Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 30-31 (1970-1971)

Artikel: Points de repère et points de vue sur le cheminement philosophique

Autor: Schaerer, René

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883266

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: 07.12.2025

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

Points de repère et points de vue sur le cheminement philosophique

par René Schaerer

L'image de la marche – ou de la démarche – est l'une de celles qui se présentent le plus naturellement à l'esprit quand on cherche à caractériser les opérations de la pensée, voire le déroulement temporel de la vie. Mais pourquoi marche-t-on? Deux réponses s'imposent: on marche pour marcher ou pour atteindre un but. Ces deux mouvements sont identiques du point de vue fonctionnel. Ils s'opposent nettement sous le rapport de la représentation qu'ils font naître en nous: le premier est équilibré sur soi, le second déséquilibré sur le but. Marcher pour marcher, c'est refermer la marche sur elle-même, c'est ne vouloir rien d'autre que ce qu'on fait. Marcher pour atteindre un but, c'est au contraire ouvrir sa marche sur un objectif extérieur à elle. Entre ces deux opérations s'en interpose une troisième, qui est l'apprentissage ou l'exercice de la marche, l'acte qui consiste à marcher pour mieux marcher, celui de l'enfant qui fait ses premiers pas ou du malade qui réapprend l'usage de ses jambes. Ainsi se définissent trois comportements qu'il importe de ne pas confondre: 1. *marcher pour marcher*, pour rien, pour le plaisir. L'équilibre est ici doublement réalisé, la fonction coïncidant avec la fin. Objectera-t-on que cette fin n'existe pas. Ce serait oublier que marcher pour marcher, ce n'est pas marcher dans l'inconscience et hors du temps comme une poupée mécanique, ce n'est pas «marcher = marcher», c'est marcher pour quelque chose, mais pour une chose qui est encore marcher: la fin est immanente à la fonction mais la relation qui les unit n'est pas tautologique. La statue de Condillac, pure conscience de marche, représenterait à la limite cette opération. 2. *Marcher pour mieux marcher*. L'acte est ici décentré sur soi, mais la fin qu'il vise, c'est encore lui-même sous la forme d'un progrès: il y a déséquilibre par autotranscendance. 3. *Marcher pour atteindre un but*. Le déséquilibre est ici patent, la fin visée intervenant de l'extérieur à la façon d'un appel. Tant que cette fin n'est pas atteinte, l'homme y penche comme vers un centre de

gravité plus ou moins lointain, plus ou moins souhaité. Certes, il n'atteindra cette fin qu'en équilibrant d'abord sur elle-même la fonction qui en est le moyen, à savoir sa marche. Il y aura, sur le plan des images mentales, subordination de l'instrumental au final. Courir vers la gare, c'est d'abord bien courir. Mais c'est surtout courir pour attraper son train.

Ces trois manières d'agir ont ceci de commun que la fonction mise en jeu tend au but comme vers un accord de résolution. Il peut y avoir plusieurs chemins pour aller à la gare; il n'en est aucun, si détourné soit-il, qui n'implique la gare à titre de possible et n'exclue, de ce fait, tous les autres. Cette condition n'est pas réalisée dans *un quatrième cas* dont il me reste à parler. Si l'on demande au facteur rural pourquoi il va de ferme en ferme distribuer le courrier, il vous répondra sans doute: «On doit bien gagner sa croûte». Il désigne par ces mots une fin nouvelle, une fin qui, loin d'orienter la marche vers un but déterminé, embrasse et motive une infinité d'itinéraires, bien plus, qui s'applique extérieurement et indifféremment à toutes les fonctions possibles pour peu qu'elles soient rétribuées. Cette fin nouvelle n'exclut nullement les précédentes. Rien n'empêche que notre facteur éprouve à parcourir la campagne le plaisir d'un jeu s'il aime marcher, celui d'un exercice s'il désire s'entraîner, et celui du service rendu s'il est serviable et consciencieux. Mais la fin dont nous parlons maintenant est étrangère à ces raisons[1].

Ainsi la composante fonctionnelle et la composante finale s'associent pour conférer un sens aux étapes qui constituent l'ordinaire de nos vies. Quel est alors le sens de la vie elle-même, de cet itinéraire

---

[1] Dans un passage de la *République* (I, 345e–346e), Platon désigne cette fin sous le nom de *salaire* et la distingue des autres en ce sens qu'elle s'ajoute à l'exercice des différents métiers, non comme leur conclusion directe, mais extérieurement comme un dédommagement de la peine qu'ils imposent à ceux qui les pratiquent: le médecin se sacrifie à la santé de ses malades, le pilote à la sécurité de ses passagers; aussi a-t-il paru juste d'ajouter à l'exercice de ces arts un avantage distinct d'eux et qui leur soit commun, le salaire. Platon n'ignorait pas, certes, que l'artisan peut trouver une joie suffisante dans l'accomplissement de sa tâche: Socrate ne fut-il pas heureux sans rien gagner? Il se borne à constater que la rémunération entretient un rapport conventionnel avec l'opération effectuée: être médecin, c'est d'abord et surtout soigner des malades, être facteur, c'est d'abord et surtout porter des lettres à domicile. Le salaire introduit une finalité «surajoutée», qui est d'ordre «mercenaire».

qui nous conduit de l'utérus au tombeau? Y a-t-il une fin des fins? La sagesse nous invite-t-elle à vivre la vie comme un jeu, comme un exercice, comme un devoir ou comme activité rétribuée?

«Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde» (Bergson). Si je veux avoir une belle rose en mon jardin, il faut bien attendre que le rosier fleurisse. Si je veux aller de Genève à Londres, il faut bien attendre que l'avion m'y transporte. Et si je veux vivre... que dois-je attendre? Ce temps instrumental, ce temps inintéressant qui me sépare du verre d'eau, de la rose ou de Londres, n'est-il pas malgré tout le temps de mon destin, un temps irréversible que je ne vivrai jamais plus? Est-il concevable qu'un seul de ces instants soit au service d'un verre d'eau sucrée? Une hâte absurde m'invite à vider mon attente de toute valeur au profit d'une fin qui vaut peut-être moins qu'elle. La sagesse ne consisterait-elle pas à renverser les termes, à vivre non le temps comme instrument de la fin, mais la fin comme instrument du temps? Je vivrais alors une vraie vie, une vie charnue et sans trous; je me laisserais captiver par elle comme l'enfant par le paysage qui se déroule sous ses yeux, tandis que le train l'emporte vers une destination quelconque.

Valoriser l'attente, exorciser l'impatience, goûter les intervalles pour eux-mêmes! Les anges connaissent peut-être cette condition: ils vivent du matin au soir dans la continuité sans faille d'une béatitude à la fois fonctionnelle et finale. Nous qui ne sommes ni des anges ni des enfants, nous qu'une servitude temporelle oblige à vivre «en attendant», à projeter nos désirs au-delà de nous-mêmes, comment saurons-nous composer la fonction avec la fin? Tout le secret du bonheur est peut-être là.

On pourrait admettre que, sans perdre son caractère instrumental, la fonction soit finalisée par la jouissance anticipée de la fin. Tandis que le sucre fond dans le verre, ma soif, qui était pénible, se métamorphose en plaisir. Surtout ne pas gâter cette belle soif en buvant trop tôt! Merveilleux bonheur que celui-là, car il échappe, semble-t-il, aux déceptions de l'assouvissement, se nourrit de l'impatience qu'il engendre et, pareil au *cogito* cartésien, tourne le négatif en positif. La sagesse ne consisterait-elle pas à vivre ainsi dans l'expectative, à jouir du boire avant d'avoir bu, puis, ayant franchi l'instant du boire, à le prolonger au-delà de lui-même par le souvenir? On sait qu'un grand système de morale, celui d'Epicure, a prétendu fonder un bon-

heur inaliénable sur la remémoration des joies passées. Une morale plus grande encore nous engage à fonder ce bonheur sur l'anticipation des joies à venir: «Heureux ceux qui pleurent, ils seront consolés». Cette parole évangélique nous laisse incertains si ce bonheur est présent ou futur. Ceux qui pleurent souffrent encore puisqu'ils pleurent. Mais la ferme assurance, la «substance» même des choses qu'ils espèrent (*Hébreux* XI, 1) transforme cette souffrance en joie. Dostoievski, parlant d'expérience, remarque que la cruauté de la peine de mort tient au caractère inévitable du châtiment et à la précision de son instant: le condamné vit dans l'attente du coup fatal dont il sait la minute; aucune joie, dès lors, ne saurait entrer en lui qui ne soit angoisse[2]. Le bonheur des élus obéit à la même logique, mais en sens inverse: toutes leurs souffrances deviennent des joies, dans la certitude absolue du bonheur à venir.

