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

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: 27 (1957)

Heft: 3

Artikel: Que signifie philosopher?

Autor: Christoff, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-869902

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: 15.07.2025

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

ETUDES DE LETTRES

27e tome N° 3 Décembre 1957

QUE SIGNIFIE PHILOSOPHER ?

Leçon inaugurale prononcée le 26 novembre 1956, à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, par M. Daniel Christoff, titulaire de la chaire de philosophie.

Que signifie philosopher ? A cette question ne répond pas seulement l'œuvre écrite du penseur, mais toute son action ; et nous trouvons des réponses dans les exemples qui nous entourent.

Ce que philosopher signifie, pendant des années trop brèves le professeur Pierre Thévenaz nous l'a montré par son enseignement, par sa vie, par l'œuvre aujourd'hui réunie.

Eloigné de la spéculation, refusant les idoles d'absolu que se façonne notre ignorance, repoussant le formel pour chercher le concret dans notre condition, il a été, autant qu'il est possible, ce qu'il nommait « un philosophe à hauteur d'homme ». Dans la précarité de cette condition, qu'il savait mettre sans cesse en question, il trouvait la fermeté de la réflexion. Enfin, toujours fidèle à l'homme, dont il s'efforçait de bien situer les pouvoirs et la raison, il montrait comment un philosophe peut être fidèle au Dieu de la foi.

Sa pensée, qui fut un affrontement intransigeant, dans le calme, la douceur, souvent dans l'humour, son accueil généreux et vivifiant réalisaient l'attitude et la tâche qu'il avait formulée : « Prendre la responsabilité du vrai. » Car il croyait à l'efficacité de la pensée et il savait que celle-ci ne se défend pas toute seule.

Il a honoré ainsi une chaire où Charles Secrétan avait donné un exemple jamais oublié de ce que philosopher signifie pour le chrétien, dans la cité.

En recueillant cette charge, le nouveau venu ne peut, malgré l'accueil de ses collègues, que se sentir très indigne. Certes, je pourrais me fier à beaucoup de patience souvent témoignée par chacun et au soutien de l'affection, de l'amitié, de tant de bienveillance, de science

et d'exemples. Et, surtout, dans cette maison même, j'ai déjà trouvé aide et conseil, et de quelles autorités !

Monsieur Arnold Reymond, lorsque vous avez accepté de juger ma thèse, de la discuter, d'en écrire la préface, vous m'avez offert votre accueil si riche d'expérience, si fin, si encourageant, et qui a suscité autour de vous l'effort et la confiance de tant de penseurs. Monsieur Henri Miéville, à maintes reprises vous m'avez parlé de mon travail en des termes dont je n'oublie ni l'émotion ni les leçons salutaires et vous m'avez permis de connaître l'ardeur et la probité de votre action. Depuis lontemps, Messieurs, je m'honore de pouvoir joindre vos suggestions et vos objections à celles de mes maîtres et c'est dans la même pensée de gratitude que je prends la parole devant votre expérience.

* * *

Ici même, donc, dans ce demi-siècle, plus d'un homme a montré qu'il est des manières diverses de philosopher. Peu de questions, au reste, à laquelle chacun propose plus volontiers sa propre réponse. Philosopher, n'est-ce pas notre affaire la plus personnelle ? et l'enseignement ne paraît-il pas s'accorder ici avec l'opinion lorsqu'il se propose d'analyser les réponses si diverses des maîtres ? Pourtant, l'affirmation de la conscience personnelle ne doit pas nous empêcher de nous demander en commun, car elle a un sens, ce que philosopher signifie toujours.

Hölderlin, dans une lettre à sa mère, nomme la création poétique « l'occupation la plus innocente de toutes ». Mais Heidegger, qui cite cette déclaration, lui joint aussitôt une autre pensée du poète : « Le plus dangereux de tous les biens, le langage, a été donné à l'homme pour qu'il témoigne ce qu'il est. »

De même, philosopher apparaît à chacun comme l'occupation la plus innocente, car elle « n'engage à rien » et certains pensent même qu'elle dégage de tout. Mais l'innocence est une épreuve et philosopher c'est faire *l'épreuve* de l'innocence ; car philosopher est un *langage* qui, comme tout langage innocent, témoigne de l'homme et se veut entièrement responsable. Cette antithèse nous propose trois affirmations : philosopher, c'est faire une expérience — de l'innocence, de la responsabilité ou de toute autre chose — philosopher, c'est communiquer ; philosopher, c'est faire l'expérience de la communication.

