

Valeur de la connaissance philosophique : leçon inaugurale, prononcée le 1er novembre 1948, par M. Pierre Thévenaz, professeur ordinaire, titulaire de la chaire de philosophie

Autor(en): **Thévenaz, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université
de Lausanne**

Band (Jahr): **21 (1947-1949)**

Heft 5

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-869999>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES DE LETTRES

Bulletin de la Société des Etudes de Lettres N^o 72

VALEUR DE LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE

*Leçon inaugurale, prononcée le 1^{er} novembre 1948, par M. Pierre Thévenaz,
professeur ordinaire, titulaire de la chaire de philosophie.*

« Il n'y a qu'une manière de posséder la vérité, c'est d'être possédé par elle. »¹ Cette maxime est sans doute l'une de celles où s'exprime le plus profondément la pensée de celui qui illustra — trop brièvement — la chaire de philosophie de l'Université de Lausanne, le professeur Henri-L. Miéville.

Posséder la vérité, telle est, cher et vénéré collègue, l'aspiration constante et passionnée de votre vie, la flamme qui vous a consumé, ou mieux qui vous a trempé. La passion chez vous, passion de la pensée, signifie discipline de l'esprit ; l'enthousiasme et le don de soi, maîtrise de la réflexion. Et cependant, être maître de soi, vous avez compris que c'est être possédé, et que commander c'est servir et obéir. C'est que pour vous la loi est libération, la raison est foi.

Ce que le philosophe admire dans votre effort, c'est quelque chose d'assez peu fréquent chez nous : l'unité d'une vue qui embrasse tous les grands problèmes ; c'est, malgré l'apparent inachèvement de votre œuvre, la structure assez complète d'une métaphysique de l'esprit, d'une théorie de la raison, d'une morale et d'une philosophie religieuses. Il ne saurait être question d'en montrer ici la force

¹ Pourquoi cherchons-nous à justifier nos opinions? « Revue de théologie et de philosophie ».

et la cohérence. Mais ce qui domine le tout et fait aussi le prix de votre philosophie, c'est un certain accent de la pensée qui vous est propre et qui nous révèle une adhérence parfaite, et rare, entre la réflexion, la vie et l'action. Il y a en vous un « Je ne puis autrement » qui confère à votre pensée cet accent. Vous avez dit que la vie ne prend un sens, un relief, un intérêt que par un parti pris. Mais trop peu nombreux sont ceux qui ont su reconnaître que chez vous ce parti pris vient de plus haut que vous. Ce parti, vous ne l'avez pas choisi à votre gré, c'est lui qui vous a pris : c'est la vérité qui vous possède et vous hausse à l'universel.

Mais, écriviez-vous, « on ne possède pas la vérité pour soi seul ». Il faut la communiquer et surtout la défendre. Aussi avez-vous combattu sans défaillance toutes les formes de pensée (ou plutôt d'absence de pensée) qui sacrifient la vérité au besoin de certitude, et toutes les formes de lâcheté intellectuelle ou de démission morale qui préfèrent à l'aventure spirituelle le confort de l'autorité à laquelle on s'en remet. Car autre chose est d'être possédé par la vérité, autre chose de se laisser posséder par des formules mortes et trop humaines : cette possession est esclavage et séparation, la vôtre est libération et liaison. Si vous n'avez jamais ménagé les dogmatismes théologiques, nous savons que c'est par respect pour ce que vous appelez « le mystère sacré de l'Être » et par souci de relier l'homme à l'universel en sauvegardant l'indispensable unité de l'esprit.

Vous me transmettez maintenant votre charge, que vos mains vaillantes et votre esprit vigoureux eussent pu porter longtemps encore. Je mesure le privilège et la responsabilité de la tâche qui m'attend maintenant. Si je n'ai pas lieu de me fier trop à mes propres forces, je garde du moins devant les yeux l'encouragement permanent de grands exemples de droiture intellectuelle et de probité philosophique : le vôtre, en tout premier, celui de vos prédécesseurs aussi, tout particulièrement de ce maître vénéré de la philosophie romande, le professeur Arnold Reymond, auquel il m'est agréable d'exprimer ici mon attachement respectueux.

La philosophie, dit-on, est fille du loisir. A vous, Monsieur Miéville, qui avez dû philosopher sans loisir, à vous qui avez su le faire parce que vous considérez la pensée comme un acte au cœur de la vie et au cœur de la cité, il vous est accordé maintenant comme à Cincinnatus de retourner à votre charrue. Les terrains à labourer ne manquent pas dans les champs de l'esprit, et vous les avez déjà

reconnus. Nous attendons de vous autant encore — et plus — que vous nous avez déjà donné, car nous savons que ce sont les labours de l'arrière-automne qui font germer les épis les plus lourds.

La connaissance est comme une fragile passerelle lancée entre l'homme et le monde, entre la conscience humaine et la réalité. C'est là que se déroule l'aventure du philosophe, dont la connaissance, tantôt audacieuse, sonde les abîmes, tantôt mesure humblement sa faiblesse en face des hauteurs qui la surplombent, tantôt se tourne, comme Platon, vers le soleil divin de la vérité ou se laisse illuminer, comme Descartes, par la clarté sereine de l'évidence, tantôt reste transi par le silence des espaces infinis comme Pascal, par le frisson de l'angoisse comme Kierkegaard, ou par l'attraction du néant.

Primitivement cependant, il n'y avait pas de passerelle jetée, parce qu'il n'y avait pas non plus de gouffre creusé. Chacun sait, en effet, pour l'avoir éprouvé lui-même, que lorsque l'œil est tout à sa vision, ou que l'oreille est toute ouïe, nous collons à la réalité, nous sommes envahis par le paysage contemplé ou par la musique entendue, exactement comme la fameuse statue de Condillac était toute odeur de rose. Comblés par la plénitude de l'être, nous sommes proprement aliénés. Nous vivons, nous ne philosophons pas encore. Comment, en ce cas, parler vraiment de connaissance, quand l'homme reste encore pris dans le monde ?