Mais, que l'opération s'effectue par la réminiscence ou l'espérance, elle présente un caractère paradoxal. Il ne nous est pas accordé d'identifier ici-bas l'itinéraire à son terme. Nous ne pouvons que les composer l'un avec l'autre. Tout se passe comme si l'homme ordinaire mettait en jeu des fonctions réversibles au service de fins qui l'appellent irréversiblement à elles. Il est capable d'effectuer dans les deux sens, en s'équilibrant sur elles, les opérations les plus compliquées – exercices de gymnastique, de grammaire, de calcul, croquis, gammes et arpèges – mais il ne se rend maître de cette habileté fonctionnelle que pour l'orienter dans le sens de valeurs qu'il a élues et sur lesquelles il s'incline. Il se trouve, de ce fait, exposé à deux dangers contraires: sacrifier le final au fonctionnel, vivre pour vivre sans penser que la vie a peut-être un sens qui la dépasse (... *et propter vitam vivendi perdere causas*, Juvénal, VIII, 84) ou sacrifier le fonctionnel au final, courir aux résultats sans avoir maîtrisé les moyens, tendre au salut éternel en oubliant de vivre *(propter vivendi causas vitam perdere)*. Il en est un peu de la vie comme d'une œuvre d'art: pour jouer correcte-

---

[2] *L'Idiot*, ch. V. Cette vie, qui va lui être ravie, apparaît au condamné «d'un prix inestimable». Il pense avec une intensité extraordinaire: «Si je pouvais ne pas mourir! Si la vie m'était rendue! quelle éternité s'ouvrirait devant moi! Je transformerais chaque minute en un siècle de vie; je n'en perdrais pas une seule et je tiendrais le compte de toutes ces minutes pour ne pas les gaspiller!» Cette vision désespérée élève la durée humaine à un niveau de plénitude et de continuité où, les moyens coïncidant avec les buts, tout instant vécu prend une valeur d'éternité.

ment une sonate, il faut la travailler; mais il vient un moment où l'exercice fait place à l'exécution. On n'est pas violoniste sans avoir pratiqué des gammes et des arpèges; on ne l'est pas davantage en ne faisant rien d'autre.

C'est donc en assumant l'équilibre propre à son être que l'homme s'assure les meilleures chances de se déséquilibrer raisonnablement sur son devoir être. De ce point de vue, la morale du *carpe diem* se justifie aussi bien que celle de l'espérance messianique. La vie est notre seul bien, mais le plus précaire et le plus injustement partagé des biens. Et nous ne sommes pas seuls ici-bas. Justifier la vie par la vie ou condamner la vie au nom d'une attente, c'est réduire le voyage au paysage qui défile ou au rendez-vous lucratif: c'est ne voir que l'enfant ou l'homme d'affaires dans l'homme.

De Thalès à Plotin

Thalès marchait comme tout le monde, mais l'esprit ailleurs et le regard au ciel. Il tomba dans un puits. La philosophie naît ainsi d'une rupture dans la continuité des activités les plus ordinaires. Cette rupture, la pensée mythique l'avait éprouvée depuis longtemps déjà sous les formes complémentaires de la prière humaine qui monte et de l'intervention divine qui descend. Ce qu'il y a de nouveau dans le cas du philosophe, c'est son souci d'articuler rationnellement les deux composantes, le linéaire du discursif avec l'instantané de l'intuitif, l'horizontal et le vertical. C'est ainsi que *Parménide* s'arrache aux opinions instables de la foule «à double visage» pour s'élever d'un seul élan vers l'être «qui est tout entier identique à lui-même». En cet être, nous retrouvons l'image du Zeus de l'*Iliade* qui trône au sommet du monde et consulte sa balance pour arbitrer le sort de deux armées en conflit. Elle fera place, chez *Héraclite*, à une représentation nouvelle qui supprime le Médiateur au profit de la Médiation. La balance n'est plus alors entre les mains de Zeus, elle est Zeus lui-même, un Zeus contradictoire qui «veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus», un Zeus-non-Zeus qui abdique sa souveraineté de «Père des hommes et des dieux» au profit de Polémos, «père de toutes choses et roi de toutes choses» (fr. 32 et 53). L'équilibre universel ne relève plus alors d'un juge suprême: il se réalise et se maintient en vertu d'une loi de succession, de simultanéité, d'équivalence, en un

mot par une *sullapsis*. Un rapport sans moyen terme s'établit de contraire à contraire: le *dia* de la distinction fait place au *sun* de l'identité, identité paradoxale naissant de l'extrême rapidité des oscillations qui l'engendrent[3].

Ces deux conceptions auront le défaut grave, selon *Platon*, de se réfuter elles-mêmes en s'énonçant. Comment instituer un *logos* stable, formé de mots stables, à partir de l'instabilité radicale? Sur quelque sujet qu'on parle «toute réponse sera pareillement correcte, et dire qu'il en est ainsi équivaudra à dire qu'il n'en est pas ainsi» (*Théét.* 183a). Comment d'autre part articuler des noms, prédicats, propositions et jugements en une suite articulée à partir de l'identité de l'être avec lui-même? Nier l'attribution en disant de l'être qu'il est «à part» ou «en soi», c'est affirmer cette attribution en disant de l'être qu'il est quelque chose. Parménide et Héraclite, pareils au ventriloque Euryclée, «logent en leur sein l'ennemi et le contradicteur (*Soph.* 252c).

Il reste qu'avec Parménide, et pour la première fois, semble-t-il, la philosophie propose aux hommes un véritable chemin du salut sous la forme d'un itinéraire à trois étapes: ascension, révélation, retour. Elle nous invite à le parcourir à notre tour. Nous ne demanderions pas mieux! Il s'agit, hélas, d'une expérience exceptionnelle et discontinue dont le secret nous échappe. Comment articuler entre eux l'absolu et le relatif, l'être et l'apparence, la vérité et l'opinion, c'est ce que nous ignorons encore. Mais c'est aussi ce que la dialectique platonicienne, lancée dans une infatigable «chasse à l'être» (*Phédon* 66a–c), va s'efforcer de nous apprendre.

Elle fera sienne la thèse héraclitéenne, bien plus, elle en règlementera l'usage en le soumettant au contrôle d'une science précise entre toutes, les mathématiques, relevant elle-même de la faculté discursive, ou *dianoia* (*Rép.* 523a–26c; 511d). Mais elle en limitera le pouvoir en lui refusant toute ingérence dans le domaine de l'être. S'il est vrai que les cheveux naissent et meurent, qu'ils passent du blond au blanc, que Simmias apparaît tantôt grand, tantôt petit selon le point de comparaison, que tout objet sensible réunit en lui des attributs opposés, ces attributs eux-mêmes restent immuablement ce qu'ils sont. Imagine-t-on la petitesse devenant grandeur, ou la grandeur petitesse? (*Phédon* 102a–103a). Héraclite a raison d'affirmer l'instabilité des choses, il

---

[3] Fr. 10 (Aristote, *de mundo* 5, 396 b 20). Certains auteurs lisent *sunapsis*.

a tort de nier la stabilité des essences, en un mot de confondre le *pathos* qui s'écoule avec le *pragma* qui demeure (*Crat.* 411b c). La guerre existe; elle n'est pas la mère de toutes choses. Si l'on veut éviter de livrer l'univers à un monstrueux «catarrhe» et nous-mêmes au vertige (*Crat.* 440 d; *Phédon* 79c), il importe de distinguer le perçu visible du perçu invisible tout en les rattachant par un lien, *desmos* (*Ménon* 98a). Dire vrai, c'est viser l'être au-delà de l'apparence, c'est subordonner la *dianoia* mathématique, qui renvoie la pensée de contraire à contraire, à la *noésis* dialectique, qui saisit intuitivement l'identique.

Cet identique, Parménide s'y était élevé d'un coup d'aile et ne l'avait plus remis en question. C'était réduire à des antitomies irrémédiables tout ce qui n'était pas lui (Zénon). La dialectique platonicienne opère une réforme de nature pédagogique: elle divise l'ascension en degrés et le parcours en étapes. L'intuition conserve son rôle éminent, elle saisit l'être d'un bond (*haptetai Rép.* 490b, 511b), mais c'est un être à sa mesure, une hypothèse. Une succession d'hypothèses ponctue ainsi la recherche: de chacune d'elles, la démarche redescend à une conclusion provisoire, qui la renvoie à une hypothèse nouvelle, et ainsi de suite. Le discursif et l'intuitif, *dianoia* et *noésis* s'articulent donc l'un à l'autre en se contrôlant mutuellement. Comme les hypothèses ne cessent de se «nourrir» elles-mêmes (*Lettre VII*, 341d), la dominante des deux mouvements ne peut être qu'ascensionnelle: on s'élève par paliers vers cet Inconditionné, qui n'admet aucune hypothèse, et qui est le Bien (*Rép.* 510b).