De quoi, d'abord, la philosophie est-elle l'expérience ?

Si nous énumérions les réponses des siècles à cette question « que signifie philosopher ? » toujours nous reviendrions à ce mot de Platon : « Il faut aller à la vérité avec toute son âme. » Mais, ce mot, l'entendons-nous bien ?

Certes, nous pensons savoir ce que veut dire « aller à la vérité » ; nous consentons à croire que les philosophes ne prétendent pas posséder la vérité ni la sagesse, qu'ils sont des amants de la sagesse, des chercheurs de la vérité et que, l'expérience philosophique, c'est le dialogue de Socrate où, devant la vérité, le maître est aussi ignorant que l'interlocuteur, si ce n'est qu'il le sait.

D'aucuns ajouteront sans doute que, souvent dérisoire par ses prétentions, la philosophie s'avoue maintenant superflue par ce renoncement. C'est que, pour comprendre que la philosophie est un chemin et non pas un trésor caché, il faut avoir refusé bien des illusions : il faut avoir sacrifié le rêve insensé que la philosophie instaure dans l'absolu le règne et la puissance technique de l'homme, et cependant accepter que cette instauration soit pour nous un problème ; il faut avoir repoussé, comme la tentation de l'absolu, celle, plus subtile, de l'indifférence, de l'abstention. Tout cela, pour tant d'hommes, est encore philosopher !

Plus encore, il faut dépasser des moments, pourtant nécessaires, du travail philosophique : certes, jamais nous n'aurons pris trop de soin pour nous soustraire à l'influence des idées toutes faites ; jamais nous n'aurons assez appris qu'il ne faut point céder aux pensées les plus bénignes avant de les avoir examinées autant qu'il est en nous ; jamais nous n'aurons renversé assez d'idoles de la quasi bonne foi. Pourtant, ce sont là encore des projets négatifs qui font comprendre le mouvement critique de la philosophie, non le but qu'elle vise.

Bien plus, il faut vaincre la menace du sophiste : comment *aller* à la vérité ? car, ou tu la possèdes déjà, et alors pourquoi la chercher ? ou tu ne la possèdes pas, et à quoi reconnaître que tu l'atteins, que tu l'approches ? La réponse de Socrate, c'est que la vérité est déjà là, contenue dans l'âme, mais non pas dévoilée, développée, possédée ; lorsque je pense la rencontrer, c'est que je l'ai tirée à la lumière.

Or, de cette réponse socratique il résulte déjà que la philosophie est expérience, expérience de la pensée par elle-même, et que l'expérience peut, doit être préparée par une méthode.

Dans cette exhortation de Platon, il ne s'agit pas de la vérité d'un objet ; aller à la vérité, ce n'est pas aller vers une vérité-objet, c'est aller *avec toute son âme,* c'est aller vers toute son âme : on n'a chance

d'atteindre la vérité que pour l'avoir cherchée de toute son âme, pouvoirs de raison et pouvoirs qui passent la raison, même, sans doute, défauts de la raison ; il faut, pour atteindre le vrai, faire l'unité de tous ces pouvoirs, mais la recherche du vrai les rassemble nécessairement ; elle est ainsi, par elle-même, par son exercice, éducation et promotion de l'âme.

Cette fin ultime, la vérité, devient alors le moyen d'une fin plus prochaine : nous faire une âme capable de la comprendre. Toute la philosophie est dans ce double mouvement: Eros, désir, mouvement de l'homme vers la vérité, et mouvement de la vérité qui transforme le chercheur.

Tel est le sens de la maïeutique de Socrate, qui ouvre l'âme au vrai; telle est, pour Platon, la contemplation des Idées; car le Bien, qui révèle les Idées, éclaire aussi l'âme elle-même ; telle est enfin l'expérience réflexive, l'expérience de l'acte de l'esprit.

L'objet que notre esprit saisit peut être d'abord quelconque. Que ce soit d'un coup, en une intuition claire ou obscure, intellectuelle ou sensible, que ce soit en une analyse, en un discours cohérent, que ce soit encore dans l'intuition suprême de l'amour intellectuel ; que l'on considère avant tout l'expérience comme « enrichissement » — *Erfahrung* — ou comme «vécue» — *Erlebnis* — ou comme concertée et répétée — *Experiment* — toujours, certes, l'expérience est expérience de quelque chose. Mais en même temps cette expérience va se saisir elle-même, elle va devenir réflexion avec Descartes et elle ne cessera plus de l'être. Mais lors même que l'expérience ne se prend pas pour objet, elle est épreuve implicite d'elle-même, c'est-à-dire de la pensée.