Mais, pour peu qu'un éclair surgisse ou qu'une fausse note se fasse entendre dans l'harmonie fugace du paysage ou de la symphonie — pour peu, en d'autres termes, que la contradiction ou l'équivoque fasse lever le spectre de l'erreur ou de l'illusion, voici que le charme est rompu. Le bloc monolithe de la réalité se décompose, se dédouble : comme un chancre, l'apparence vient se poser sur la réalité et menace son intégrité ; le non-être rôde aux abords de l'être. Ebranlés, nous voyons alors le gouffre se creuser entre la réalité et nous, et l'être se détacher de nous. Nous prenons nos distances par rapport à lui pour ne pas être victimes des apparences trompeuses. Nous reculons pour mieux voir, pour mieux nous élancer à la poursuite de cette réalité qui semble soudain se dérober à nos prises.

Alors naît la connaissance, avec tout ce qu'elle implique d'effort, de patience et de discernement critique aux fins de retrouver l'être véritable. Non seulement elle est née, mais surtout, du même coup, surgit la question de sa valeur. Comment notre connaissance est-elle assurée d'atteindre la réalité? Où trouver les critères qui garantissent sa démarche et son accord avec les choses telles qu'elles sont? Comment rétablir ou établir l'*adæquatio rei et intellectus*?

Cette question de valeur se pose d'abord pour des problèmes de connaissance de fait, pour tel objet, pour la tour lointaine (selon l'exemple classique des anciens sceptiques) dont on ne sait à distance si elle est ronde ou carrée. A ce niveau, il s'agit de découvrir un moyen de recoupement, une garantie, un recours sans équivoque. La valeur de la connaissance n'est autre, en ce cas, que la valeur du critère découvert, par exemple la vérification rationnelle ou l'expérience scientifique. Mais l'esprit humain, une fois menacé par l'illusion, ne se satisfait plus de garanties partielles. Or toute garantie est partielle quand elle réclame à son tour une instance nouvelle qui la garantisse contre les doutes qui sans cesse se lèvent. Par delà les problèmes de connaissance de fait qui, chacun, exigeaient le recours à une garantie, on voit apparaître le problème de la valeur de la connaissance en général, et de son fondement dernier cette fois-ci.

Ici commence à proprement parler la critique philosophique de la connaissance qui procède méthodiquement et suspend provisoirement tout jugement pour donner à la connaissance le temps de sonder à fond ses propres pouvoirs, comme on le voit dans la démarche du doute cartésien ou dans l'effort critique de Kant. L'homme se détache de la réalité, il décolle de l'être, prend courageusement ses distances pour que, une fois la connaissance fondée et une fois sa valeur déterminée, il puisse repartir à la découverte d'un monde plus vrai, parce que fondé. Car au détachement doit succéder un attachement plus authentique.

Tel l'œil qui, tout absorbé en sa vision, non seulement ne se voit pas lui-même, mais encore n'a même pas conscience de voir, de même l'homme, fondu d'abord dans la réalité de l'objet, ne savait pas qu'il connaissait et n'avait encore aucune conscience de soi. Le surgissement de la contradiction ou la menace de

l'erreur modifie tout et rejette l'homme vers lui-même. Il découvre sa connaissance, mais comme cette frêle passerelle qui le relie encore à l'être, comme l'unique instrument grâce auquel il puisse espérer encore avoir prise sur l'être. En face de l'ordre de l'être, il découvre l'ordre du connaître ; et c'est à cette réalité nouvelle (la connaissance) que va l'attention du philosophe, car c'est de la consolidation de cette passerelle qu'il doit tout attendre, du perfectionnement de cet unique outil, sa connaissance ; tant il est vrai que, de tous les artisans, le philosophe est le moins bien loti : l'objet de sa recherche se dérobe et reste tout d'abord malaisé à déterminer ; et lui-même ne peut compter que sur un seul instrument, sa pensée ou sa connaissance, dont la valeur cependant n'est même pas encore assurée. N'est-ce pas une prise bien tenue quand il s'agit, comme disait Rimbaud, d'êtreindre la « réalité rugueuse » ? Et pourtant, pour cimenter l'architecture du réel, le philosophe doit se rendre à l'évidence que sa raison constitue l'unique truelle, et l'unique mortier tout à la fois — certains philosophes, et des plus grands, allant même jusqu'à dire que la raison constitue les moellons mêmes de l'édifice. Comment la philosophie pourrait-elle être autre chose qu'une interrogation sur la valeur de la connaissance, de cette connaissance qui est tout son bien, mais dont elle n'est même pas absolument certaine d'emblée qu'elle ait une valeur ?

* * *

Mais le philosophe s'aperçoit bien vite que sa connaissance n'est pas simplement une passerelle qui mène à l'être en restant extérieure à lui. Elle a une réalité ; elle est une réalité. Quelle que soit sa valeur, *il y a* connaissance. Et à ce titre, il est évident que la connaissance est aussi au sein de l'être. Le philosophe est amené ainsi, je ne dirais pas à donner, mais à reconnaître à la connaissance sa consistance propre. La réflexion philosophique, disions-nous, fait apparaître à côté de l'ordre de l'être, un autre ordre de réalité, celui du connaître. Mais du fait même qu'on le découvre comme une sorte de réalité au sein de l'être, on efface cet « à côté de » et l'on intègre (d'une certaine façon qu'il s'agira de préciser quelque peu) la connaissance dans l'être. La passerelle n'est pas seulement un accès à l'être ; la connaissance n'est pas

seulement une vue (un point de vue) sur l'être, *elle est un être*. Elle a elle-même, la toute première, une qualité ontologique, dirions-nous en notre jargon. En un mot, nous voyons se dégager une toute nouvelle valeur de la connaissance, sa valeur d'être. Le problème de la valeur de la connaissance acquiert ainsi sa dimension véritable, proprement philosophique, en se dédoublant en deux questions, sans doute connexes mais entièrement distinctes : *sa valeur de vérité* et *sa valeur d'être*.

