Espace, Matière*. (Voir en particulier l'Introduction et page 128.) Husserl cherchait à

cette époque une nécessité inconditionnelle qui ne pouvait se réaliser que par ses *Eidê*. Mais il est vrai que ma connaissance de Husserl s'est bornée à une lecture attentive de ses *Logische Untersuchungen* et de ses *Ideen I*. Je n'ai pas eu en mains les ouvrages publiés depuis 1922, de sorte que je suis heureux que MM. D. Christoff et P. Thévenaz complètent mes remarques. Si vraiment mon point de vue se rapproche de celui de Husserl, je m'en félicite ; mais si sa conception de la science est restée celle que j'ai constatée, alors mon point de vue diffère fondamentalement du sien. Ses vues sur la science qui sont au point de départ, doivent aussi être considérées même lorsqu'on cherche le point d'aboutissement de la pensée de Husserl.

MM. Rudhardt et Christoff affirment un au delà de *la* philosophie, ai-je eu tort de distinguer les philosophies et *la* philosophie ? Cette distinction me paraît importante pour marquer une différence fondamentale entre les sciences, qui se développent en maintenant une certaine continuité dans leurs méthodes, et les philosophies qui créent chacune leur méthode et qui présentent cependant une certaine unité par leur idéal commun qui serait l'intelligibilité de l'être. Il aurait peut-être mieux valu parler d'ontologie ou de métaphysique. Cependant, toutes les philosophies ne présentent pas de métaphysique ou d'ontologie (bien qu'elles aient toutes des implications métaphysiques). Auguste Comte croyait saisir l'être dans le *positif* et Stuart Mill dans les impressions et l'association des impressions. C'est pourquoi je me suis servi du terme *La philosophie* pour désigner l'au delà des philosophies. Y aurait-il alors un au delà de *la* philosophie ? Il est vrai que l'être est inépuisable.

Pierre Thévenaz : Du riche exposé de M. Gagnebin, je relève l'opposition qu'il établit avec la phénoménologie. Ce qui me frappe plutôt, c'est l'analogie saisissante entre le mouvement de la pensée de la science, sur lequel M. Gagnebin a mis l'accent, et celui de la phénoménologie (ouverture vers un au delà perpétuellement dépassé, refonte infinie, etc.). En revanche, si l'on définit la phénoménologie non plus comme démarche, mais par le ou les problèmes qu'elle se pose (constitution de l'objet, fondement radical, etc.), l'opposition serait peut-être fondamentale, mais d'un autre ordre.

D'autre part, lorsque M. Gagnebin parle de « sa » métaphysique et affirme en particulier la « primauté du jugement » (= idéalisme ?), on ne voit pas d'emblée sur quoi cette métaphysique se fonde ou comment elle procède du mouvement de pensée qu'il décrit chez le savant en quête d'objectivité (= « réalisme méthodologique »). Serait-il possible de faire apparaître les raccords ? Comment définir la métaphysique dans cette perspective et justifier sa nécessité ?

Samuel Gagnebin : N'est-ce pas une sorte de métaphysique que de considérer la conscience comme le point de départ d'une philosophie, de montrer que dès que nous jugeons nous particularisons notre notion de l'être, mais que les notions qui entrent dans un jugement sont des idéalisations qui peuvent être refondues et qu'ainsi pourrait se concevoir une philosophie de l'expérience humaine progressive ? Il y a en effet une expérience humaine dans le développement des sciences et elle ne se sépare pas radicalement de l'expérience humaine que présente la succession des philosophies.

Je ne pense pas avoir fait profession d'idéalisme, car rien ne m'oblige à faire dériver la notion de matière de celle d'esprit, bien que ces notions soient dans une certaine relation. Je ne tiens pas ces notions pour absolues puisque je chercherais à les replacer dans le tissu de la conscience.

Pour l'importance que je donne au jugement, j'avouerai que je ne vois pas comment en mettant le jugement en question on peut échapper à la nécessité de porter un nouveau jugement. D'autre part, d'après les physiciens dont j'ai parlé, il est impossible d'éliminer tout élément théorique d'une observation, de sorte que là encore il y a une sorte de primauté du jugement.

ARNOLD REYMOND : J'ai été d'autant plus intéressé par l'exposé de M. Gagnebin qu'au Congrès de Bordeaux 1950 j'avais tenté de préciser le problème de l'objectivité dans les sciences et la sagesse. M. Gagnebin a montré avec beaucoup de pertinence comment l'objectivité scientifique s'est progressivement superposée à elle-même en des couches successives à mesure que la physique nucléaire [1] a approfondi ses recherches et découvert les formules mathématiques qui s'y adaptent, de telle sorte que le déterminisme, base de la constance des lois scientifiques, s'est assoupli. Il a fait voir ensuite que le cheminement de la pensée scientifique et celui de la pensée philosophique étaient semblables.