Ainsi l'expérience est épreuve, épreuve du monde et de moi-même. La rigueur de la pensée rationnelle ne fait que donner plus de force au drame, à l'acte de la conscience : se séparer du monde avec lequel elle restait confondue. Le monde et le moi naissent dans cette épreuve.

Plus la saisie du monde se multiplie et se précise, plus l'expérience des choses se ramifie et se distribue en sciences et en techniques, plus aussi, loin de se disperser, elle se fait souple et riche. Ce qui peut rendre exemplaires les réussites des sciences, ce n'est pas tant la rigueur, la certitude, l'unité de méthode et de plan : celles-ci restent précisément dans les sciences des exigences philosophiques dont l'appréciation et la discussion font du savant un philosophe. Ce qui, aujourd'hui, rend exemplaire l'expérience scientifique, c'est l'ampleur et l'ouverture du champ de recherche, la souplesse que donne

à l'analyse une application de plus en plus fine. En amplifiant et en affinant cette *adaequatio,* c'est l'expérience de la pensée qu'enrichit la recherche scientifique.

Cette corrélation de l'esprit et du réel, grandiose ou problématique, déjà discutée chez Platon, déjà affirmée par Descartes, Kant l'a montrée avec rigueur, mais déjà il ne s'agissait plus que d'un objet phénoménal ; pourtant, derrière la corrélation de la pensée et des phénomènes, Kant laissait subsister l'arrière-plan d'un en-soi. Inconséquence nécessaire, sinon rigoureuse, que ses successeurs se sont hâtés d'éliminer, pour ne laisser subsister que la seule corrélation « correcte » d'un moi avec ses phénomènes. Conséquence rigoureuse dans un tel système, car comment affirmer encore l'existence d'un objet sur lequel le sujet mordrait continuellement ? où serait la limite entre ce moi et son monde, qui assurerait le sujet qu'il a bien atteint quelque chose ? où sera cette résistance concrète de l'autre ? Nous devrions douter de l'atteindre par la seule connaissance car, pour celle-ci, l'expérience ne sera plus que l'exploration de « ma représentation. »

Alors même, cependant, l'expérience de la vérité reste l'expérience du pouvoir d'aller à la vérité, l'expérience de la pensée par elle-même ; que l'expérience donc se poursuive, à tous les degrés de précision, expérience de la vie ou investigation scientifique : toujours, elle crée en nous une conscience plus robuste, capable de plus de finesse et de pénétration, mieux prête à affronter d'autres expériences. Et même, ici, bien des esprits ne manquent pas de déclarer que cette discipline agnostique du positiviste, qui se défie de l'expérience artistique, de l'expérience morale, de l'expérience mystique comme moyens de connaissance, nous garde un cœur plus pur, mieux prêt aux mouvements de la grâce. Opinion presque défendable, si l'on ajoute que, par son activité aussi, la pensée se prépare à cette intuition supérieure.

Mais la conscience, toute conscience, reste alors isolée; elle n'est même plus en face d'un monde, mais devant une série de problèmes, tous de sa propre nature : situation idéale pour l'intégration d'une cohérence, mais bien éloignée de la condition humaine, de nos problèmes quotidiens.

* * *

Ce n'est donc pas dans le principe de l'expérience, ni même dans le privilège d'un certain type d'expérience — scientifique, poétique ou mystique par exemple — que la philosophie peut rencontrer l'obs-

tacle. L'obstacle, né de l'expérience elle-même, c'est la communication, l'expression, nécessaires parce que seules elles maintiennent l'expérience présente à elle-même, seules elles l'offrent à autrui. Ce langage, ces systèmes, qui prolongent et développent l'expérience, tendent à supplanter celle-ci et à devenir toute la philosophie.

Mais langage et système sont l'occasion d'un double malentendu :

D'abord, si le système tend à se substituer à l'expérience, c'est parce que philosopher, croit-on, ce serait faire autant que possible l'économie de l'expérience, de l'incertitude et du risque ; ce que l'on demande alors au philosophe, c'est trop souvent l'autorité des solutions toutes faites; dans l'expérience qu'il exprime, on veut retrouver un système à prendre ou à laisser, et qui dispense de l'examen.