Mais la dialectique n'allait pas tarder à rebondir sur un nouveau problème et susciter un «combat de géants» (*Soph.* 266a) qui n'a pas encore pris fin. Ces hypothèses, qui interviennent dans le cours du logos comme autant de critères provisoires, et qui traduisent, à des niveaux divers, la transcendance de l'Intelligible (*Rép.* 509b), quel est leur droit à l'existence? La question se pose à Platon sitôt après le *Phèdre*, et la solution qu'il lui apporte, ou plutôt l'embarras dans lequel elle le jette, modifiera de façon sensible l'équilibre de l'opération dialectique. L'échec du *Théétète* (210b) révèle qu'on ne peut fonder rationnellement le savoir sans se référer aux Idées. L'échec du *Parménide* fera voir que, ces mêmes Idées, on ne peut ni en justifier l'existence ni, si elles existent, les relier rationnellement les unes aux autres. Entre les «choses de chez nous», qui se contredisent et que Dieu ignore, et les «Essences de là-haut» qui demeurent identiques et

que Dieu seul connaît, aucune communication ne semble possible (*Parm.* 134a–e). Nous voici renvoyés d'Héraclite à Parménide, c'est-à-dire de l'antinomique au tautologique. Une tâche nouvelle s'offre à nous, à la fois diacritique et syncritique, dont l'art du tissage présente une juste image: dégager les liaisons essentielles qui forment la trame du réel, articuler l'être au non-être selon leurs relations légitimes, fonder l'énoncé philosophique en tant que jugement.

La leçon de Parménide, toutefois, n'était pas perdue: sans une référence à l'Etre intelligible, on ne sait plus «où tourner sa pensée»[4]. Mais cet Etre, on cherche moins à le démontrer qu'à le vivre dans l'élan qui nous incite à le chercher, dans cette absolue confiance que le philosophe ne saurait refuser à la raison sans renoncer à lui-même (*Phédon* 89c–e; *Protag.* 352a–d), et surtout dans le souci croissant de justifier par voie descendante les réalités qui relèvent de l'opinion. L'apparition de cette nouvelle exigence pose un problème. Car, ainsi que le notera Descartes, il est plus difficile d'aller du simple au complexe par voie de synthèse que du complexe au simple par voie d'analyse (*infra* p. 254). Aussi Platon inaugure-t-il une méthode de contrôle par divisions dichotomiques. De même que les hypothèses fragmentent l'ascension en une suite de bonds intuitifs, de même maintenant – et dans un contexte beaucoup plus serré – des divisions interviennent au cours de la déduction, le philosophe retenant chaque fois «la partie droite» du sectionnement (*Polit.* 262b; *Soph.* 264d–e). Que la dialectique soit montante ou descendante – et c'est maintenant la descente qui l'emporte – elle progresse par une suite de choix intuitifs.

L'objet tend alors à s'effacer au profit du mouvement – d'où l'on a conclu abusivement que Platon reniait son ancienne croyance aux Idées – et le logos s'affirme de plus en plus exercice d'entraînement. (*Parm* 135c–136e). Et l'on en vient à se demander si le dialecticien s'engage dans le jeu de l'argumentation pour atteindre le but, ou s'il se propose arbitrairement un but pour offrir à l'argumentation le prétexte d'entrer en jeu. «Que dirons-nous de notre enquête au sujet du politique? Est-ce directement par intérêt pour lui que nous

---

[4] *Parm.* 135 bc. Sous ce rapport, les «circuits» de la démarche dialectique, comparés aux errements de la méthode empirique, encyclopédique ou mythologique, obéissent à un principe d'économie et suivent encore une voie directe. V. *Phédon* 96a–97b; *Théét.* 147c; *Phèdre* 229 d e. Platon reproche au sophiste ces mêmes longueurs que Descartes reprochera au dialecticien.

nous la sommes imposée, ou bien est-ce pour devenir de meilleurs critiques sur tous les sujets possibles? – Evidemment, il s'agit de tous les sujets possibles» (*Polit.* 285d).

La dialectique abandonnerait-elle la voie «zétètique» pour la voie «logique»? Il est difficile de l'admettre. S'il est vrai que l'exigence discursive s'impose à elle avec une force de plus en plus grande, la méthode ne se réduit jamais, pour autant, à n'être qu'une technique formelle jouant son jeu dans le vide. Le chassé-croisé de contraire à contraire, symbolisé dans le mythe du *Phèdre* par le zigzag des attelages humains, reste ce qu'il était, une servitude liée à la condition des âmes incarnées. Il ne fait que préparer à cette intuition des Essences que les dieux, de leur côté, obtiennent par voie directe, à la faveur d'un élan qu'on peut qualifier de parménidien. Ce n'est qu'après avoir franchi la voûte céleste que, pour les uns et les autres, l'effort linéaire fera place au mouvement circulaire et que les cochers pourront se livrer au jeu sublime de la contemplation pure. (*Phèdre* 247a–d).

En rejetant catégoriquement la thèse de Parménide – assimilée à celle d'Héraclite quant aux conséquences qui en résultent (*Phys.* 185a 5–b 20) – *Aristote* prépare au refus modéré qu'il opposera à Platon. La dialectique se fait fort d'atteindre à l'unité de l'être. Ambition légitime doublée d'une illusion! Certes l'être se révèle à nous, mais ce n'est que sous la diversité logique des jugements que nous portons sur lui ou dans la discontinuité temporelle des instants de la contemplation[5]. Ni la théologie humaine – «Dieu seul... peut posséder cette science» (*Mét.* 983a 8–10) – ni l'ontologie – «L'être se dit en plusieurs sens» (*ibid.* 1028a 5) – ne parviennent à rejoindre *en fait* l'objet dernier de leurs aspirations. Elles y aspirent *en droit* cependant, sous le double rapport du sujet connaissant et de l'objet connu. La pensée théorique ne cesse de se dépasser elle-même en composant entre eux le discursif et l'intuitif: le syllogisme n'a de sens que par la découverte soudaine du moyen terme, qui jaillit «instantanément» du choc des extrêmes. «Il suffit de voir les extrêmes pour connaître aussi les moyens termes, qui sont les causes»[6]. D'autre part, sous le rapport de l'être, un processus d'actualisation conduit par

[5] *Phys.* 186 a 24–5; *Mét.* 1003 a 33, 1028 a 5.

[6] Le caractère instantané de cette révélation s'explique par une faculté particulière, la vivacité d'esprit, relevant elle-même du *Nous*, lequel intervient «du dehors» (*De gen. anim.* 736 a 15; *Anal. post.* I, 9, 76 a 18; I, 33, 89 b 10 et 15).

étapes de ce qui est premier pour nous à ce qui est premier en soi (*Phys.* 184a 16) pour s'arrêter à Dieu, qui est Fin dernière. On voit ainsi le raisonnement remonter des effets aux causes, les puissances se réaliser en actes, en un mot la pensée et l'être tendre vers un terme ultime, vers ce Dieu ramassé sur lui-même, en qui s'achève *de iure* sinon *de facto* le mouvement de transcendance immanent à la totalité du parcours. Toutefois ce n'est pas en répondant à un appel venu d'en haut que l'âme s'élève à l'intelligible, mais en prenant appui sur les données sensibles comme sur autant de degrés. L'intellect n'appréhende aucune forme qu'il n'ait d'abord dégagée d'une matière: cette matière, il la subit avant d'agir sur elle, il est patient avant d'être agent. Visiblement Aristote, n'osant aller jusqu'au bout de son antiplatonisme, est resté à mi-chemin sur une position qu'on peut juger, selon le point de vue, sagement conciliante ou dangereusement inconfortable.

Cette continuité ascendante réapparaît chez *Plotin*, doublée d'une opération descendante de même nature. Le discursif se trouve comme aspiré dans un mouvement de conversion qui s'achève en recueillement contemplatif, et la démarche complémentaire, celle de la procession, s'effectue sous la forme non linéaire d'un rayonnement où les intermédiaires demeurent fondus les uns dans les autres. Ce qui individualise les êtres, c'est moins la distance qui les sépare de la source originelle que leur aptitude plus ou moins grande à se laisser pénétrer par sa lumière. L'entreprise spirituelle s'épanouit en une «danse inspirée» qui emporte les exécutants autour du coryphée (VI, 9, 8). Le sage est tout ensemble contemplateur, contemplation et contemplé, spectateur, rôle et acteur. Nous jouons à des niveaux divers et plus ou moins heureusement le jeu sublime de la Providence[7]. Une discontinuité radicale n'en apparaît pas moins sous la forme de la transcendance de l'Un, qui est «au-delà de l'être» (V, 5, 6). Plotin, fidèle sur ce point à son maître Platon, ne manque pas de reprocher à Aristote de méconnaître cette exigence en réduisant l'Unité suprême à l'Intelligible, à une Pensée qui se pense elle-même (V, 1, 9).