Jusqu'ici nous nous interrogeons sur la valeur de vérité de la connaissance, c'est-à-dire sur son accord avec la réalité. Affirmer que l'eau bout à 100° est une connaissance dont la valeur se mesure à l'accord plus ou moins précis avec l'indication d'un thermomètre plongé dans l'eau bouillante. C'est également la valeur de vérité qui est en cause lorsqu'un Kant généralise la question et veut voir la valeur de la connaissance non pas dans l'accord de l'esprit avec la réalité en soi, pour lui inaccessible à notre raison, mais dans l'accord avec les lois mêmes de notre esprit.

Bien différente est la valeur d'être de la connaissance, sa propre qualité d'être parmi les autres êtres, sa situation au sein de la réalité. Elle ne consiste plus en un rapport ou un accord avec autre chose, mais bien en une qualité intrinsèque de la connaissance, qui situe celle-ci à sa place dans l'échelle des êtres, s'il est vrai qu'on puisse distinguer des degrés ou des modes d'être, une échelle allant de Dieu, l'Être suprême, censé porter en lui la valeur d'être absolue ou la plus éminente, jusqu'au non-être, doté de la valeur d'être minimum. La connaissance, en tant qu'elle est un être d'un genre bien particulier, aura sa place quelque part dans l'échelle des êtres. — Comment, une fois encore, la philosophie pourrait-elle être autre chose qu'une interrogation sur cette seconde valeur de la connaissance, sur son genre d'être et sa place dans l'être ?

Interrogation éminemment philosophique, puisqu'il s'agit de la valeur dernière de la connaissance *comme être* et non de la simple description ou analyse que la psychologie pourrait faire du *phénomène* de la connaissance. Qui ne voit cependant que du même coup cette seconde interrogation rend désormais impossible tout primat de la connaissance sur l'être, toute priorité du jugement ? Si la connaissance n'est plus un point de vue extérieur sur l'être, elle ne peut plus non plus être un point de vue

sur elle-même. La connaissance qui s'interroge sur sa valeur d'être ne s'interroge au fond plus *sur* quelque chose ; elle ne se dédouble pas en connaissance réfléchissante et connaissance réfléchie ; elle est une, elle colle à l'être, mais en un tout autre sens maintenant : elle s'apparaît étant, elle se saisit comme mode d'être. Narcisse est allé rejoindre son image insaisissable ; il ne contemple plus Narcisse, il *est* Narcisse : au lieu de poursuivre un fantôme, il retrouve son propre être en amplifiant sa conscience d'être. La connaissance ne cherche plus à capter l'être à coup de jugements vrais, elle baigne désormais dans l'être par le simple fait qu'elle se reconnaît être.

La question de l'être cerne ainsi vraiment de tous côtés le problème de la connaissance et de sa valeur. A la différence de tous les autres êtres, hormis de l'homme lui-même, à la différence du caillou, de l'arbre ou de l'idée (qui est aussi un être), la connaissance est un être essentiellement préoccupé de l'être, pour lequel il s'agit toujours et uniquement de l'être, même si elle oublie parfois son propre être et se prend pour un point de vue absolu. Ainsi donc le problème de l'être qui se pose à propos de toute réalité, se trouve, dans le cas de la connaissance, étrangement redoublé. Comment pourrions-nous dès lors parler de la *valeur de vérité* de la connaissance, c'est-à-dire déterminer son accord avec l'être des choses, si la *valeur d'être* de la connaissance reste incertaine, si nous n'avons pas au moins quelques lumières sur le statut ontologique de la connaissance, ne serait-ce déjà qu'un problème nettement circonscrit et des questions ouvertes, mais clairement posées ?

Chercher la valeur dernière de la connaissance, c'est reconnaître en elle la primauté de la valeur d'être sur la valeur de vérité. Qu'est-ce à dire, sinon qu'en dépit des sérieux arguments des idéalistes et malgré la position des problèmes que la critique de Kant nous a rendue si familière qu'elle semble s'imposer à tout esprit non prévenu, nous nous voyons néanmoins obligés de dénier à la critique de la connaissance la priorité sur la doctrine de l'être ou la théorie du réel. La comparaison traditionnelle selon laquelle il faudrait d'abord éprouver la solidité et la capacité d'un instrument avant de rien entreprendre avec lui, selon laquelle il s'agirait de sonder au préalable les pouvoirs de la connaissance et d'en fixer les limites avant d'affirmer quoi que ce soit de la

réalité, et surtout de la réalité dernière de l'être, cette comparaison, certes, n'est pas sans force, mais elle n'est pas raison, en vertu du fait que la connaissance déjà est un être, qu'elle n'est justement pas un simple instrument au service de l'homme, et que c'est précisément la conception instrumentaliste de la connaissance qui a fait perdre à la philosophie le sens de l'être.

Théorie de la connaissance et théorie de l'être (ontologie) sont rigoureusement contemporaines et indissociablement imbriquées l'une dans l'autre. L'être de la connaissance (ou sa valeur d'être) est ce point d'imbrication de l'être et du connaître, le sommet commun où se rejoignent et d'où procèdent théorie de l'être et théorie du connaître. Point sensible et névralgique entre tous, centre vital de toute philosophie ! Les grandes philosophies classiques ou contemporaines nous en apporteraient la vérification et nous pourrions trouver une des raisons de la diversité des systèmes dans la valeur particulière que chaque philosophe attribue à la connaissance, à savoir sa valeur d'être, sa place dans le monde des êtres.