D'autre part, on constate que l'expérience authentique est proprement intuitive, donc, dit-on, personnelle et incommunicable ; même l'expérience réflexive du *cogito,* toute rationnelle qu'elle est, n'est vraiment communicable qu'à celui qui l'a déjà faite.

Un passage du *Sophiste* de Platon va montrer combien profonde est, en fait, la première difficulté :

« *L'étranger d'Elée.* — Pour la plupart de ceux qui entendent alors ces discours [des sophistes], mon cher Théétète, lorsque par le progrès du temps ils sont parvenus à l'âge d'homme, n'est-ce pas une nécessité que, se rencontrant avec les choses mêmes et forcés par les impressions qu'ils en reçoivent de s'y rendre attentifs, ils modifient leurs premières opinions, jugent petit ce qui leur avait paru grand et difficile ce qui leur avait paru aisé, et qu'enfin ils voient tous les fantômes des discours mensongers s'évanouir de toutes parts au contact des actions et de la réalité ?

» *Théétète.* — Je le pense, autant que j'en puis juger à mon âge, car moi aussi je suis du nombre de ceux qui n'aperçoivent encore les choses que de loin.

» *L'étranger.* — Voilà pourquoi nous tous, ici présents, nous nous efforcerons, et déjà nous nous efforçons de t'en rapprocher le plus possible en t'épargnant les épreuves de l'expérience. »[1]

Ce dialogue, assurément, maîtres et élèves peuvent le méditer. Car s'il affirme une noble ambition il pose aussi le problème de la valeur de l'enseignement : des leçons peuvent-elles remplacer l'expérience ? doivent-elles le faire ? ne rendront-elles pas celle-ci insignifiante ? Peut-on, au reste, apprendre d'autrui la vérité, comme Kier-

[1] *Le Sophiste,* 234 d-e.

kegaard se le demande au début des *Miettes philosophiques* ? Peut-on, en général, communiquer à autrui quelque chose de réel, ou bien le dialogue ne fait-il que provoquer une expérience intérieure que chacun poursuit de son côté ? Certes, l'expérience et le système sont, en principe, complémentaires, mais comment le sont-ils ? Certes, l'abus des systèmes provoque l'appel à l'expérience personnelle, la détermination de Descartes — et déjà de Montaigne — « de ne plus étudier qu'en moi-même et au grand livre du monde ». Mais l'expérience acquise par Descartes se coordonne en un nouveau système.

Pour y regarder de plus près, examinons cependant la seconde objection, qu'il n'y a de connaissance qu'intuitive.

Certes, tout discours aboutit à une intuition. Et c'est surtout pour affirmer mieux le bien-fondé et le caractère exceptionnel de l'expérience philosophique qu'on se plaît à en accentuer le caractère intuitif. Mais le témoignage des mystiques et la description bergsonienne de l'intuition comme conversion, ou plutôt comme brusque détente de l'attention, nous ont si bien persuadés que beaucoup d'esprits se représentent l'intuition instantanée, fugitive, comme une invasion de l'esprit, tout passif, par une réalité irrésistible.

Or l'expérience est active et ne demeure que rarement pure intuition : il faut qu'elle s'exprime, transformant le langage, chez le poète ; il faut qu'elle se développe et se coordonne avec d'autres expériences, chez l'homme de science. Pour se développer, pour s'expliquer, l'expérience doit se fixer et s'analyser en se vérifiant, en se confrontant avec d'autres expériences. Ainsi, l'expérience la plus intuitive s'ouvre sur le discours, soit sur la plénitude du discours poétique, soit sur la cohérence croissante du discours logique ; elle atteint ainsi, à la limite, dans la plénitude de l'image ou dans la cohérence du raisonnement achevé, le concret de l'intuition.

Mais il ne suffit pas qu'une conscience isolée coordonne ses propres expériences ; aux expériences propres de ma conscience viennent se joindre comme autant d'expériences les informations reçues de l'expérience d'autrui. Aussi bien mes expériences sont-elles pour autrui langage et système, tandis que les systèmes et le langage d'autrui sont pour moi une expérience.

Que, pour l'expérience scientifique elle-même, le langage soit un problème, c'est ce que font assez voir, depuis plus de trente ans, les efforts du positivisme logique. Le Cercle de Vienne a montré que l'expérience se fixe dans un « protocole » qui constitue le fait. Voilà

donc posé le problème du langage de ce procès-verbal et de son adéquation. Même si, dans cet exemple, le langage doit être le symbolisme logique le plus dépouillé, ses références se trouvent encore dans le langage commun, dans le système symbolique d'où il s'est abstrait. A bien plus forte raison, le langage sera problème lorsqu'il devra exprimer l'intuition philosophique.