Descartes

Avant d'atteindre, à travers l'épaissseur des choses, du corps, des natures simples et des vérités élémentaires, le «point ferme et iné-

[7] IV, 4, 44; VI, 7, 15 et 36; III, 2, 15–16.

branlable» du *cogito*, l'auteur des *Regulae* s'abandonne au «plaisir innocent» de chercher le simple sous le complexe et le connu sous l'inconnu. Une paresse naturelle l'engage à cultiver le «relâche des sens et le repos de l'esprit[8]. Laissant à d'autres la vaine gloire d'ériger la fatigue en mérite et de mesurer l'importance d'une entreprise à l'effort accompli plus qu'aux résultats obtenus, il se fait une règle d'aller aux évidences en suivant le «droit chemin» par un enchaînement continu de raisons, en accordant provisoirement – car telle n'est pas la fin dernière – plus d'importance à la liaison qu'aux termes qu'elle relie, en considérant donc «les séries à connaître et non la nature de chacune d'elles», quitte à revenir, s'il est besoin, sur le chemin parcouru jusqu'à en obtenir une vision d'ensemble (*Regula* VI, A. T. 383). Ce qu'il reproche au raisonnement des «anciens», c'est de tourner autour de la «chose» au lieu d'y tendre par la voie la plus directe, et de commettre ainsi deux erreurs qui, tout à la fois, égarent l'esprit et en retardent le mouvement:

1. L'abus des détours et des reprises, c'est-à-dire le recours à une méthode qui tient de l'exercice et du jeu plus que de l'enquête sérieuse. Non qu'il se refuse à l'exigence platonicienne qui veut qu'on reprenne à neuf les problèmes en «effaçant tout» (*Gorg.* 506c, 513c d; *Théét.* 87a b). Il en fait au contraire un usage si radical qu'il lui suffit de l'appliquer une fois pour toutes. Ce qu'il rejette de la méthode socratique, ce sont ces perpétuels recommencements et circuits qui empêchent d'avancer. En ce sens, nul n'est moins dialecticien que Descartes. Une fois dégagés les premiers principes, à quoi bon les remettre en question.

2 Le défaut de la dispersion, qui multiplie les références et les points de vue, prend appui tantôt sur l'entendement, tantôt sur l'imagination ou sur les sens, procède au hasard comme un voyageur qui chercherait aveuglément par tous les chemins un trésor perdu quelque part (*Reg.* IV, 371). Descartes oppose à cette pratique aventureuse une double exigence, celle de la concentration analytique, qui ramasse le confus sur un point de clarté, et celle du rayonnement synthétique qui éclaire le confus à partir de ce même point. Certes la

---

[8] *Disc. de la méth.* I. Lettres à Beekman du 24 janv. 1619, à Balzac du 15 avr. 1631, à Huyghens du 30 oct. 1636, à Elisabeth du 28 juin 1643. L'opération du doute lui apparaîtra comme un «dessein pénible et laborieux» l'obligeant à rompre avec une «certaine paresse» (*Méd. mét.* I).

seconde opération n'est pas sans danger: contrairement à l'analyse, qui tend à l'unité, la synthèse s'engage dans une voie qui, menant au multiple, se diversifie, se ramifie à mesure qu'on s'éloigne du centre. Il ne suffit pas alors de raisonner juste, il faut atteindre, parmi tous les complexes, celui-là seul qui est donné dans la nature. «Les choses ayant pu être ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience et non par la force du raisonnement qu'on peut savoir laquelle de toutes ces façons il a choisie» (*Princ.* III, 46). On voit que les deux démarches tendent à saisir un objet, la première au niveau de l'intelligible, la seconde au niveau du sensible.

Il s'en faut de beaucoup cependant que l'itinéraire des *Méditations* affecte le tracé d'une ligne droite[8]. L'image est plutôt celle de deux cônes reliés par leur pointe, à la manière d'un sablier. Parti d'une confiance diffuse accordée aux perceptions sensibles, le philosophe procède par un resserrement progressif qui s'achève sur un sentiment d'angoisse bientôt suivi d'une révélation définitive. Le tour de force du *cogito*, c'est en effet de renverser l'erreur en vérité, comme par une transposition rationnelle du *felix culpa*: plus je me trompe, plus je pense. La démarche s'arrête sur un point d'exception qui est «nature pensante», c'est-à-dire «tout autre chose que tel ou tel acte de penser». Antérieurement à tous les actes qu'elle effectue, cette nature se pose dans son être, de même qu'une flamme s'affirme chose étendue avant de tirer d'elle les mouvements qu'elle produit. La liberté du faire s'enracine dans la réalité objective de la substance (*Lettre à Arnauld* du 29 juillet 1648).

Mais en rester là serait avoir triomphé du doute pour sombrer dans le solipsisme. Tout ce que je sais de l'univers c'est que, s'il existe, il se réduit à l'étendue. Ne pouvons-nous le faire exister vraiment? Non, certes, en y revenant par une voie directe qui nous ramènerait au doute, mais à partir d'une idée, d'une seule, constituant un nouveau point d'exception, l'idée d'infini. La cause de cette idée, qui me dépasse, ne peut être que Dieu lui-même. Et ce Dieu, qui est vérace, ne saurait me tromper en me faisant percevoir hors de moi des choses

---

[9] Descartes reconnaît que la règle du droit chemin n'est pas applicable dans tous les cas et qu'il vaut mieux parfois utiliser des voies larges «qui tournoient entre des montagnes» que d'inventer des sentiers malaisément praticables (*Disc. méth.* IIe part.).

qui n'y seraient pas. L'évidence intuitive du Dieu créateur, correspondant à celle du *cogito*, réhabilite ainsi l'univers entier et permet de juger «hyperboliques et ridicules» tous les doutes antérieurs (*Médit.* VI). Dieu joue donc, dans la suite des *Méditations*, le rôle d'un principe normatif assurant à la démarche entière son point d'ancrage dans l'absolu. N'est-il que cela? Non certes. A la fin de la *IIIe Méditation*, le philosophe tombe à genoux devant la Majesté divine dont il adore l'incomparable beauté et l'immense lumière. L'itinéraire philosophique s'ouvre ainsi sur un au-delà sans limites.

On ne saurait donc dire, comme certains, que l'enchaînement discursif des raisons l'emporte ici sur la découverte des termes. Il ne joue, en fait, qu'un rôle instrumental. Le raisonnement ne crée pas la vérité par son propre mouvement, il la découvre, il l'«invente» au sens latin du mot. Le logique débouche sur l'ontologique. Si l'athée cartésien n'a pas la «science vraie» de ce qu'il démontre, c'est qu'il reste à l'intérieur des liaisons qu'il opère et ne trouve pas ce qu'il cherche. Ses démonstrations n'ont de point d'appui ni en Dieu ni dans les choses garanties par Dieu: elles demeurent en l'air[10]. Il est, au propre, un idéaliste. S'il est donc vrai qu'une démarche rationnelle bien conduite l'emporte en clarté sur les termes qu'elle relie, il est non moins certain qu'elle n'aurait aucun sens en dehors de ces termes. Un raisonnement sans objet ne pourrait que tourner à vide et s'annuler. Le premier des guides n'est pas la méthode mais la nature (*Reg.* IV, 373 et 376). La pensée se fonde doublement sur l'être: avant de s'affirmer acte de penser, elle se définit chose pensante: elle pense parce qu'elle est. Et ce qu'elle pense, ce n'est jamais elle-même mais toujours son objet[11].

La raison humaine commettrait donc une faute, sans doute un péché, en s'arrogeant un pouvoir créateur capable de construire le réel. Ce pouvoir n'appartient qu'à Dieu, pour qui tous les possibles sont indifféremment équivalents. La liberté de l'homme est une liberté orientée. Il ne suffit pas de raisonner juste, il faut encore raisonner sur l'être.

---

[10] *Rép. aux IIIèmes object.* fin.

[11] Si la connaissance des anges nous est «presque entièrement cachée», c'est qu'elle est «*faite par nous* et non pas *innée en nous*» (souligné par Descartes). Les créations de l'esprit restent confuses tant qu'elles ne se réfèrent pas à l'inné (Entret. avec Burman, A.T. 109).

Au début du *Tractatus*, Spinoza engage un pari à la manière de Pascal. Il se demande s'il est prudent d'abandonner ces biens certains que sont les honneurs, les richesses et la volupté pour rechercher un bien absolu qui, peut-être, n'existe pas. Il n'est pas long à trancher: la recherche se justifie, car, même si le souverain bien doit nous échapper en fin de compte, il se donne à nous dès le départ et tout au long de l'enquête dans le seul fait de le désirer. «L'amour d'une chose éternelle et infinie nourrit l'âme d'une joie pure qui est exempte de toute tristesse (§10. Cf. *Eth.* IV, App. 32). D'ailleurs il faut bien que cet objet existe puisque nous y tendons: «Il n'y aura pas de méthode, s'il n'y a pas d'abord une idée» (§ 38).

La méthode est donc relative à l'idée. Bien plus, méthode et idée, prise de conscience et savoir actuel ne font qu'un. La transparence rationnelle est totale. Est-ce à dire que le discursif s'évanouit instantanément au profit de l'intuitif? Ne nous hâtons pas de l'affirmer. S'il est vrai que la démarche spinoziste simplifie dans ce sens celle de Descartes, elle n'en est pas moins *via et methodus*, c'est-à-dire trajet. Mais elle n'intervient à ce titre que pour être dépassée. Les liaisons qu'elle opère, par la médiation de notions «abstraites et universelles», laissent échapper le réel en sa nature singulière (§ 99). La connaissance intuitive, au contraire, saisit les choses singulières en elles-mêmes, comme modifications de la substance divine. Ici, comme chez Plotin et Leibniz, le mouvement s'annule au profit de la présence: ce qui individualise les êtres, ce n'est pas la distance qui les sépare de l'idée première, mais leur aptitude plus ou moins grande à la réaliser, à l'être. Ainsi s'institue une dialectique du nécessaire où l'étroite cohésion de l'ensemble tient lieu, avantageusement, de ce qui s'appelle ailleurs efficience créatrice ou finalité providentielle.

