

La pensée de Jeanne Hersch

Autor(en): **Piguet, J.-Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1951)**

Heft 1

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380547>

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.

LA PENSÉE DE JEANNE HERSCH

Qu'est-ce que la philosophie ? Telle est la première question que pose J. Hersch dans *l'Illusion philosophique*¹.

La science s'efforce de posséder un savoir objectif sur la nature ; elle la transforme en équations, évidences pour la raison. La théologie vise également une évidence, non pour la raison, mais pour la foi. L'art enfin n'est pas savoir, mais expression. Une œuvre d'art est l'expression instantanée et parfaite d'une conscience créatrice.

La philosophie n'a aucun de ces caractères exclusivement : elle n'est pas évidence (rationnelle ou non), car une philosophie « évidente » (qui entraînerait fatalement l'adhésion de tous ceux qui la comprendraient) dénaturerait la philosophie elle-même, qui est problème et non solution, question et non réponse. La philosophie vit de l'absence toujours cruellement ressentie de ce savoir objectif. La pérennité des problèmes philosophiques témoigne précisément de la précarité de la philosophie ; la plus haute valeur philosophique (la Vérité) est aussi la plus précaire (pour parler comme M. Dupréel).

La philosophie n'est pas non plus un art. L'œuvre d'art est instantanée, parfaite, elle se suffit à elle-même, contient sa propre perfection. Une philosophie appelle en revanche une autre philosophie ; je ne puis être amateur de philosophie sans être amateur-philosophe, tandis que je puis être amateur d'art sans être artiste.

La philosophie peut être ainsi victime d'une double illusion : celle du savoir objectif et celle de la perfection instantanée. Cette double menace définit un *drame* proprement philosophique : la conscience philosophique est balancée entre l'avidité du savoir et le désir de l'expression individuelle. Le philosophe se sent autant artiste que savant, et il n'est ni l'un ni l'autre. Qu'est-il donc ? Il est situé au centre d'un problème, en pleine alternative ; il ne peut résoudre le problème sans le reposer, et il ne peut trancher l'alternative sans

¹ Paris, Alcan, 1936. »

en susciter une nouvelle. Il est défini par l'ambiguïté de sa condition : subjectif, il vise l'objectif ; singulier, il tend à l'universel ; humain, il cherche Dieu. La *tension* entre ces pôles définit l'acte philosophique et l'existence humaine, qui est oscillation, balancement et jamais repos dans une situation définitive.

Telle est donc la situation ambiguë du philosophe, telle est la nature réelle de l'homme. Qu'en est-il du monde ? Va-t-il refléter cette ambiguïté ? La philosophie générale de J. Hersch tente de répondre à cette question ¹.

Qu'est-ce qui, dans le monde, est *réel* ? On voit immédiatement qu'appeler réel un monde situé au-delà des limites de l'humain, c'est se nourrir de l'illusion d'un savoir objectif sur les choses indépendantes de la connaissance (humaine) que nous en prenons. Le réel n'est jamais ce qui nous est « étranger ». Inversement, le réel n'est pas l'humain en tant que tel ; ce serait céder à l'illusion inverse et oublier que les termes « humain » et « transhumain » n'ont de sens que par le vecteur qui les relie — et qui définit la condition dite humaine. Le réel n'est donc ni le divin et l'absolu, ni l'humain et le relatif considérés isolément, mais un *compromis* entre les deux. Ou mieux : une *équivoque*. En effet, dans la mesure où l'existence humaine est définie par l'ambiguïté, dans cette mesure le réel est défini par l'équivoque.