Peut-on se borner à dire que le langage trahit ce qu'il devrait exprimer ? D'Héraclite et d'Empédocle jusqu'à Bergson, les philosophes ont poursuivi leur lutte contre le langage et, ce faisant, ils ont créé des langages où, désormais, s'inscrivent, par souci de référence implicite, les œuvres sœurs. Ce langage, personnel et traditionnel à la fois, révèle et, sans doute, cache du même coup ce qu'il veut signifier, plus consciemment encore que toute parole humaine ne fixe et ne fait oublier en même temps ce qu'elle veut dire. Il participe à la fois des efforts des logiciens pour créer un système symbolique aux références exactes et de ceux des poètes pour exprimer par l'image. C'est assez dire quel obstacle il présente et quelle est, pour l'étudiant, la nécessité de le comprendre.

Mais, dira-t-on, philosopher, est-ce donc parler ? est-ce même créer un langage ? La réponse ne doit pas faire doute :

D'abord, l'expérience doit réunir tous les pouvoirs de l'âme ; l'un de ceux-ci n'est-il pas de dépasser l'instant, de se perpétuer, de se prolonger dans la pensée ? Ainsi, l'acte de philosopher constitue avec les idées et la langue de tout le monde un style et un langage propres.

Ensuite, l'expérience requiert, pour s'analyser, se vérifier, se fixer, l'unification aussi complète que possible d'une méthode, d'un style. N'est-elle pas l'expérience d'*un* moi, l'expérience d'un *univers* ? Les grandes philosophies du passé, témoignages d'expérience, sont des efforts d'unification et d'expression ; elles ne se bornent pas à enregistrer l'expérience, elles veulent en décrire les conditions, la contrôler, en coordonner les moments et les variétés, la préparer et l'étendre ; elles ne la remplacent pas, elles ne la préviennent pas ; l'étranger d'Elée ne pensait pas masquer l'expérience de la vie, mais y préparer Théétète par la méthode.

Enfin, si la pensée veut se dégager des expériences exclusivement individuelles ou de cette complaisance où s'enferment les petites chapelles, philosopher, c'est faire un apprentissage et il ne faut pas craindre, pas plus que le jeune Théétète, de faire cet apprentissage, de recevoir l'expérience en son langage et d'apprendre ce langage de la communication auprès de ceux qui l'ont mis à l'épreuve.

Ce n'est donc ni la seule curiosité historique, ni l'espoir de vérifier l'évolution des idées, ni celui d'obtenir par induction les lois naturelles de la pensée, ni celui de découvrir une philosophie éternelle qui nous portent à interroger ces pensées d'autrefois. C'est que, chez ceux que l'intensité de l'expérience et du langage a rendus contemporains de tous les hommes, nous retrouvons, conscients d'eux-mêmes, les traits fondamentaux de la condition humaine.

Toutefois, ce langage reste fermé à celui qui n'en fait pas lui-même l'épreuve ; on ne saisit le langage d'autrui que si l'on s'exerce à parler le sien propre ; et de plus, avec le langage, l'expérience même est compromise car l'expression est l'activité qui la rassemble et la prépare, comme elle est aussi la part humaine, la plus précaire, de l'expérience.

Enfin, si l'expression est essentielle à l'expérience humaine, l'examen de ses difficultés entraînerait celui d'une foule d'autres problèmes : problèmes moraux, problèmes politiques, et, en général, problème de la connaissance en tant qu'elle est exprimée et que, pour l'homme, elle n'est vraie qu'en tant qu'exprimée.

Aussi bien, pour savoir ce qu'est communiquer, il faudrait s'être fait une idée claire de la relation ontologique de mon existence et de celle d'autrui. La communication, en elle-même, n'est pas assez fondée et rien, sans doute, ne pourrait la fonder, sinon une véritable expérience d'autrui. Certes, on dira que la réalité de la communication est indubitable, dans la vie de Socrate, dans le dialogue de Platon, mais précisément elle se trouve mise en question, par exemple lorsque, dans le *Protagoras,* Platon se demande si la vertu peut ou non s'enseigner, si l'expérience acquise et l'apprentissage en sont communicables, ou lorsque, dans le dialogue en général, l'ironie et la maïeutique ne font que provoquer chez les interlocuteurs des expériences intérieures.