Si par exemple il n'y a pas de vérité pour un sceptique, c'est qu'il dénie à la connaissance toute insertion dans l'être. Si pour Platon l'intelligence peut atteindre une vérité éternelle, c'est que, étant une étincelle divine, son être est divin. Si Descartes a besoin d'une garantie pour les vérités évidentes, et d'une garantie divine, c'est qu'il lui faut compenser la valeur d'être déficiente qu'il attribue à la connaissance rationnelle.

* * *

Nous ne pouvons naturellement pas entreprendre ici l'examen des grands systèmes auxquels nous venons de faire allusion, mais un court aperçu historique, même outrageusement incomplet, est maintenant indispensable. Non point que nous allions simplement chercher dans l'histoire une confirmation supplémentaire des quelques idées exposées jusqu'ici. L'histoire n'est pas un arsenal d'arguments où chacun se choisit les armes dont il a besoin pour défendre des thèses systématiques par ailleurs sans racines dans le passé, innovations fragiles et sans lendemain. En philosophie, il n'y a guère d'innovation possible et l'on n'invente pas de problèmes nouveaux, ni même, si l'on me passe

cette affirmation quelque peu paradoxale, de solutions nouvelles. Ce qu'on appelle des solutions neuves, ce ne sont jamais que des façons nouvelles de poser des problèmes anciens.

Un coup d'œil jeté sur l'histoire de la philosophie fera apparaître mieux encore l'importance et la dimension véritable de notre problème, car seule l'histoire peut conférer aux problèmes philosophiques leur densité objective et leur gravité propre, sans lesquelles ils pourraient toujours être considérés comme l'expression d'une expérience toute personnelle à laquelle une tentative de rationalisation voudrait apposer un sceau d'universalité. En effet, si l'histoire n'était pas présente tout entière dans tous les problèmes, le philosophe ne saurait ni les voir, ni les poser, ni comprendre leur réelle importance ou leur signification véritable. Ils s'abâtardiraient, perdraient leur densité, s'aminciraient jusqu'à céder la place à de faux problèmes ou à s'évanouir entièrement.

La valeur d'être de la connaissance est une invention des Grecs et s'exprime par l'identification fondamentale et constante de la pensée et de l'être qui est le bien commun de presque toute la philosophie antique. Au moment même où les Présocratiques (par exemple Héraclite ou Parménide) découvraient, à côté de l'ordre de l'être, l'ordre du connaître, ils réintégraient immédiatement le connaître dans l'être, car ils se rendaient déjà compte que le véritable problème de la connaissance est ontologique et qu'il concerne sa valeur d'être. C'est ainsi que Parménide, en affirmant que « penser et être sont une seule et même chose »¹, entendait d'abord que toute pensée porte nécessairement sur l'être et qu'on ne peut pas penser le non-être². Mais il voulait surtout montrer que le penser (νοεῖν) n'est pas d'un autre ordre que l'être (εἶναι). Le penser n'est pas en marge de l'être comme un point de vue sur lui pour le contempler du dehors, ni comme un instrument pour l'appréhender ou l'embrasser.

¹ Fragm. 5 Diels.

² Cependant Parménide n'est pas, comme le voudraient J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, pp. 200 et 207 ou K. PRAECHTER (ÜBERWEG, *Grundriss der Gesch. d. Phil., I. Die Philosophie des Altertums*, 12^e éd., 1926, p. 83), un idéaliste pour lequel seul serait ce qui peut être pensé, ni non plus, comme le voudrait L. ROBIN, *La Pensée grecque*, p. 194, un réaliste pour lequel l'essence de l'être fonde la pensée.

C'est d'ailleurs bien en ce sens que la suite du fragment cité précise la pensée de Parménide : « Le penser (νοεῖν) et ce en vue de quoi il y a pensée¹ (νόημα) sont identiques, car sans l'être (ἄνευ τοῦ ἔόντος) à l'intérieur duquel il se trouve énoncé on ne trouvera pas le penser ; en effet, il n'y a rien et il n'y aura rien d'autre [que l'être] en marge de l'être. »² Aux yeux de Parménide, non seulement la pensée pense l'être, mais elle est l'être, elle est intérieure à « la sphère bien arrondie »³ de l'être ; elle lui est coextensive. C'est dire que la pensée est, mais qu'en même temps l'être lui-même est pensée ou raison. C'est sur cette valeur d'être de la pensée que se fonde la valeur de vérité que les Grecs reconnaissent presque tous à la connaissance rationnelle. La pensée est la substance même de l'être, parce que d'abord l'être est la substance même de la pensée et le fondement de la valeur indiscutée de la connaissance rationnelle. La philosophie grecque ne pouvait être qu'intellectualiste, car si l'être est raison et la raison être, comment un irrationalisme serait-il encore possible ?

L'on comprend aussi que les Grecs aient fondé leur théorie de la connaissance sur le fameux principe : « Le semblable connaît le semblable. » Lorsqu'Empédocle écrit :

« C'est par la terre qui est en nous que nous voyons la terre,
[par l'eau que nous voyons l'eau,
Par l'air, l'air brillant, par le feu, le feu dévorant,
L'amour par l'amour, et la haine par la funeste haine... »⁴

il ne défend pas un matérialisme ou une vue grossièrement matérialiste de la connaissance ; il reconnaît la qualité d'être de la connaissance qui est de même substance que l'univers, étant constituée par la combinaison des mêmes quatre éléments. Ainsi donc, chez ces Grecs, ce n'est pas tant la connaissance qui appréhende l'être que l'être qui se manifeste en connaissance ; car, si un arbre résulte du « mélange » des quatre éléments, la connaissance de l'arbre est également, dans sa substance, le produit d'un semblable mélange. La connaissance est une réalité cosmique puisqu'elle est de même substance que le cosmos. Quelques

¹ C'est-à-dire : ce que vise la représentation ou le concept.