La découverte est donc immanente à l'acte de chercher. Mais encore faut-il chercher de la bonne manière. Le danger, c'est de prendre pour le tout une idée partielle. Certes une idée n'est jamais fausse en elle-même, mais il en est une seule qui soit absolument première, «source et origine» d'elle-même, des autres idées et du monde (§ 42). On est sûr de ne pas errer en remontant à cette idée, en «jouissant» d'elle et reconstruisant ensuite la totalité du réel par le lien d'une dépendance nécessaire. Ainsi la régression réflexive et la progression déductive se résorbent l'une et l'autre en une vision qui est

un amour et qui est une joie. Le sage voit toutes choses par les yeux de Dieu, et il voit Dieu en toutes choses[11]. Il n'est pas une partie du tout, mais le tout à titre de partie; il éprouve ce contentement véritable, qui est le repos de l'âme: *semper vera animi acquiescentia potitur* (*Eth.* V, 42, scol.).

Kant

Kant n'attendit pas que Hume l'eût tiré de son sommeil dogmatique pour se familiariser avec l'idée que, de Platon à Svedenborg, la philosophie s'était livrée à une longue rêverie en cherchant dans l'au-delà un inaccessible point d'ancrage; que la métaphysique, victime de cette illusion, s'était épuisée en une suite d'aspirations déçues, d'élans sans cesse recommencés, et qu'elle n'avait renoncé à cette attitude «visionnaire» que pour se retourner vers les objets des sens et quêter auprès d'eux un soutien précaire et contradictoire; ou encore pour renoncer à tout objet intelligible et sensible et s'adonner au jeu gratuit de la logique formelle. Dans les trois cas, le résultat fut le même: la démarche s'annulait en se posant, soit par l'irréalité, soit par la relativité, soit par l'absence de son objet. Une tâche nouvelle s'imposait donc au philosophe: empêcher la pensée de se perdre dans les idées ou dans les choses sans la réduire, pour autant, à un mécanisme tournant à vide, sans la priver de son *sens*. Kant crut trouver la solution dans une attitude critique où l'on voit se composer la modestie des opérations et l'ambition des visées. D'une part, le champ de connaissance se trouve doublement rétréci, les objets sensibles se réduisant à la condition de phénomènes et les essences intelligibles à la condition de formes sans contenu; d'autre part, l'exigence d'une orientation finalisée, seule capable d'arracher la raison à l'état de nature pour la hausser à l'état d'autonomie morale, pour la conduire de l'être au devoir être, s'affirme avec une force où l'on trouve un écho des grandes intuitions platoniciennes et aristotéliciennes. La raison ne cherche plus son salut dans une saisie de l'absolu mais dans le mouvement de sa finitude insatisfaite, dans son «besoin» d'absolu[13].

---

[12] *Eth.* V, 24; II, 38 dém. V, 42, scol.).

[13] Cette idée du *besoin* qui *contraint* la raison à postuler l'absolu et à *s'orienter* sur lui est au centre du petit essai de Kant: *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*

Non qu'elle rejette comme illusoires les aspirations de l'enthousiasme: entre l'empirisme, qui «extirpe jusqu'à la racine la moralité des intentions» et le mysticisme, qui s'accorde avec la pureté de la loi morale, Kant n'hésite pas à préférer ce dernier[14]. Mais si le mysticisme indique la voie, il ne résout rien.

Si l'on veut sauver la philosophie, il faut donc engager la raison à chercher son point d'appui dans l'expérience sensible tout en orientant sa visée sur un inconditionné sans lequel rien, ici-bas, n'aurait de signification pour elle, étant admis que, ni dans un sens ni dans l'autre elle n'atteindra son but. Les données brutes de l'expérience lui demeurent insaisissables, car les formes en vertu desquelles elles se manifestent sont immanentes au sujet connaissant et, de ce fait, inséparables de l'acte de connaître. D'autre part, l'inconditionné vers lequel elle est irrésistiblement appelée échappera toujours à ses prises, non qu'elle soit trop faible pour l'atteindre et qu'en multipliant ses efforts – au sens dialectique de l'expression – elle puisse espérer s'en rapprocher progressivement, mais parce que la finitude appartient à sa nature.

Mais, si la raison est bornée, la réalité qui se dérobe à elle n'en existe pas moins: le phénomène est l'apparition de quelque chose – l'*Erscheinung* d'un *Etwas* – plus vrai que lui-même, la chose en soi; d'autre part les idées subjectives immanentes à la raison théorique attestent l'existence positive de trois données insaisissables: Le Moi, le Monde et Dieu. La raison ne prend donc conscience de ses limites que pour éprouver le «besoin» d'aller au-delà. Penser ne saurait dès lors se réduire à penser sa pensée. De même que l'auteur des *Dialogues* et celui des *Regulae* surent affranchir la raison des séductions du jeu sophistique ou scolastique, de même Kant se fait fort de rendre à la philosophie son sérieux en lui restituant son objet. Philosopher qui, pour Hume, se réduisait à raisonner mieux que la bête, mais encore comme elle, à se divertir comme on joue au tric-trac (v. infra n. 25), se manifeste à nouveau comme la plus haute et la plus digne des activités humaines. Certes la raison ne relève plus maintenant que d'elle-même, elle est sa propre «boussole»[15], mais elle s'oriente vers un Nord qui se saurait être fictif, sans quoi l'aiguille n'aurait aucune raison d'y tendre. Refuser à cette raison le droit de parler de Dieu,

---

[14] *Crit. rais. prat.* I, ch. II fin.

[15] *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* (Vrin 1959) p. 81–4.

du supra-sensible et de la vie future serait ouvrir la porte à ces succédanés impurs que sont l'enthousiasme, la superstition et l'athéisme [16]. Une pensée sans objet ne peut que refluer sur elle-même et s'annuler.

C'est ainsi par un retour à l'exigence réaliste que l'idéalisme de Kant renverse celui de Berkeley. La raison ne trouve son point d'appui ni en elle-même ni dans les choses, mais dans la conscience de sa finitude orientée, dans la certitude de son sens. Le réel ne se donne plus à elle comme l'ensemble des choses, mais dans l'accord prédéterminé qui contraint l'esprit à s'appliquer aux choses et les choses à entrer dans l'esprit: sans l'esprit, il n'y aurait pas de choses, et sans les choses l'esprit ne penserait rien. Certes le réalisme prend, avec Kant, une leçon de modestie, car rien ne prouve que la conscience humaine saisit le réel: tout ce qu'on peut affirmer, c'est que, s'il y a désaccord, ce désaccord nous échappe. Mais il prend également une leçon de confiance et de courage, car, s'il existe d'autres mondes que le nôtre, rien n'empêche que la pensée s'y applique aussi.

Ainsi donc, en rejetant le principe de l'*adaequatio*, Kant ne se range nullement du côté de ceux qui posent en critère la simple cohérence de la pensée avec elle-même. Ce qui importe à la pensée, ce n'est pas d'aller n'importe où, c'est d'aller où elle *doit* aller. Et c'est ici que la raison pratique prend le relais de la raison théorique pour en diriger le mouvement vers une finalité inconditionnée, pour incliner le *müssen* de l'exigence logique sur le *sollen* de l'impératif moral. Certes, ici encore, le réalisme perd du terrain. Loin de s'adapter à un ordre objectif de moralité ou de beauté, le jugement s'oriente de telle sorte que cet ordre s'impose à lui. Kant substitue aux points d'appui traditionnels une référence intérieure que l'esprit s'adjuge à lui-même, non toutefois pour se satisfaire à son propre jeu, mais pour que ce jeu prenne un sens et l'univers une raison d'être. Ainsi l'activité constituante du sujet se trouve transsubjectivement orientée: l'hypothèse mécaniste, insuffisante au niveau de la vie organique, renvoie à l'hypothèse finaliste, et toutes deux postulent l'existence objective de la fin dernière des choses par leur impuissance à la justifier. Autant il est vrai que je suis incapable d'unifier les deux points de vue, autant il est certain qu'un être supérieur à moi apercevrait d'un même coup d'œil intuitif leur coïncidence.

---

[16] *Ibid.*, p. 85.

Ne peut-on prolonger les lignes de cette démarche jusqu'à Dieu? Non certes à partir du monde (preuve cosmologique) ou de l'idée de perfection (preuve ontologique): ce serait conclure du relatif au relatif et rester à l'intérieur du sujet humain. Nous ne trouverons notre point de départ que dans la liberté. Celle-ci s'affirme *en deçà* de l'homme naturel pour le projeter *au-delà* de lui-même. En ce sens, la liberté précède l'intention morale et l'achève. Par elle s'opère la rencontre, ici-bas asymptotique, de la vertu et du bonheur.