* * *

Longtemps, le philosophe a été tourné vers lui-même ; philosopher, c'était, alors, faire l'expérience de l'intériorité. Avant que Socrate prît pour maxime le « Connais-toi toi-même » delphique, Héraclite déjà disait : « Je me suis cherché moi-même. » Avec saint Augustin, la conscience trouvait dans la réflexion le ressort et le fondement de la certitude : Descartes devait le montrer en toute rigueur.

Mais, pour Maine de Biran, c'est la volonté et non la pensée qui se saisit ainsi elle-même ; avec Bergson, encore, c'est en lui-même que l'image invite l'homme à se retourner pour trouver la pure et libre durée qui constitue le « moi profond ». Si une seule de ces expériences célèbres nous devenait étrangère, certes, nous aurions perdu le sens de notre propre condition. Mais l'expérience ainsi concentrée et isolée devient presque inexprimable chez un Bergson, et, chez un Descartes, elle convertit le monde en un système de certitude d'où l'étendue intelligible a pour ainsi dire chassé toute existence et toute temporalité.

Pour ces philosophes de l'intériorité, la croyance à la réalité d'autrui paraît assez assurée dès l'instant où l'on a fait d'autrui, ou plutôt de l'homme conçu en troisième personne, une créature du même Dieu, ou une âme participant à la même spiritualité : un esprit qui contemple, chez Platon, les mêmes réalités spirituelles, ou qui opère, selon Aristote, le même effort intellectuel, ou capable, selon Kant, de la même intuition morale du Devoir, entendant le même appel de la Raison Pratique et digne objet du Devoir.

Cependant, la relation directe entre consciences est toujours plus problématique ; les monades, selon Leibniz, sont refermées sur la contemplation intérieure du même univers. Elles sont des centres de perception et, plus elles sont lucides, mieux elles comprennent qu'en chacune d'elles se reflète une image du même univers, plus aussi elles approchent de la perfection. Déjà, certes, autrui, pôle multiple de relations, constitue avec moi un champ de conscience.

Mais tandis que notre esprit consent à ces beaux systèmes, notre vie se rebelle. Il faudrait, pour l'assurer, une expérience plus immédiate et plus riche, qui n'exige plus aucune spéculation. Aussi est-ce d'abord dans l'histoire que l'expérience veut retrouver le concret et atteindre autrui. Mais l'histoire devient dialectique dans le système philosophique. De sorte que l'expression concrète immédiate des situations humaines paraît réservée aux poètes et aux romanciers, leur analyse aux sociologues et aux psychologues.

Or, ce sont précisément les psychologues qui nous ont appris à considérer le comportement et qui nous ont aidés à trouver sous le comportement, sous son milieu apparent, le milieu de conscience, le champ de conscience où peut apparaître la réalité du champ de conscience d'autrui. Mais leurs descriptions sont encore énoncées en troisième personne.

Au contraire, la description existentielle s'efforce d'atteindre la personne d'autrui à partir du moi. Mais est-ce seulement en évoquant

les sentiments extrêmes de la culpabilité et de la mauvaise foi qu'elle peut rappeler à la conscience la présence d'autrui, comme une menace ? Si, dans la rencontre d'autrui, je me vois dépouillé de mon univers, comme M. Sartre l'a montré avec la vigueur nécessaire, pourquoi, puisque nos regards s'affrontent, ne pas observer aussi que je vide autrui de son monde ? Pour surmonter cette opposition, il n'est pas nécessaire de forger une dialectique : il suffit d'observer que de la rencontre naît un champ de visée du monde qui est le même monde, notre monde commun. Ce monde est mien parce que son relief, par lequel il existe pour moi, est fait de valeurs que j'assume. Il est mien encore en ceci que j'y rencontre des valeurs indifférentes ou hostiles, que je ne reconnais pas pour miennes, que je refuse d'assumer, qui forment donc ma vraie limite dans ma propre conscience et qui témoignent déjà en moi-même de l'activité d'une autre conscience. C'est ce monde qu'autrui m'arrache et c'est ce monde encore, sous un autre relief, qu'autrui perd par moi. Mais c'est le même monde ; et les valeurs diverses, attachées aux mêmes choses, renvoient à d'autres consciences. Ainsi, les regards se rencontrent souvent après s'être ensemble portés sur le même spectacle.