Cette équivoque, J. Hersch l'appelle *forme*. Expliquons-nous : l'homme est là, devant de l'inconnu ; il ouvre les yeux, et veut saisir ces choses en elles-mêmes, en tentant de s'éliminer lui-même pour mieux y parvenir. Mais il ne parvient pas à s'éliminer : il voulait un objet qui soit « pur objet », il voulait un « en-soi » ; il n'a obtenu qu'un « objet-pour-le-sujet », une *forme*. Dans la forme, il retrouve toujours l'acte d'information ; il se retrouve lui-même. Quelque chose lui a donc échappé — J. Hersch dit : la *matière*. Il a voulu « prendre »,

¹ *L'Etre et la Forme*, Neuchâtel, La Baconnière, « Etre et Penser », 1945. Outre cette thèse et l'*Illusion philosophique*, déjà citée, Jeanne Hersch a publié : « Les images dans l'œuvre de Bergson », dans *Archives de psychologie*, 1931. — « L'obstacle du langage », dans *Henri Bergson, Essais et témoignages inédits*, La Baconnière, 1941. — « Défense de la technicité en philosophie », dans *L'Homme*, La Baconnière, 1943 (Collection « Etre et Penser »). — « Une philosophie de l'existence : Karl Jaspers », dans *Lettres*, 1945, I. — « Discontinuité des perspectives humaines », dans *Le choix, le monde, l'existence*, Arthaud, 1947. — « L'existentialisme devant l'opinion publique », dans *Synthèses*, 1950, n° 52. — « L'enseignement de la philosophie dans les Ecoles secondaires de la Suisse », dans *Etudes pédagogiques*, Payot, 1950. — « La transcendance du singulier », dans *Studia philosophica*, vol. X, 1950.

Traductions :

La culpabilité allemande, de Karl Jaspers. Editions de Minuit, 1948. — *Nietzsche et le christianisme*, de Karl Jaspers. Editions de Minuit, 1949. — *Introduction à la philosophie*, de Karl Jaspers, Plon, 1951.

mais sa *prise* s'est heurtée à une matière imprenable. La forme est le résultat de ce conflit ; elle est une équivoque entre la prise (individuelle) et la matière (imprenable).

Cet échec de la connaissance, à laquelle l'« autre » est refusé, est-il total ? Il ne le semble pas. Dans la forme, il y a quelque chose de plus que ce que la prise y a introduit. La forme n'est pas seulement le reflet de la prise (comme dans un phénoménisme radical) ; la forme est équivoque : il y a en elle et du même et de l'autre, pour parler comme Platon. La forme, dit J. Hersch, est *incarnée*. Aussi l'échec que je ressens à vouloir saisir *ce* qui est incarné (la matière) m'engage-t-il à multiplier les formes et à diversifier les prises, pour « récupérer » en quelque sorte ce « quid » insaisissable dans la totalité infinie des formes actuelles ou possibles. L'échec de la connaissance de la matière m'invite à me tourner vers l'*Etre*, totalité des formes, comme vers un idéal.

Résumons-nous : la prise se heurte à une matière imprenable ; la forme reflète la prise, mais, incarnée, elle témoigne de l'imprenable. La multiplication des formes a ainsi pour terme l'*Etre*, conçu comme totalité.

Il suit diverses conséquences. Tout d'abord la forme est seule réelle. Ce qui est réel, en effet, c'est ce qui est connu ou connaissable de droit. La matière, imprenable, n'est pas réelle ; pouvoir la connaître suppose en effet que l'on a éliminé toute prise — ce qui n'est pas possible. L'*Etre* n'est pas une réalité non plus ; il est au terme d'une tentative extrême de retrouver l'objet par une multiplication infinie des prises et des formes. La notion de réalité, on le voit, ne recouvre ni un sujet, ni un objet ; nous ne sommes ni dans le réalisme ni dans l'idéalisme ; le réel, c'est du « sujet-objet », ou, si l'on veut, de la « prise incarnée ». La notion de réalité se confond avec la notion de « mode de l'*Etre* », chaque forme étant un aspect partiel de la totalité des formes qui définit l'*Etre*. « Réel » ne se dit donc que de l'humain.

La forme implique donc une existence qui prend, une matière qui ne veut pas se laisser prendre, un *Etre* idéal qui finalise les prises. La forme est bien analogue à la situation du philosophe : elle est une équivoque entre l'existence individuelle et l'*Etre*.

Il suit en second lieu que la forme, étant un composé de prise et de matière, est une appropriation (je « prends » quelque chose) et une exclusion (la matière m'est refusée). Elle est un mode vectoriel, un signe contenant sa propre raison d'être, qui est d'être problème, compromis. Elle est unité, mais unité partielle, car elle est limitée par la prise et n'est qu'un mode de l'*Etre*. Enfin elle n'est pas un fait, mais une action. Dynamique, elle est un processus mental momentanément figé.