Je suis pleinement d'accord avec lui sur ce point. Par exemple, je conçois le *cogito* cartésien comme la vérification d'une hypothèse métaphysique. Je ferai cependant une réserve. L'attention, comme on le sait, est liée d'une façon indissoluble à la conscience. Elle peut orienter la conscience soit vers l'objet qui est jugé, soit sur le sujet qui juge, soit enfin sur l'activité même de juger.

Cela dit, l'objet physico-mathématique est considéré comme existant en soi même si l'homme n'existait pas, et comme soumis à un déterminisme qui règle d'une façon inflexible son comportement. La réflexion philosophique au contraire tient compte des aspirations de l'être humain, se demande s'il est libre, responsable de ses actes, si le beau, le bien, la justice sont des idéaux véritables et dignes d'être vécus, etc. Si dans ses démarches fondamentales l'esprit fonctionne toujours de même façon, les résultats obtenus peuvent différer suivant l'objet visé et le chemin parcouru. Si donc il y a parenté entre le cheminement scientifique et le cheminement philosophique, un certain hiatus subsiste provenant du but à atteindre.

SAMUEL GAGNEBIN : Il y a dans l'importante intervention de M. Arnold Reymond une partie relative à la science. Ici, je crois tout à fait insuffisant de dire que la physique quantique *assouplit* le déterminisme ; elle le met en question. M. Reymond ajoute : « L'objet physico-mathématique est considéré comme existant en soi, même si l'homme n'existait pas, et comme soumis à un déterminisme qui règle d'une façon inflexible son comportement. » On ne voit pas bien, d'après ce texte, en quoi le déterminisme a été assoupli et les physiciens dont je m'inspire ne pourraient s'exprimer ainsi puisque leurs théories supposent essentiellement *l'observateur et l'observé non détachés*. Les lois de la physique classique, si valables qu'elles soient, doivent être considérées comme de nature statistique. Je rappellerai aussi le mot de Rolin Wavre : « L'homme a fait l'expérience de sa liberté en créant les mathématiques et les sciences qui s'y rattachent. » [2] Voici donc l'existence des mathématiques répondant au problème qui est fondamental en philosophie pour

---

[1] L'auteur du travail n'a pas parlé de physique nucléaire.

[2] *La figure du monde*, « Etre et penser », 1950, p. 163.

M. Reymond. En principe, un hiatus entre sciences et philosophies ne peut être fixé nulle part et la science répond aussi à un idéal humain [1].

Il y a une partie de cette intervention relative à la philosophie. Préoccupé d'indiquer le point de départ de mon hypothèse, je n'ai pu esquisser aucun développement et suis reconnaissant à M. Reymond de me fournir l'occasion d'atténuer ce défaut. Par exemple, il est clair que la priorité du « toi » est liée à une valeur. L'animisme primitif est une extension aux choses ou aux phénomènes des faits humains et le fétichisme est preuve de la valeur que les phénomènes et la personne humaine revêtaient dans cette transposition. Le culte des ancêtres est une autre preuve de la valeur attribuée à la personne humaine. Le polythéisme grec en est encore une. Enfin, le monothéisme remonte au « toi » suprême. Spinoza qui voulait dégager la philosophie de tout anthropomorphisme, conservait cependant l'intelligence qui était, pour lui, humaine *et* divine.

La justice, le bien, le beau ont été personnifiés et *c'était la première forme de leur objectivité*. En parlant du « toi », je cherche, suivant la méthode indiquée, à rattacher l'objectivité à son origine dans une conscience élémentaire. Cette méthode n'est pas nouvelle. Elle a été pratiquée par Félix Ravaisson pour relier continûment la conscience à la nature en analysant le fonctionnement de l'habitude [2]. Je l'applique à chercher le concret sous les abstractions et à trouver en lui, c'est-à-dire dans la conscience, l'origine de nos notions efficaces. Elle me permet de concevoir l'unité de l'expérience humaine.

---

[1] Que le hiatus soit affirmé en fait, c'est trop clair à l'époque d'un Sartre ; mais c'est là une conséquence de sa philosophie et encore une preuve que toute philosophie implique une conception de la science.

[2] *De l'habitude*. Thèse de la Sorbonne en 1838, rééditée par la *Revue de métaphysique et de morale*, en janvier 1894.