La phénoménologie, en effet, pourrait nous apprendre à reconnaître le champ de notre expérience comme non empirique et à distinguer, dans ce champ, nos visées de valeurs et nos visées des choses.

Les actes de conscience qui visent des valeurs sont ce que nous appelons sentiments. Mais, la psychologie du comportement nous l'a appris, ce qui, à l'introspection, apparaît comme un sentiment, s'observe aussi du dehors, selon Pierre Janet, comme une modification de notre comportement, plus ou moins rapide, plus ou moins cohérent, plus ou moins sûr ; l'allégresse est un comportement aisé et vif, stimulé ; la tristesse est un comportement atone et lent. C'est assez dire que nos sentiments, qui saisissent des valeurs, sont, même du point de vue le plus positif, des modifications de notre activité, des *attitudes d'activité* et comme des actions secondes exercées sur notre activité. C'est cette modification que notre conscience affective retrouve dans les valeurs qu'elle vise objectivement. Le rapport de souci, de joie ou d'échec qui constitue nos sentiments, règle notre action sur les choses et s'attache aux choses et, comme il est le rapport d'une activité aux choses, il n'est plus possible *d'en parler* pour ainsi dire du dehors; il faut *l'exprimer* en première ou en deuxième personne.

Enfin, si, par les valeurs attachées aux choses, la conscience se retrouve dans le monde, la réflexion s'élargit, s'étend à l'inspection du monde qui est en même temps l'inspection du champ de cons-

cience ; l'étude des sentiments n'est plus une introspection — ou une observation extérieure — mais une réflexion appuyée sur les valeurs trouvées dans le monde.

Or, ces valeurs trouvées dans le monde ne nous renvoient pas toutes notre propre visage; il en est que nous reconnaissons comme nôtres ; elles sont ce qui rend familières les choses de la vie quotidienne : paysages, carrefours, un crayon, un livre ; d'autres, fixées dans des choses toutes semblables, nous paraissent étrangères, mais, indifférentes ou refusées, elles n'en sont pas moins présentes comme valeurs. Nous les reconnaissons bien comme telles : on ne refuse pas, en effet, une chose ; ce qu'on refuse, c'est la valeur, le sentiment, la modification de la conduite d'autrui à l'égard de cette chose.

C'est là ce qui constitue la vraie limite du moi et la réalité. Par elles-mêmes, les choses sont à peine une limite pour la conscience qui les intègre dans son ordre, qui les absorbe dans la connaissance: les choses cèdent devant la raison qui les explique et les dissout en relations. De même, la conscience isolée devant Dieu s'abîme en lui, à moins qu'elle n'en fasse un objet. Isolée, elle ne peut certes comprendre le mystère de l'amour par lequel Dieu maintient dans l'existence la conscience précaire de la créature; elle ne peut admettre ce mystère que lorsqu'elle entrevoit la pluralité des consciences, puisqu'elle n'est réelle que limitée, et limitée seulement par des consciences d'autrui.

Mais précisément ces relations de valeurs qui se tendent entre la conscience et les choses font découvrir d'autres relations; celles-ci constituent un champ de conscience et c'est enfin ce champ de conscience-des-valeurs, de conscience « affective », qui soustend le monde et qui donne aux choses ces résistances auxquelles nous nous heurtons et que nous nommons la réalité.

Notre action, en effet, le déploiement de notre liberté, dépend du relief que le monde prend devant nous; dans ces lignes de valeurs que nous découvrons, nous traçons à notre tour les lignes de notre effort et de nos valeurs. Alors, nos propres positions de valeurs suscitent l'activité d'autrui qui, posant ses valeurs, suscite la nôtre en même temps. La connaissance de cette réalité ne dépend pas d'une dialectique, mais d'une attitude fondamentale à l'égard d'autrui, à l'égard du monde. Cette attitude seule crée les conditions dans lesquelles l'expérience se communique, la vertu s'enseigne, la vérité se manifeste. Sans elle, aucune expérience n'est féconde.

Ainsi, philosopher, c'est s'assurer constamment de l'existence d'autrui et c'est évidemment d'abord avoir compris que celle-ci est problématique. Que l'existence d'autrui soit et problématique et fondamentale, c'est ce que font bien ressortir des expériences exceptionnelles ; cela paraîtra évident, par exemple, à quiconque a pu être amoureux puisque la personne aimée se détache avec tant de force et organise à son tour le contexte du monde; évident encore à qui aura réfléchi au sens du mot « prochain » ; plus évident encore à celui qui entend certains mettre en doute qu'autrui et le prochain soient le même être.