Enfin toute forme est *modale*. Le mode, c'est la manière limitée par laquelle l'esprit connaît, la prise « prend ». La connaissance est toujours modale et engendre des « niveaux d'existence », des modalités de l'Être, chaque forme étant un mode de l'Être. Dans cette perspective on peut définir la matière comme l'objet chimérique d'une connaissance « a-modale », où la prise et sa limitation a disparu. L'Être devient également l'objet d'une connaissance a-modale, tout aussi chimérique, mais inverse, où le facteur matière tend vers zéro au profit d'une multiplication des prises et des modes.

Tentons de redire concrètement l'armature très complexe de ce système. Tout d'abord il y a l'homme qui connaît ; mais il connaît sous un certain point de vue limité (la prise est relative). Il veut connaître ce qui est devant lui indépendamment de lui et n'y parvient pas (la matière lui échappe). Il ne trouve que des produits de son activité de connaissance, produits incarnés, il est vrai, mais où son image est toujours présente (les formes). Un chien en tant que chien m'échappe ; je n'atteins qu'une qualité du chien sous un certain point de vue (au point de vue zoologique, le chien est un mammifère ; mais il est autre chose encore). Le chien, pour moi, c'est une *forme modale*. En multipliant les attributs je renoncerais à me heurter à l'existence brute et opaque du chien comme chien et je chercherai à le retrouver sous cet amoncellement de modes. Je viserai ainsi l'Être du chien — totalité des déterminations qui lui sont inhérentes.

Après avoir décrit l'univers de J. Hersch, nous voulons lui poser deux questions : Que pouvons-nous et que voulons-nous connaître ?

Que pouvons-nous connaître ? Quelque réalité au-delà de l'humain ? Certes non ; J. Hersch n'est pas, à ce point de vue, *dogmatique*. Elle refuse la possibilité d'une connaissance « a-modale » (portant sur l'Être ou sur la matière) ; telle connaissance porterait sur ce qu'on appelle depuis Aristote « L'Être en tant qu'Être » ; elle se résume dans la formule parméniidienne « L'Être est ».

Or cette affirmation, dit J. Hersch, est confuse. Elle prétend affirmer la réalité de l'Être au nom de la cohérence de la pensée. Elle prétend fonder la pensée dans l'Être — et montrer que la pensée a bien raison d'être ce qu'elle est, puisqu'elle coïncide avec l'Être. En réalité, cependant, cette formule n'affirme pas la réalité de l'Être, mais seulement la cohérence de la pensée ; elle est valable au niveau logique ou transcendantal, mais non au niveau ontologique ; elle se contente d'affirmer la contrainte nécessaire des principes d'identité et de contradiction sur l'exercice actuel de la pensée. Transmuer cette valeur normative de la formule « L'Être est » en une valeur ontologique, revient à poser dans l'Être une division, un vide. En effet, la cohérence de la pensée n'est affirmée à titre de norme que pour

une pensée en acte capable d'incohérence. Donc affirmer *ontologiquement* que « L'Être est » revient à reconnaître une opposition intérieure à l'Être, à poser le non-Être dans l'Être de telle manière que l'affirmation « L'Être est » prend alors seulement un sens. Affirmer ontologiquement l'Être, c'est donc aussitôt affirmer que le non-Être est aussi pour que l'Être puisse être. C'est se contredire.

L'homme doit ainsi renoncer à effectuer ce saut dans ce qui n'est pas lui ; homme, il se limite à l'humain, à la *forme*. J. Hersch est *relativiste*, au sens kantien ; elle nie la possibilité d'une métaphysique au sens traditionnel de ce mot.

Mais si l'homme ne peut connaître que des formes, il ne se tient pas pour battu ; le besoin métaphysique est une composante de son existence, comme l'a montré l'*Illusion philosophique*. Ce qui définit l'humain, on le sait, c'est la *tension* entre l'humain et l'« inhumain ». Or cette volonté d'arrachement, de dépassement, est-elle une illusion ou est-elle fondée en vérité ? L'homme a-t-il raison de *vouloir connaître* ce qu'il ne peut connaître ?