² Fragm. 8, 34 sq. Diels.

³ Fragm. 8, 43 Diels.

⁴ Fragm. 109, cité par ARISTOTE, *De l'Ame*, I 2, 404 b 11-15.

siècles plus tard, le stoïcien Posidonius affirmera à son tour que la vue doit être d'essence lumineuse pour voir la lumière¹. Et Plotin lui fait écho quand il dit que « jamais un œil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle »². Il n'est donc pas possible de connaître sans être ce qu'on connaît, ou du moins sans le devenir. Il y a une valeur d'être du connaître parce que connaître c'est être. Aussi ne connaît-on Dieu, selon Platon, qu'en devenant divin soi-même, en « s'assimilant à Dieu »³.

Tandis que les métaphores de l'épistémologie moderne caractérisent volontiers la connaissance comme une assimilation de la réalité par l'esprit (dans le sens où la nourriture est assimilée par le corps)⁴, les Grecs au contraire concevaient cette assimilation en sens inverse : une assimilation de l'esprit humain à la réalité. Il faut y voir le sûr indice que les Grecs reconnaissaient la primauté de la valeur d'être sur la valeur de vérité. Le progrès de la connaissance ne consiste pas à embrasser toujours plus étroitement un objet extérieur en l'intériorisant, ni à percevoir toujours plus exactement et plus finement un spectacle qui se déroulerait devant nous. Il est un progrès d'être plutôt qu'une accumulation de vérités. Connaître, ce n'est pas ajouter des fiches à un fichier ou tisser un réseau toujours plus serré de relations, c'est procéder à une mutation interne et transformer la modalité de notre être. Nous accédons ainsi simultanément à

¹ Commentaire du *Timée* de Platon, cité par SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 93.

² *Ennéades*, I, 6, 9 (l. 30-32 de l'éd. Bréhier). Idée reprise par Goethe dans les vers célèbres :

Wär' nicht das Auge sonnenhaft
Die Sonne könnt' es nie erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft
Wie könnt' uns Göttliches entzücken.

³ *Théétète*, 176 b. Cf. encore ARISTOTE, *De l'Âme*, III, 4, 430 a 4 ; 7, 431 b 16 ; et surtout l'affirmation célèbre : « L'âme est, en un sens, les êtres mêmes » (8, 431 b 22). — YVES SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, 1934, p. 8 : « Ce que je connais, je le suis ». — MAURICE BLONDEL, *L'Être et les Êtres*, Paris, 1935, p. 31 : « On ne connaît mieux l'être qu'en s'appliquant, qu'en aboutissant à être davantage. »

⁴ « L'illusion commune au réalisme et à l'idéalisme, selon laquelle connaître, c'est manger... O philosophie alimentaire !... » J.-P. SARTRE, *Situations I*, p. 31.

des degrés d'être supérieurs et à de nouveaux degrés de connaissance.

Or, dès l'instant où il faut être pour connaître et où nous ne connaissons que ce que nous devenons, on comprend aussi les paradoxes de la morale intellectualiste d'un Socrate, selon lequel « la vertu est science » et « nul ne pèche volontairement » : On *est*, automatiquement pour ainsi dire, ce qu'on *connaît*. Aucun divorce entre connaître le bien et être bon, car le connaissant *est* le connu ou le devient par le simple fait qu'il le connaît. Le philosophe qui connaît réellement *l'être* ne peut pas ne pas *être* davantage, c'est-à-dire être un sage, car philosopher pour les Grecs n'est pas une activité du jugement ni une simple manière ou méthode de penser, mais d'emblée une manière d'être. L'affirmation de Socrate est un paradoxe seulement pour qui considère la connaissance comme un instrument de jugement ou d'appréhension de la réalité, et ne voit plus en elle que sa valeur de vérité : il est alors bien évident qu'il n'y a plus aucune commune mesure entre capter l'essence du bien par ma connaissance et être bon.

On dit volontiers que les Grecs ont le génie visuel et sont des contemplatifs. On s'imagine que *θεωρία* désigne l'attitude détachée d'un pur spectateur, le point de vue du sage désincarné qui, des hauteurs sereines de sa tour d'ivoire, contemplerait les tempêtes humaines. *Suave mari magno...* Mais, pour les Grecs, contempler c'est être, et le détachement contemplatif n'est que l'arrachement à un mode d'être inférieur pour que devienne possible un engagement personnel plus profond dans un mode supérieur d'être.

Telle est, brièvement esquissée, la valeur d'être que les Grecs ont su reconnaître à la connaissance. Cependant — et c'en est la contrepartie — cette intégration immédiate de la pensée à l'être s'accompagne d'une désintégration équivalente par rapport à l'homme. L'intelligence, sommet de la connaissance, connaît et devient son semblable, à savoir la réalité intelligible, sommet de l'être. En s'assimilant à cette réalité divine, l'intelligence est divine à son tour : c'est dire qu'elle s'intègre naturellement à Dieu, mais pas à l'homme. Celui-ci, dans son individualité concrète et son humanité, se situe plus bas dans l'échelle des êtres ; et son âme, porteuse de sa destinée d'homme, selon Platon,

est par essence un mélange, à mi-chemin entre ciel et terre, entre l'être qui est divin et le non-être ¹. Pour Platon, comme pour Aristote ou Marc-Aurèle, le νοῦς ou intelligence est un hôte divin logé dans l'âme humaine : émigré en terre inhospitalière, il n'aspire, comme dira Plotin, qu'à « regagner sa chère patrie » ².