La nature apparaît une fois de plus comme une donnée seconde ou plutôt intermédiaire. L'homme empirique s'inscrit entre ces deux idées régulatrices que sont le paradis et l'enfer, entre un avenir de félicité «s'étendant à perte de vue» et une «misère également à perte de vue»[17]. Par bonheur – on n'ose dire par miracle – l'idéal d'une humanité moralement parfaite s'est réalisé sur terre en la personne du Christ, auteur d'une révolution copernicienne à la fois initiale et définitive. Jésus n'incarne pas, comme le sage stoïcien, l'homme naturel parvenu au sommet de la perfection, une pureté achevée en sainteté, mais l'homme transnaturel et nouménal dont l'excellence accomplie nous demeure inaccessible et qui, pourtant, nous lance un appel. En face de l'angélisme antique, qui réalise l'impossible ici-bas, Kant propose un possible, mais ce possible, il le situe au-delà de nous-mêmes, «en Dieu de toute éternité» *(ibid.)*. Lui reprochera-t-on de rejeter, en fait, ce possible dans l'impossible? Non, car la morale de Kant, rejoignant ici les morales platonicienne et stoïcienne, nous accorde d'atteindre l'idéal dans l'effort même que nous accomplissons pour nous en rapprocher. L'achèvement se réalise à tous les instants de la progression qui tend à lui. Aussi n'est-ce pas en offrant à Dieu des prières et des génuflexions que nous saurons lui plaire, mais dans l'hommage sincère de notre bonne volonté (*ibid.* IVe part. 1re sect.).

Hegel

Tout est préfiguré dans le commencement, tout se réalise dans le mouvement et tout se ramasse à la fin. Certes le mouvement ne peut être qu'irréversible, puisqu'il s'effectue dans le temps comme histoire, mais il s'agit d'une irréversibilité d'accomplissement compa-

---

[17] *La relig. dans les limites...* IIe partie, 1re sect., c.

rable à celle qui, chez Aristote, actualise la puissance. L'esprit ne trouve rien devant lui et ne laisse rien derrière lui qui ne soit encore, qui ne soit déjà lui. L'initial, le transitif et le terminal ne font qu'un. Dans les deux sens du passé et de l'avenir, le passage est une annulation de la distance, une réminiscence anticipante. Rien n'échappe donc au mouvement; et le mouvement lui-même ne se développe sous forme linéaire que pour revenir en spirale sur lui-même et, riche du parcours effectué, s'épanouir dans le «cercle des cercles», qui est «repos translucide et simple», qui est apothéose. Tout se passe, il est vrai, comme si la raison tendait à se fixer sur un objet différent d'elle. Mais ce n'est là qu'une «ruse». La raison feint de s'intéresser à l'objet, de s'arrêter et de s'oublier devant lui, alors qu'en fait elle se découvre elle-même à l'occasion de l'objet. «Ce n'est pas dans son but que la chose est épuisée, mais dans son actualisation»[18]. Ce qui est donné se supprime pour se réfléchir en soi. La fin se pose en moyen d'elle-même.

Dans cette perspective, le mal absolu n'a point de place. Il ne pourrait être, sous le nom de Diable, qu'un arrêt, et sous le nom de résultat qu'un cadavre[19]. Tout est passage. En dépit de sa prodigieuse présence, le négatif ne parvient qu'à se nier lui-même: le sujet «chancelle» sur le prédicat qui, chancelant à son tour, revient au sujet comme «soi du contenu». La matière, l'univers et l'esprit, tout retrouve un sens. La vie naît de la mort[20].

La victoire que Platon avait remportée sur Parménide et Héraclite se renouvelle avec d'autres conséquences et dans un autre esprit: les contraires, renvoyés de l'un à l'autre, empêchent la raison de conquérir l'absolu d'un seul bond, ils la contraignent au «lent travail du concept». D'autre part, le mouvement ascensionnel de la raison empêche les contraires de s'annuler réciproquement en les orientant vers une fin.

Husserl

S'inspirant à la fois de Platon pour rattacher l'ordre empirique des faits à l'ordre idéal des Essences par un lien de participation, de

---

[18] *Phénom. Préf.* II et III. *Encycl.* III, § 571 et passim.
[19] *Phénom. Préf.* I et III.
[20] *Ibid.* IV.

Descartes pour inaugurer, à partir d'un «vœu de pauvreté» centré sur le *cogito*, une science d'une «singularité inouïe», et de Kant pour poser à l'origine des représentations subjectives l'activité transcendantale du «je pense», Husserl se fait fort d'aller plus loin qu'eux et s'intitule philosophe du recommencement radical[21]. Son entreprise ne tend à rien moins qu'à remonter en deçà des a priori traditionnels pour interroger la conscience vivante en tant que donatrice de sens. Il écartera donc les prétentions de la pensée réflexive ou introspective, plus encore celles de l'empirisme, du psychologisme, de l'historicisme – en un mot du naturalisme – comme incapables de fonder le savoir et vouées à s'annuler. «Sans s'en apercevoir, le naturalisme se supprime de lui-même». Pour échapper au scepticisme, il n'est qu'un moyen: opérer un «changement de signe» qui mette hors circuit les choses au profit des vécus et laisse apparaître, dans une perspective transempirique, cette intention de vérité, cette idée de science universelle qui s'affirme antérieurement à toute vérité acquise et à toute science constituée, qui est «l'ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle». La philosophie, ascèse exigeante, cherche ses racines dans une logique des intuitions premières plus profonde que celle d'Aristote, et contre laquelle Dieu lui-même ne pourrait rien[22].

Ainsi la démarche spéculative retrouve sa raison d'être, son sens, sa visée, et le philosophe reprend confiance en lui-même. A l'infaillibilité statique et démonstrative du savoir positif, la phénoménologie répond par la mise en œuvre d'une exploration sans doute inexacte, mais *rigoureuse* et dynamique qui tend à ressaisir, en deçà de l'étonnement primordial, ce qui fonde cet étonnement, ce qui était déjà là quand on s'étonne, ce qui «va de soi». Aussi le raisonnement déductif n'y joue-t-il pratiquement aucun rôle[23]. En cet acte originel coïncident l'*archè* et le *telos*, coïncidence merveilleuse qui retentit sur la totalité du parcours, tout au long de ce chemin de la «terre promise» qui ouvre devant le philosophe des horizons sans cesse nouveaux et qui surtout lui accorde de trouver ce qu'il cherche en le cherchant. Car ce qu'il cherche, c'est l'absolu, et l'absolu ne serait pas ce qu'il est, s'il ne se donnait au départ, à l'arrivée et dans tout l'entre-deux. Etre

---

[21] *Méd. cart.* (Vrin, trad. Lévinas) p. 25.

[22] *La phil. comme sc. rig.* passim. *Idées directrices...* (N.R.F. trad. Ricœur) p. 177, 184. *Orig. géom.* (P.U.F. trad. Derrida) p. 189.

[23] *Idées directrices*, p. 233s., 240–41.

philosophe, c'est vouloir devenir vraiment philosophe en répondant à l'appel de la vérité[24].

CONCLUSION

Philosopher est une manière de vivre. Le *deinde* qui sépare *vivere* de *philosophari* marque moins une succession temporelle que l'obéissance du second terme aux rythmes du premier. Avant d'être un exploit de philosophe, la chute de Thalès fut une maladresse humaine. Mais la rupture qu'elle provoqua dans la continuité du vécu prend la signification d'un acte révélateur. En cette eau qu'il trouve au fond de son puits, le sage de Milet découvre le principe d'unité qu'il cherchait vainement au niveau du sol. L'ascension ailée de Parménide ne fera que renouveler en sens inverse la même découverte, celle d'un être qu'on ne saurait rencontrer le long des chemins battus (v. frg. I, v. 27).

Quel est le sens de cette aventure où se composent de façons diverses les longs trajets et les haltes soudaines, les détours et les raccourcis, l'ouverture de la spirale et la fermeture du cercle, et qui, cherchant son point d'appui tantôt sur terre, tantôt en l'homme, tantôt en Dieu, en vient à se replier sur elle-même pour attendre de son propre mouvement, érigé en valeur suprême, une justification qu'elle ne reçoit ni de ses principes ni de ses conclusions? Chez les *Présocratiques* et ceux qui s'en inspirent – tel Heidegger – la réflexion tend à saisir ce qui *est* par la voie la plus directe. Le trajet intermédiaire, avec ses exigences de technicité discursive et d'entraînement logique, se réduit au minimum. De là le caractère mythicomystique que revêt la réflexion chez un *Parménide*. Certes, avec *Héraclite*, l'être se dédouble en mouvement de contraire à contraire, mais ce mouvement ne s'identifie nullement à celui de la pensée qui cherche: il est encore l'être sous son mode essentiel. La démarche n'a donc de sens que par la révélation à laquelle elle conduit. Sous l'influence de *Zénon*, on voit s'instituer une dialectique antinomique qui, préludant à celle de Kant, accule la raison discursive à des impasses. Celles-ci ne tardent pas à réapparaître dans les apories de la *méthode socratique;* mais l'opération obéit alors à une exigence nouvelle, qui est de nature

[24] *Postface à mes idées directrices.* (R.M.M. 1957) p. 496–8.

pédagogique. C'est ainsi que, dans les *Dialogues*, le cheminement part d'une définition provisoire, cherche dans l'hypothèse un premier point d'ancrage et ne s'arrête sur la conclusion que pour en constater l'insuffisance et repartir à la conquête d'une hypothèse nouvelle. Le parcours se divise en étapes, en reprises, et c'est à la mémoire qu'on demande de retenir la totalité de l'effort accompli. Dès le *Parménide*, Platon se heurte à une ambiguïté que la pensée philosophique n'est pas près d'avoir surmontée, celle de la fin et des moyens: est-ce pour trouver un objet que nous instituons la recherche, ou l'objet n'est-il posé – lui ou tout autre – que pour susciter la recherche. Certaines déclarations invitent à penser que les enquêtes sur l'*un* et sur le *politique* tendent moins à élucider ces deux notions qu'à soumettre le dialecticien à un entraînement. Le critère de vérité passerait ainsi de l'objet à l'opération. La dialectique n'en demeure pas moins ouverte sur un Intelligible qui est à la fois cause, norme et terme de son mouvement, et sans lequel elle se dégraderait en éristique, en sophistique, en jeu d'esprit. Car le jeu qu'elle joue est un «jeu sérieux». L'orientation réaliste est ici indéniable.