Enfin, philosopher, c'est projeter l'expérience de l'impossibilité de l'expérience, de la fin de l'expérience et de la communication. C'est en ce sens que « philosopher, c'est apprendre à mourir », expérience qui, sans doute, pourrait s'approcher de l'expérience de la disponibilité et de la liberté. Sans doute n'y a-t-il point d'expérience qui soit plus radicale solitude, et c'est pourquoi les philosophes se sont si souvent limités au problème de l'âme individuelle et de son intériorité. Mais, si seul que l'on soit devant cette absence de l'expérience, cependant, comme on ne « connaît » la mort que d'autrui, de même on ne connaît peut-être premièrement et profondément que l'existence d'autrui et le plus grand effort de la philosophie serait de s'en convaincre.

* * *

Si nous avons ainsi reconnu et compris le champ de l'expérience humaine et de la communication, certaines conséquences en résulteront:

Assurément, l'attitude décrite n'est pas nécessaire au succès de la recherche scientifique, maintenant que les méthodes de celle-ci se développent en toute autonomie, et tant qu'on croit possible d'isoler cette recherche de son domaine d'application. Mais alors c'est cet isolement, cette abstraction qui requiert une justification et l'attitude philosophique est à nouveau indispensable sitôt que se posent les problèmes du sens de la recherche, du parti et des applications qu'on en pourra tirer, des devoirs à l'égard de la recherche et du problème si grave de savoir en quel sens la recherche doit être absolument indépendante, en quel sens elle doit rendre compte — et d'abord se rendre compte — d'elle-même : deux aspects du problème de l'homme devant la science, deux aspects qu'on ne peut aucunement isoler l'un de l'autre.

Au point de vue moral et politique, la volonté de maintenir libre l'échange avec autrui est certes la marque de la démocratie véritable;

du moins est-ce ce qu'au fond nous pensons tous, en particulier dans un pays, sur un continent et en un temps où les différences sont assez accentuées et assez proches pour qu'elles ne puissent s'ignorer, où le sens même de la culture est d'accentuer ces différences, où les traditions et les particularismes peuvent offrir à la confrontation une prise si solide, où la tolérance ne saurait rendre le monde indifférent. Et nous savons assez que, lorsque la communication faiblit, c'est pour faire place à la propagande, que lorsqu'autrui s'efface, le système s'installe et, avec le système, la contrainte.

Ce qui nous manque ici, c'est la force et le courage de nous remettre constamment dans une situation d'affrontement, c'est-à-dire dans une situation de relations personnelles avec autrui, d'identifier autrui et le prochain, de voir l'agressivité et la haine sous-tendues par une charité qu'il faut retrouver dans le monde, esquissée dans la structure des relations personnelles.

La charité ! Ici seulement, si nous suivons saint Paul, philosopher serait autre chose que l'éclat d'une cymbale. Pourtant, c'est bien encore de philosopher qu'il s'agit, car la charité, vertu surnaturelle, n'exclut pas, dans notre condition humaine, la sagesse ; elle doit, entre nous, être prudente, souple, ingénieuse, savante ; au moins ne peut-elle rester étrangère à ces vertus qui l'appellent.

Enfin, devant Dieu, philosopher, cette activité encore très humaine, est déjà de l'ordre de l'espérance, de l'attente active, qui tisse pour le mieux les structures de la personne et de la société, sachant que, quant à nous, nous ne pouvons recevoir la vérité dernière qu'« avec toute notre âme ». Certes, le dialogue de Socrate, le dialogue du philosophe, demeure dialogue humain et conjectural ; Kierkegaard peut montrer qu'il n'est qu'un dialogue vrai, avec le seul Maître. Mais Dieu ne se manifeste qu'à l'âme tout entière, soit que celle-ci ait appris patiemment, et de tout son effort, le dépouillement véritable, soit qu'elle atteigne la plus haute intensité de structure. Alors le Dieu des philosophes ne fait que désigner la porte où frappe le Dieu de la foi, que ce soit au plus intime de l'âme de saint Augustin, ou que ce soit dans le monde des hommes, dans la conscience active ouverte à la conscience d'autrui.

Alors, restant hommes cependant, et recommençant à philosopher toujours, nous savons bien, comme Platon achevant le *Philèbe*, qu'« il reste encore une petite chose » que nous n'avons pas dite.

Daniel CHRISTOFF.