La doctrine de la transcendance répond à cette question. Oui, nous avons raison de vouloir plus que nous ne pouvons. Car les formes, que nous pouvons connaître, contiennent *en elles-mêmes* une référence à quelque chose que nous ne pouvons pas connaître. La forme a en effet une double signification : elle est actuelle, et consiste en un contenu de conscience présent phénoménalement (objet de description, d'inventaire) ; par là la forme est immanente à l'acte de connaissance. Par ailleurs la forme a une *signification intentionnelle*, braquée qu'elle est sur ce qui n'est pas elle, finalisée du dehors, telle une « flèche vers l'autre ». Par là la forme est transcendante à l'acte de connaissance, transcendante à elle-même. C'est dire que la forme n'est pas une simple représentation, mais qu'elle est incarnée, qu'elle est *de l'être* (un mode de l'Être). Ce que nous pouvons connaître n'est donc pas accordé avec ce que nous devrions pouvoir connaître. L'incarnation de la forme transforme son existence phénoménale (le paraître) en une existence tout court (de l'être) ; le fait de l'incarnation est lié à la transcendance pure. En elles-mêmes, les formes se réfèrent à ce qui n'est pas elles (qu'on peut appeler négativement la matière et positivement l'Être). Connaître les formes, c'est donc *ipso facto* être attiré par la transcendance — et cela quelque niveau de profondeur que l'on ait atteint dans la pénétration du réel.

Ainsi le relativisme kantien se nuance, et nous nous trouvons aux antipodes du relativisme de Comte par exemple. Au fond, J. Hersch combat toute sorte de dogmatisme ; on l'a vue rejeter l'argumentation ontologique (l'Être est) ; elle rejette de la même manière une doctrine de la pure immanence (telle celle de Comte, ou même de

Renouvier). Le dogmatisme de l'Être en tant qu'Être et le dogmatisme des apparences témoignent du même vice, du même rejet de la transcendance. Qu'on s'entende bien : il y a dogmatisme à ses yeux même quand on affirme pour la pensée la possibilité *idéale* de connaître l'inconditionné : le génie de Laplace, le Dieu de Leibniz, l'esprit absolu de Hegel sont autant de manières camouflées d'être dogmatique. Pour J. Hersch, c'est le réel lui-même qui est scindé par la transcendance, c'est dans le réel lui-même qu'il y a « l'autre dans le même ». Le relativisme de J. Hersch est ainsi opposé autant au *phénoménisme*, au dogmatisme scientifique, par exemple, qu'au dogmatisme métaphysique.

Cela est du reste fort naturel ; le philosophe, on s'en souvient, était défini comme un être conscient de ses limitations qui vise l'universel, tel un artiste qui se fait savant. La philosophie générale de J. Hersch reflète l'ambiguïté de la condition humaine, la forme étant seule réalité, phénoménale et transcendante, accessible et inaccessible tout à la fois. La réalité, finalement, est désignée comme une tension entre l'acquis et le cherché, entre l'être et le n'être pas, dirait J.-P. Sartre.

Il faudrait dire la richesse et la variété de ce beau livre qu'est *l'Être et la Forme*. Ce qui fait la valeur d'une philosophie, c'est moins la structure rigide du système que les visées neuves qu'il permet. J. Hersch, forte de son point de vue, braque ses regards pénétrants sur une quantité de problèmes. Elle nous présente une théorie originale de la liberté, de l'espace et de l'art ; l'esthétique incluse dans son livre est une des plus riches et des plus suggestives qu'on puisse lire. Elle aborde le problème du rationalisme et de l'empirisme, situe à leur juste place les idéalistes et les réalistes. C'est à une philosophie complète que nous avons affaire. La théorie de la forme se veut exhaustive de tout le réel humain, tente de répondre aux questions éternelles de la philosophie, et ne néglige aucune donnée historique. Le système de J. Hersch est équilibré, harmonieux dans sa texture, encore que fort difficile ; soucieux des nuances, il est un témoignage de lucidité, nous mettant continuellement en garde contre les illusions. J. Hersch tient par-dessus tout à « y voir clair », si l'on ose dire. Pour cela, elle dissocie, soupèse, évalue. Mais cette lucidité, admirable, ne laisse pas, selon nous, que de recouvrir quelques mystères.