Le discontinu de la démarche dialectique, lié à l'intervention des hypothèses, s'atténue chez *Aristote* et davantage encore chez Plotin. Il subsiste au niveau théorique chez le premier, dans la révélation ponctuelle et soudaine du moyen terme syllogistique. Mais, sur le plan de l'être, il se réduit au passage naturel de ce qui peut être à ce qui est, de la puissance à l'acte. Et ce qui s'affirme, en fin de compte, sous la forme de l'Acte pur, c'est la pleine réalisation d'une immanence répartie sur le parcours entier. Chez *Plotin*, le même effet résulte de la cause contraire: l'absolue souveraineté du Principe s'affirme avec une telle force qu'elle pénètre le domaine du réel à la façon d'une lumière qui se diffuse: c'est la transcendance qui est ici partout présente.

Passer des Grecs à *Descartes*, c'est échanger un monde pour un autre. Certes, l'auteur des *Méditations* reprend à son compte la mise en question des principes que l'auteur des *Dialogues* n'avait cessé de pratiquer, mais il lui confère un caractère si radical qu'il juge inutile d'y revenir après l'avoir opérée une fois. Les «myriades de circuits» de la dialectique font ainsi place au «droit chemin» de la méthode. De ce nouveau point de vue, la démarche platonicienne apparaît comme une manière assez vaine et même pénible de conduire sa recherche. Philosopher, c'est faire œuvre efficace: la *scholè* n'a guère

de place en cette occupation pas plus que le sourire de Socrate ne se retrouve sur les lèvres de Descartes.

Et pourtant le dessin général de la dialectique, tel que le décrivent les mythes de la Caverne et de l'Attelage et tel qu'il se développe dans le *Sophiste* et le *Politique*, réapparaît dans les *Méditations métaphysiques*. Parti d'une confiance naïve en la réalité des choses, Descartes conquiert en Dieu son point d'ancrage et revient aux choses pour en justifier rationnellement l'existence. La démarche efface le doute, et l'efface d'un seul trait. Plus encore que chez Platon, la fin commande ici les moyens. Quant à la continuité, elle se réalise en ces longues «chaînes de raison» dont les anneaux se rattachent les uns aux autres et dont on n'hésite pas à augmenter le nombre pour assurer une liaison plus étroite encore. Le discontinu n'apparaît qu'au moment où l'on accède à Dieu. Non que Dieu occupe un inaccessible au-delà. Il en est de lui comme d'une montagne: notre esprit ne saurait l'embrasser, mais il peut le toucher; il le «comprend» sans l'«entendre». Dieu n'en est pas moins infiniment libre, infiniment infini, infiniment supérieur à nous.

Ce qui était enchaînement de raisons chez Descartes devient interpénétration d'attributs et de modes chez *Spinoza*. Les liaisons abstraites rapprochent moins qu'elles ne séparent les êtres singuliers. Aussi n'interviennent-elles que pour tendre à s'annuler au profit d'une présence intimement et intuitivement vécue du tout et de ses modifications: la médiation fait place à l'immédiat. Et, s'il est vrai que Dieu nous échappe en l'infinité de sa richesse, nous habitons néanmoins en lui et il habite en nous sous les espèces de la pensée et de l'étendue.

La condamnation que Descartes avait portée contre la scolastique réapparaît sous une autre forme dans celle que *Kant* prononce à l'adresse de la métaphysique traditionnelle. On ne saurait toutefois les assimiler l'une à l'autre. Pour radicale qu'elle fût, la réforme opérée par l'auteur du *Discours* en matière de méthode respecte encore ces anciens points d'appui du raisonnement que sont la substance pensante, Dieu et les choses. Elle maintient un rapport d'inégalité entre le mouvement de la pensée et les fins qu'elle se propose d'atteindre. La finitude de la raison humaine ne tient pas ici à une incapacité qui lui serait naturelle, mais à l'immensité de la tâche qui s'offre à elle et à l'absolue liberté du Dieu dont elle dépend. Or c'est sur ce point précisément que va s'exercer la critique kantienne. L'âme, le monde et Dieu s'incorporeront, à titre de principes régulateurs, au mouvement

de la raison théorique. Celle-ci ne prendra conscience de ses fins idéales que par l'impossibilité où elle est de les atteindre, jointe à la nécessité de les postuler. C'est en elle-même qu'elle trouvera ses critères, dans le «besoin» d'orientation qui lui est propre et dans l'interdiction qui lui est faite de viser au-delà de l'horizon transcendantal. Refuser d'obéir à ces deux exigences contraires et complémentaires serait, pour elle, s'annuler par défaut ou par excès. Le domaine qu'elle contrôle se trouve, de ce fait, rétréci dans le double sens du donné matériel et de la chose en soi. Mais, condamnée à penser à l'intérieur d'elle-même, cette raison n'en éprouve pas moins une irrésistible aspiration à rejoindre, au-delà d'elle-même et des antinomies qui lui barrent la route, ce «foyer imaginaire» qui est le point de convergence de toutes ses visées. Et quand, se retournant sur soi, elle s'interroge en profondeur, elle se découvre transcendante à elle-même en tant que raison pratique, c'est-à-dire volonté pure aspirant à l'état surhumain de volonté sainte.

Si l'on consent à voir dans le refus opposé par Kant à l'idée d'intuition intellectuelle un retour inavoué à l'expérience thomiste, c'est à saint Augustin que l'on sera tenté de rattacher l'affirmation *hégélienne* d'un mouvement continu que cette intuition engendre, entretient et achève, et que n'arrête aucun «plafond» métaphysique. Mais, jugé de ce point de vue, Hegel ne saurait échapper à l'accusation d'angélisme. Car l'intuition du divin qui, chez Augustin, ne s'élève vers Dieu que pour déboucher sur un espace infini qu'elle ne saurait épuiser – celui du *superior summo* – atteint ici, non sans effort mais infailliblement, un *summum* sans au-delà, celui de la conscience qu'elle prend d'elle-même. L'être ne chancelle sur soi que pour s'égaler à soi. La leçon d'Aristote et celle de Spinoza s'unissent pour assurer au processus dialectique une continuité sans rupture et sans «résultat». Certes, le tragique héraclitéen du renvoi de contraire à contraire ne cesse d'intervenir, mais il se résorbe aussitôt dans l'élan joyeux du mouvement qu'il provoque et, finalement, dans le triomphe ultime du «cercle des cercles».

L'entreprise *husserlienne* s'inscrit explicitement dans la continuité des grands efforts de Platon, de Descartes et de Kant. Il s'agissait, une fois de plus, de conjurer l'éternelle menace d'une autodestruction de la pensée, menace d'autant plus grave que l'efficacité des sciences positives s'accompagne aujourd'hui d'un oubli non moins profond de leurs fondements et de leur orientation. La démarche

remontera donc à des évidences eidétiques, fondées elles-mêmes sur une «idée de vérité» qui est ouverture sur le monde et donation de sens. L'absolu se livre ainsi, relativement mais irrésistiblement, dans le mouvement privilégié d'une recherche qui, tout à la fois, se fonde sur l'évidence et tend à l'évidence.

Au début de cette étude j'ai repris à mon compte, sous le nom de marche ou de démarche, les images de l'envol, de l'itinéraire, du chemin, du circuit, de la chasse, de l'orientation, de l'horizon intentionnel auxquelles la philosophie a recours pour figurer le mouvement de la réflexion qui lui est propre. J'ai écarté comme partielle toute tentative visant à justifier ce mouvement par sa seule fonction ou par sa seule fin. Etre philosophe, c'est obéir à trois exigences indissociables: c'est raisonner en vue d'un résultat, c'est s'entraîner à mieux raisonner et c'est raisonner par plaisir et par goût. Ce qui différencie les systèmes les uns des autres, c'est l'importance attribuée à chacun de ces facteurs et, corrélativement, c'est le rôle accordé au point de départ, au point d'ancrage et au point d'arrivée. Essayons de préciser un peu.