La connaissance intellectuelle ne définit donc pas l'homme et son essence propre ; elle l'arrache à sa condition humaine pour l'assimiler à l'être qui est d'essence divine. Elle le divinise, le désindividualise et l'immortalise. C'est donc qu'il n'y a pas pour les Grecs de connaissance humaine intégrée à l'homme ou encore que l'homme, en tant qu'homme ou en tant qu'âme, ne connaît pas encore. La connaissance est un apanage divin parce que l'être à connaître est lui-même divin. Connaître la vérité, c'est être Dieu, tandis que l'erreur et l'ignorance témoignent de l'humanité et de sa déchéance. Cette conception devait connaître, au cours de l'histoire de la philosophie et de la science, le destin le plus brillant et on la rencontre sous les formes les plus diverses jusque chez les philosophes et les savants les plus défiants à l'égard des spéculations métaphysiques ou théologiques sur le divin. Mais, depuis quelques siècles, une réaction s'affirme de plus en plus, tendant à réintégrer la connaissance dans l'homme, à lui redonner un statut humain, ce qui revient à modifier fondamentalement sa valeur d'être. Il y a même dans cette évolution quelque chose d'assez dramatique.

Comme l'intégration de la connaissance à l'être allait de pair chez les Grecs avec l'intégration au divin, le refus de celle-ci allait entraîner le refus de celle-là, si bien que l'identification de l'être et du connaître tend à se décomposer. L'affaiblissement progressif de la valeur d'être de la connaissance et même du sens de l'être, qui en est le résultat, déplacera le problème de la connaissance : la valeur de vérité en devient le centre, par quoi il faut entendre que la connaissance apparaît de plus en plus comme en marge de l'être, comme un instrument d'appréhension de l'être dont il faut sans cesse contrôler la capacité de vérité. En effet, si l'intégration primitive de la connaissance à l'être se délite,

¹ Cf. *Timée* 35 a et J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, Paris, 1919, p. 194 sq.

² *Ennéades*, I, 6, 8, 16. Même idée dans l'*Épître aux Hébreux*, II, 13-16, et chez PLUTARQUE, *De facie* 943 c.

si la connaissance n'est plus considérée comme un être parmi les êtres, situé au sein de l'être, la seule préoccupation du philosophe soucieux de s'assurer de la valeur de la connaissance sera de déterminer son accord avec la réalité, en marge de laquelle elle reste et que du dehors elle aspire à rejoindre. Et l'acuité avec laquelle ne manquera pas de se poser le problème de la vérité fera même oublier que la valeur d'être de la connaissance est un problème légitime, et même fondamental et premier.

Cet affaiblissement ontologique s'accompagnera fatalement d'une instrumentalisation progressive de la connaissance. Car, si l'on ne reconnaît plus à celle-ci de valeur d'être, cela signifie qu'on peut désormais connaître les choses sans les devenir ou sans les être. User de sa connaissance ou n'en pas user n'entraînerait plus aucune conséquence décisive pour la place de l'homme dans l'être. Penser, pour un Grec, c'était modifier profondément sa place dans l'être, s'insérer dans l'être en fixant librement pour ainsi dire sa propre densité d'être. Désormais, au contraire, on dirait que la connaissance devient un pur épiphénomène par rapport à l'être comme par rapport à nous-mêmes : l'essence de l'homme ne varie pas, l'homme n'est pas plus ni moins ni autrement, qu'il connaisse ou qu'il ne connaisse pas, que son intelligence pense ou qu'elle ne pense pas. Entre ce que l'on pense et ce que l'on est, il n'y a plus cette immédiation socratique où s'enracinaient toute sagesse et toute ascension intellectuelle ou morale ; le philosophe pour lequel la connaissance n'a plus qu'une valeur de vérité cessera d'être immédiatement et automatiquement un sage pour peu qu'il pense vraiment et réellement. Certes, sa vie se transformera, mais ce ne sera jamais que par un détour : sa connaissance lui montre ce qu'est le monde et ensuite seulement, éventuellement, elle mettra en branle sa volonté de conformer sa vie à la vérité connue. Une connaissance qui ne transforme pas notre être, une connaissance du bien qui ne nous rend pas meilleurs est désormais concevable. C'est au contraire la connaissance mode d'être et transformatrice d'être qui nous apparaît maintenant difficilement concevable ; c'est le paradoxe socratique de la vertu-science qui nous semble aujourd'hui une naïveté d'idéaliste ou d'intellectualiste impénitent.

De plus, si la connaissance perd sa valeur d'être, si le progrès de la connaissance ne signifie plus un progrès dans l'être, il est

désormais possible à l'homme de connaître une forme d'être supérieure à la sienne sans s'assimiler à elle, par exemple Dieu sans se diviniser. Connaissance humaine et connaissance divine se dissocient. Je reste l'homme que j'étais en connaissant Dieu. Un problème tout neuf surgit, capital pour l'histoire de la philosophie, celui du rapport de l'intelligence humaine en tant qu'humaine et de l'intelligence divine. Au fond, les Grecs n'avaient guère connu ce problème qui, à côté de l'origine purement philosophique rappelée ici, a aussi une origine religieuse bien évidente. La réflexion des philosophes chrétiens du moyen âge va se concentrer sur lui et interpréter de façon nouvelle la valeur d'être du connaître.

Entre l'homme et Dieu il n'y a plus, comme pour les Grecs, cette échelle de l'être dont l'homme aurait à gravir les échelons par l'effort de sa pensée. La notion d'être prend d'ailleurs un sens tout nouveau ; son centre de gravité bascule de l'essence sur l'existence. L'homme est désormais un être dont l'existence est contingente, et aucun effort de pensée ne saurait le faire sortir de cette condition de créature où l'acte du Créateur l'a placé. L'être de l'homme se détermine à partir de l'origine contingente de son existence et non plus d'après le niveau d'être (d'essence) auquel sa pensée l'aurait hissé.