Le premier mystère est celui de la matière et de l'Être. La matière est ce qui, dans toute connaissance, m'est refusé ; l'Être, ce qui est visé. Tous deux sont « transhumains », chacun à leur manière : j'annihile la prise pour trouver un chimérique « en-soi » — et je me heurte à la matière, à un rien, à un mot. Je multiplie les prises et

accumule les formes — et l'Être fuit devant moi, comme une totalité jamais atteinte. L'Être et la matière sont les deux bouts de la chaîne qui me manquent, comme la matière et la forme chez Aristote, réalisés concrètement dans la substance, mais irréels isolément.

Supprimons la matière et l'Être dans le système ; il reste un stérile *pur scepticisme*, car la prise ne se heurte plus à rien et devient reine, la forme devient apparence (ou pure réalité). Nous sommes en pleine immanence, et plus rien ne nous garantit la validité de certaines prises. Que tout soit réel ou tout apparence revient alors au même, ces notions s'effacent, la philosophie se tait. L'Être et la matière, chacun à leur manière, garantissent donc la réalité des formes engendrées par la prise.

Mais ni la matière ni l'Être ne sont réels, car le réel s'identifie au connu. La matière ni l'Être ne permettent donc concrètement de séparer le réel de l'illusoire. Cette séparation ne peut avoir lieu que par un exercice constant de l'esprit *critique* ; c'est au sein de l'esprit humain que se joue le moment capital : j'ai rencontré le réel et éprouvé la transcendance, ou ne les ai pas rencontrés.

Nous demandons alors quels sont les *critères* qui servent lors de cet examen critique des données phénoménales ; en d'autres termes quels sont les critères de la *vérité* dans chacune de mes opérations de pensée ? Il faudra bien, du reste, que ces critères une fois découverts entretiennent quelque rapport avec la matière ou l'Être, sinon nous demandons qu'on renonce à ces deux concepts pour se contenter d'un idéalisme constructiviste à la Brunschvicg, où la pensée trouve dans son propre exercice (dans le seul monde de la prise) la vérité et l'Être. Chez J. Hersch, nous ne comprenons finalement pas ce que l'Être et la matière ont à voir avec *notre propre existence* ; nous ne voyons pas comment l'homme que je suis s'insère à l'Être que je ne suis pas.

En d'autres termes, sans l'Être et sans la matière, sans le trans-humain et la transcendance, l'univers selon J. Hersch serait un univers de sceptiques ; ces notions le transforment en un univers relativiste, ce qui est fort différent. Mais peut-on échapper au dogmatisme ? Ne faut-il pas fonder dogmatiquement ce relativisme ? Où est, chez J. Hersch, le point où mon existence particulière rejoint l'Être que je ne suis pas ? Où est le fondement du relatif ? Disons en passant que différentes réponses ont été données à ce problème central : la saisie immédiate de l'Être par la pensée (Parménide, thomisme), l'authenticité du Dasein éprouvée dans l'angoisse (Heidegger), le moi transcendantal au terme d'une réduction (Husserl), Dieu au terme de l'analyse réflexive (Lagneau).

Nous voulons dire en un mot que les rapports précis de l'humain et de l'inhumain ne sont pas clairs, et que J. Hersch n'a finalement

pas réussi à surmonter les difficultés kantienne de l'opposition noumène-phénomène ; elle est ramenée finalement aux difficultés classiques de la philosophie post-kantienne.

Cette même difficulté va surgir devant nous dans un éclairage différent et à propos d'un autre problème, ce qui nous confirme dans l'idée que notre critique est fondamentale.