A première vue, il semble évident que toute démarche de pensée tend vers un objet et ne saurait se réduire à son seul cheminement. Il ne suffit pas que le sucre fonde et que le train roule, il faut encore boire le verre et descendre à la gare, c'est-à-dire passer de l'instrumental au final, ces deux moments étant à la fois complémentaires et irréductibles. Et pourtant, est-il rien de plus excitant que certaines attentes ou certains trajets? Nous les vivons parfois avec plus d'intensité que les achèvements. Le philosophe n'éprouve-t-il pas à philosopher un plaisir qui se suffit à lui-même, la satisfaction gratuite d'un jeu? Serait-il vraiment philosophe autrement?[25] Mais, d'autre part serait-il encore philosophe s'il s'abandonnait sans réserve, sans quelque mauvaise conscience à cette tendance? On voit donc réapparaître, au niveau de la pensée comme à celui de la vie, l'équivoque essentielle, celle du moyen et de la fin. Certains ont voulu l'écarter en

---

[25] Tel est le cas de Hume quand il attribue l'origine de sa philosophie au seul «plaisir» qu'il y trouve, plaisir comparable à celui du jeu de tric-trac. «Si je dois être un sot comme le sont *certainement* tous ceux qui raisonnent et croient quoi que ce soit, écrit-il, mes sottises seront du moins naturelles et agréables» (*Traité de la nat. hum.* Livre I, IVe part. VII).

supprimant un des deux termes. C'est ainsi que Parménide, en s'élevant d'un seul coup d'aile de la Nuit au Jour et revenant de même à son point de départ, en résorbant le linéaire dans l'identique, s'attirera les critiques de Platon[26]. C'est ainsi que Schelling, en se refusant au lent «travail du concept» et prétendant tirer l'absolu «d'un coup de pistolet», témoignerait, selon Hegel, d'une impatience excessive[27]. Inversement les sophistes, dialecticiens et métaphysiciens, tels que les jugeront Platon, Descartes et Kant, s'abandonneraient avec trop de complaisance au chassé-croisé des enchaînements logiques, au jeu formel du raisonnement, aux servitudes du temps et de l'espace et condamneraient la pensée à revenir sur soi ou à tourner en rond par manque d'une orientation privilégiée. Le résultat est le même dans les deux cas. Qu'elle se fixe immédiatement sur son objet ou qu'elle rebrousse sur elle-même, la raison demeure stationnaire.

Les deux tendances n'en sont pas moins opposées, et l'on pourrait tenter de classer les philosophes en les situant dans l'entre-deux, selon les affinités plus ou moins grandes qu'ils présentent avec l'un ou l'autre des deux extrêmes. Les uns, ambitieux ou mystiques, inclineraient du côté de l'angélisme en prétendant élever l'homme au surnaturel et la pensée au jeu sublime de l'Esprit[28]. Les autres, résignés ou sceptiques, tendraient à réduire l'homme à sa seule nature et la pensée à sa seule fonction[29]. Or il faut en prendre son parti: philosopher

---

[26] *Sophiste* 252 bc. L'image de l'essieu qui «brûle dans les moyeux» et fait entendre le «cri strident de la flûte» atteste le caractère fulgurant de l'ascension (Parmén. I, v. 6–7).

[27] *Phénoménol.* Préface, II.

[28] Tel le «cercle des cercles» hégélien où l'homme s'achève en Dieu, et l'éternel retour nietzschéen où il s'achève en surhomme. Cette apothéose, contestable en philosophie, se justifie au niveau de la rêverie, dont rien ne saurait arrêter l'élan. L'âme y «rassemble tout son être... dans un bonheur suffisant, parfait et plein... De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence; tant que cet état dure, on se suffit à soi-même comme Dieu» (Rousseau, Ve *Promenade*).

[29] Cette résignation philosophique apparaît dans le mot fameux de Gorgias: Il n'y a rien; s'il y avait quelque chose, cette chose serait inconnaissable, et si elle était connaissable, elle serait incommunicable. On la retrouve chez Hume, dont le scepticisme tend à réduire les plus hautes spéculations à l'activité d'un instinct animal ou à un divertissement (*Traité de la nat. hum.*, édit. Aubier, p. 263–6 et 356–67).

apporte à l'homme plus qu'un divertissement mais moins que le salut. On a dit que c'est assumer un risque. Ajoutons avec Platon que ce risque est «beau» (*Phédon* 114d). Non que le gain possible l'emporte infiniment sur la perte, comme chez Pascal, mais parce que la vérité que le philosophe ne découvre pas au terme de sa recherche, il la trouve, de quelque manière, en la cherchant (Cf. *Phédon* 91b): il la vit dans le passé par la réminiscence, dans l'avenir par l'anticipation et dans le présent par l'immédiate saisie du passage. En ce sens, il est vrai de dire que toute démarche spéculative est achevée à chaque instant de sa durée, non dans les résultats qu'elle obtient mais dans le mouvement qu'elle opère. [30]

Et pourtant, que serait le philosophe sans ces haltes, sans ces aboutissements provisoires qui jalonnent sa recherche, sans ces prédicats auxquels s'accrochent ses phrases comme à autant de points d'ancrage? L'instantané du vol parménidien ou schellingien, le continu sans coupure du cercle hégélien sont peut-être l'objet de ses vœux, mais c'est à travers le discontinu des résultats qu'il ne cesse d'y tendre, c'est en s'appuyant sur le «nécessaire» pour l'incliner sur le «meilleur» qu'il se rapproche du Bien[31]. Que ses aspirations s'ouvrent sur l'Etre identique à lui-même (Parménide), sur une représentation analogique ou univoque de l'Etre (Thomas, Duns Scot), sur quelques modes ou attributs de l'Etre (Platon, Augustin, Descartes, Spinoza), sur un Etre postulé par la raison théorique et vécu par la raison pratique (Kant), que l'Etre se réalise historiquement à travers le lent travail des contraires pour s'épanouir dans le jeu circulaire de la réconciliation définitive (Hegel), qu'il exige un mouvement de foi qui soit un saut dans l'absurde (Kierkegaard), qu'il se donne enfin dans l'intention de vérité qui soutient et anime l'effort de connaissance (Husserl), dans tous les cas la réflexion philosophique tend humainement à ce qui l'achève, la dépasse ou la désavoue. Qu'elle progresse par mérite ou par grâce, c'est toujours en s'équilibrant sur elle-même

---

[30] Hegel et Kierkegaard n'ont pas tort d'écrire: «Cette activité du savoir est la ruse qui, semblant se retenir d'agir, fait en réalité l'inverse: c'est une activité qui se dissout elle-même et se fait un moment du Tout» (*Phénoménol.* Préface III) et: «Tandis que la pensée objective s'occupe uniquement du résultat et pousse toute l'humanité à tricher en transcrivant et en récitant des résultats et des faits, le penseur subjectif s'occupe uniquement du devenir et omet le résultat» (*Post-script. aux Miettes phil.* IIe part. Ier sect. ch. II).

[31] Platon, *Timée* 75 d, *Lois* 858 a.

qu'elle se déséquilibre utilement sur sa fin, c'est en composant l'instrumental et le final, qu'elle progresse, qu'elle «marche».

Le jeu, l'exercice et le sérieux sont trois exigences auxquelles le philosophe se doit d'obéir s'il veut essayer de rendre compte, par la voie la plus rationnelle et, de ce fait, la plus courte possible, de la totalité du réel. Mais il ne saurait écarter de son horizon le mystère d'un inconnu radical qui décide souverainement et en dehors de lui du sens de son entreprise. A quoi lui aura-t-il servi d'être philosophe quand il aura cessé de l'être ici-bas? Quel sera son «salaire», si salaire il y a? La sentence qui intervient à ce moment-là, si elle doit intervenir, est sans rapport avec les démarches antérieurement effectuées: elle les juge.

Or il semble bien que, parmi les philosophies que nous venons de considérer, celles de Platon, de Descartes et de Kant satisfont avec un bonheur exceptionnel à ces quatre conditions. Elles concèdent à la pensée le droit de jouer *son jeu* pour le plaisir de le jouer, non sans la mettre en garde contre le danger d'une technicité tournant à vide: elles lui demandent donc de s'incliner sur elle-même pour *s'exercer à mieux jouer*. Mais ce mieux n'aurait aucun sens, bien plus il s'annulerait en un pis, si le mouvement ne *tendait à son but*, qui est de voir clair, ou plus clair, en certains problèmes: penser est une opération qui s'oriente sur un objet et espère un résultat. Et pourtant, cet objet, ce résultat, le philosophe est toujours en droit de les remettre en question. Rien n'échappe au questionnement... sinon l'acte même de questionner. Mais cet acte, à quoi tend-il en définitive, quel en est le secret, quel en est le *salaire*? Que savons-nous du fond dernier des choses et des intentions ultimes des dieux? Tel est le mystère, où se cache peut-être ce qu'il y a de plus philosophique en toute philosophie.