Cependant, cette révolution ontologique, qui bouleversait le problème de l'homme comme celui de la valeur de la connaissance, ne déploya pas tous ses effets chez les philosophes scolastiques. A ce problème radicalement modifié dans sa position, ils plaquèrent tant bien que mal une solution grecque. Quand il s'agit de poser les problèmes, les scolastiques sont de hardis novateurs ; quand il s'agit de leur trouver une solution, c'est comme s'ils ne parvenaient pas à se dégager de l'emprise des Grecs. C'est là le drame passionnant de la philosophie médiévale.

On pose alors le problème de la valeur de la connaissance comme celui du rapport entre une connaissance humaine et une connaissance divine, mais on l'escamote aussitôt en considérant que seule l'erreur est humaine en face de l'infailibilité de la connaissance divine, tandis que la vérité serait toujours divine : dans la mesure même où elle est droite, notre connaissance humaine (mise à part sa limitation de fait) serait identique à la connaissance divine. La contingence de l'existence humaine reste

sans effet sur la valeur de la connaissance. Ce qui signifie, à notre sens, que pour les philosophes chrétiens du moyen âge la connaissance droite reste, comme pour les Grecs, un hôte divin logé dans l'homme : elle n'est pas intégrée à la contingence humaine. *Il n'y a pas de condition humaine de la connaissance vraie*, car celle-ci n'est humaine que par son erreur mais non par sa vérité. Situation intenable en définitive par son inconséquence même !

Il faudra attendre les nominalistes des XIV^e et XV^e siècles pour trouver une tentative de solution de cette difficulté majeure. Mais c'est à Descartes que revient le mérite d'avoir tiré vraiment toutes les conséquences du moyen âge et posé notre problème de la valeur d'être de la connaissance dans le cadre de la nouvelle notion d'être. Sur ce point, il osa le premier rester fidèle à la philosophie en rompant avec les Grecs. Qu'est-ce en effet que la fameuse hypothèse du malin génie ou la preuve cartésienne de l'existence de Dieu (*sum ergo Deus est*¹), sinon avant tout la reconnaissance explicite que la valeur de vérité de la connaissance (l'évidence des idées claires et distinctes) est impossible à assurer et à garantir, pour la simple raison que cette fois-ci la connaissance, même vraie, partage la condition de l'homme et la contingence de son existence finie et créée. Pour la première fois, la connaissance est vraiment intégrée à l'homme. Sa valeur de vérité n'est pas assurée absolument et de façon dernière, parce que l'être de l'homme reste irrémédiablement contingent (ou fini, comme dit Descartes) et que par conséquent l'être de la connaissance vraie est lui aussi contingent. Descartes reconnaissait ainsi et rendait manifeste que la valeur de vérité de la connaissance dépend finalement entièrement de sa valeur d'être.

Situation pourtant de nouveau intenable et dramatique, s'il s'ensuit que la correspondance de la connaissance avec la réalité doit rester en suspens ! C'est ici que Descartes se sauva par une inconséquence philosophique en demandant à un acte de foi en la bonté divine de lui apporter la garantie dernière des évidences de sa raison. Il annulait ainsi d'un coup, semble-t-il, l'essentiel de ce qu'il avait acquis et retombait lui aussi dans la solution grecque d'une connaissance divinisée. Notons cependant qu'en

¹ *Règles pour la direction de l'esprit*, XII, et *Troisième Méditation*.

rétablissant par la garantie divine la valeur de vérité de la connaissance, il ne touchait en rien à sa valeur d'être qu'il continue à juger contingente comme celle de l'homme.

Depuis Descartes, la connaissance humaine devient de plus en plus humaine. La réintégration de la connaissance dans la condition humaine se poursuit chez les empiristes anglais du XVIII^e siècle et chez Kant, et de façon plus radicale encore au XIX^e siècle chez Kierkegaard et Nietzsche ainsi que chez tous les philosophes de l'existence, chez G. Marcel, K. Jaspers, M. Heidegger ou J.-P. Sartre¹. Si paradoxal que ce soit en apparence, nous constatons que, tout au moins pour le point qui nous occupe présentement, la philosophie de l'existence est la véritable héritière de Descartes quand elle établit la valeur d'être de la connaissance au sein d'une expérience décisive de sa contingence. C'est précisément un point par où phénoménologie et philosophie de l'existence en viennent à se rejoindre aujourd'hui et à se combiner, et c'est en cela que se manifeste leur mérite philosophique le moins contestable.

* * *

Telle est, brossée à trop grands traits, l'évolution historique du problème de la connaissance qui nous amène à chercher aujourd'hui la véritable valeur de la connaissance de nouveau dans sa valeur d'être. Les Grecs avaient si bien vu que la connaissance est un être qu'ils avaient identifié la pensée et l'être et divinisé la connaissance. Par la suite, nous avons vu les philosophes l'humaniser et reconnaître son être contingent. Mais, en même temps, par un autre bout, l'intégration à l'être se décomposait. Des transformations fondamentales s'opèrent ainsi parallèlement et s'enchevêtrent. La connaissance, de connaissance-être qu'elle était, devient connaissance-instrument ; d'intérieure

¹ De même la phénoménologie, en renouvelant la notion d'être et la notion de connaissance, et surtout en désinstrumentalisant foncièrement la connaissance, bouleverse à son tour la théorie de la connaissance et le problème de sa valeur d'être. L'effort d'un Husserl, d'un Heidegger ou d'un Sartre témoignent de ce renouvellement ; on ne s'étonnera pas dès lors que, chez les deux derniers, phénoménologie et existentialisme se rejoignent et se combinent.

à l'être, elle s'en détache pour devenir un point de vue sur l'être ; de cosmique, elle se fait humaine ; de divine, elle en vient à partager la condition contingente de l'homme.

Comme la connaissance, par nature, tend invinciblement à s'établir en marge de l'être dans la position (trop confortable) d'un juge qui critique, la tâche de la philosophie nous apparaît finalement aujourd'hui comme la réintégration de la connaissance dans l'être et sa réintégration dans l'homme. Notre effort doit consister à lier fortement ces deux aspects trop longtemps désunis : concevoir la connaissance comme être et reconnaître sa contingence, en un mot expliciter sa valeur ontologique. La démarche essentielle de la connaissance philosophique (nous entendons : la démarche qui la fonderait en fondant sa valeur d'être sur cette union) se définirait donc : comprendre qu'avant de comprendre le monde, la connaissance est comprise en lui, et surtout qu'avant de comprendre l'homme, elle est comprise en l'homme. Elle ne peut donc plus se juger première ni s'arroger le privilège de constituer soit un point de vue absolu sur le monde, soit un instrument qui permettrait à l'homme d'appréhender l'être, sans avoir besoin d'être lui-même ou sans déterminer par lui-même son propre poids d'être ¹.

Autrement dit, la connaissance ne sera fondée vraiment que si elle prend *conscience d'être*. En se reconnaissant à elle-même son mode d'être et sa valeur, elle découvre et manifeste son autonomie essentielle *dans* sa contingence même. En ce sens, la connaissance serait quand même première, non plus en tant que juge ou activité de jugement, mais comme prise de conscience de son propre être et de sa place dans le monde. Nous dirons donc comme les Grecs : la connaissance est un être parce qu'elle est identique à l'être ; car, pour que la connaissance soit au sein de l'être, il faut bien que d'une façon ou d'une autre (qui resterait à approfondir) la connaissance et l'être soient une seule et même chose. Mais il ne s'agira plus d'une connaissance jugée divine ni d'un être conçu comme la substance de l'univers. Il s'agira d'une connaissance humaine et d'un être qui, s'il ne peut

¹ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 17, remarque très justement qu'« un idéalisme soucieux de réduire l'être à la connaissance qu'on en prend, devrait auparavant assurer de quelque manière l'être de la connaissance ».

plus être considéré comme la « substance » de l'homme, participe du moins à la condition humaine de la façon la plus étroite.

La conscience d'être représente cette intime union de la conscience et de l'être, et son lieu, évidemment, ne peut être que l'homme. Nous dirons encore avec les Grecs que dans sa conscience d'être, l'homme est automatiquement ce qu'il connaît, non plus en escaladant grâce à la connaissance des degrés d'être jusqu'à Dieu, mais en prenant toujours plus nette conscience de la contingence radicale de son origine, en se réintégrant dans la condition humaine que la pente naturelle de notre connaissance nous invite à oublier.

C'est bien dans la prise de conscience d'elle-même que la connaissance philosophique découvre ou exprime le mieux sa valeur. Elle y reconnaît sa propre situation vraiment paradoxale et s'aperçoit que celle-ci est tout simplement celle de l'homme lui-même. *Seconde et contingente*, parce qu'elle est comprise dans l'être et dans l'homme ; *première et souverainement autonome*, parce qu'elle ne peut tirer sa conscience d'être que de son propre fonds et par une adhésion ou un consentement libre. Cette situation paradoxale de la connaissance et de l'homme, nul philosophe ¹ ne l'a vue de façon plus pénétrante que Descartes

¹ Sinon peut-être JULES LAGNEAU, dans son petit livre *De l'existence de Dieu*, Paris, 1925, centré tout entier sur la question de la valeur dernière de la connaissance : « Une question est toujours ouverte pour la pensée, savoir si elle affirme légitimement le nécessaire, savoir quelle est sa propre valeur à elle dans la connaissance » (p. 52). Or « quelque nécessaire qu'apparaisse à la pensée une vérité, elle ne pourra jamais lui apparaître absolument nécessaire » (p. 50). C'est dire qu'au moment où la valeur de vérité de la connaissance est assurée par l'affirmation de la vérité nécessaire, alors précisément devient le plus aiguë la question de « la valeur de l'acte par lequel nous affirmons l'être nécessaire » (p. 54). Il est très significatif que pour Lagneau, comme pour Descartes, le problème de la valeur dernière de la connaissance s'encadre ou mieux s'exprime dans une recherche sur l'existence de Dieu : « La question de l'existence de Dieu est celle de la valeur absolue de la pensée » (p. 130). Il faut cependant remarquer que Lagneau, à la différence de Descartes, ne songe pas un seul instant à faire de Dieu le « garant » de la vérité ; il cherche la solution ailleurs, et une solution purement philosophique : on sait en effet que pour lui « l'acte de liberté morale est la seule solution possible du problème soulevé à propos de la valeur de la pensée » (p. 134).

dans son *cogito ergo sum*, qui est l'expression même de la conscience d'être ou de la valeur d'être de la connaissance ¹. Pour Descartes, la pensée se saisit, d'un seul mouvement, dans sa parfaite autonomie et dans sa radicale finitude. Elle tire tout du *cogito*, même Dieu, mais se reconnaît au sein d'un être qui la dépasse, finie en face de l'infini.

L'acte par lequel la connaissance prend conscience de son propre être est en même temps celui par lequel elle reconnaît son propre manque d'être, sa contingence. Tel est bien le drame de la connaissance philosophique, son perpétuel inachèvement, son rebondissement incessant. Mais qui ne voit, s'il consent à vivre personnellement cette aventure, que dans cette fragile précarité et cette solide assurance qui caractérisent de façon apparemment contradictoire la connaissance philosophique, éclate précisément sa valeur ?

¹ Cf. *La conscience de soi dans le cogito cartésien*, dans *L'Homme* (Être et Penser, cahier n° 27), 1948, p. 17-35. Voir aussi LOUIS LAVELLE, *De l'Acte*, 1937, p. 20 et *Introduction à l'ontologie*, 1947, p. 26 : « Il s'agit... au lieu de résorber l'être dans le connaître, de résorber plutôt le connaître dans l'être ou de faire son être du connaître que l'être a de lui-même ».