Nous voulons envisager le problème de l'erreur, qui est étroitement lié au problème précédent. En effet, nous nous demandons quels rapports l'Être entretient avec la Vérité ; demandons-nous maintenant où se niche l'erreur dans le système herschien. Où est l'apparence ? Elle réside, pour J. Hersch, dans la forme manquée, c'est-à-dire dans une absence d'incarnation. Une prise peut ne pas s'incarner dans une matière ; une symphonie peut rester à l'état de projet rêvé par le compositeur. Il y a alors apparence, et non forme esthétique. Certes, la symphonie en tant que projet a une certaine réalité, mais sous le mode psychologique seulement. Sous le mode esthétique, elle est forme manquée. *L'erreur* tient ainsi à une confusion des modes. Cela revient à dire qu'il n'y a pas d'apparence absolue ; tout phénomène, quel qu'il soit, est réalité, à condition qu'on soit pleinement conscient du mode d'existence sous lequel il est réalité. Un phénomène est apparence par rapport à un mode qui n'est pas le sien.

Cette théorie de l'erreur revient à affirmer la réalité absolue de tout phénomène ; l'erreur n'est jamais *ontologique* (un phénomène n'est jamais apparence), mais toujours *logique* (due à la confusion des modes sous lesquels le phénomène est réel). Cette théorie est très profonde, et elle emprunte ses éléments aussi bien à Leibniz qu'à Descartes. De Leibniz, elle retient l'élément moral qui consiste à multiplier les modes d'existence logiquement spécifiés pour cerner l'objet sous tous ses aspects (esprit de synthèse et de conciliation). De Descartes, elle retient l'affirmation que l'erreur est due au fait qu'on affirme davantage qu'on n'est en droit d'affirmer, que l'on tend invinciblement à « extrapoler ». Des deux penseurs, elle retient le culte de l'idée claire et distincte, indice du vrai.

Mais il reste qu'ontologiquement tout phénomène (tout contenu de conscience) est réalité ; l'incarnation est donc un fait absolu, qui ne supporte pas de degrés. Qu'en est-il au niveau logique ? Supposons les modes dûment spécifiés, et éliminons l'erreur logique de la confusion des modes. Ces modes purifiés sont-ils alors équivalents entre eux ? Si oui, tout est également vrai — ou également faux, quoique je puisse subjectivement me tromper. Le philosophe est réellement un artiste qui s'ignore, et il est doublement coupable, d'être un artiste, et d'ignorer sa condition ; le scientisme du Wiener Kreis va applaudir. Il faut donc bien admettre qu'il existe quelque

hiérarchie modale qui mène à l'Être ; il doit bien y avoir des « degrés d'Être » sur cette « voie royale ». Mais alors nous demandons ce qui peut déterminer cette hiérarchie, sur quel modèle elle est fabriquée. Nous demandons encore une fois des critères de vérité, nous demandons qu'on nous dise le lieu où l'existence humaine est insérée à l'Être de telle manière que ces critères soient fondés. Nous demandons le *fondement* du relativisme herschien. Nous demandons en un mot que soit résolu le problème de l'Être et de ses rapports avec l'existence et avec la vérité.

Mais c'est là, croyons-nous, une question à laquelle J. Hersch ne pourra jamais répondre. Car c'est une question *métaphysique*, au sens propre du terme. Et la méthode adoptée par J. Hersch lui interdit à jamais d'atteindre au métaphysique. Elle déclare en effet que seul est réel le connu ; philosopher, c'est analyser des états de conscience, des phénomènes. Or cette méthode phénoménologique ne peut être à la fois rigoureuse, fidèle à elle-même, et permettre d'atteindre au métaphysique. Remarquons que J. Hersch ne répond pas plus à la question « qu'est-ce que l'Être ? » qu'à celle-ci : « qu'est-ce que l'homme ? ». Elle pose la prise (l'existence humaine) et l'Être comme des postulats lui permettant d'analyser les phénomènes. Elle ne traite pas de leurs rapports et n'aborde pas la question de la vérité autrement que sous un angle logique. Elle ne le peut pas ; la méthode le lui interdit, car il faudrait sauter au-delà de la forme, au-delà de l'humain. Remarquons en passant que le problème de la connaissance de soi a toujours été le tremplin sur lequel les philosophes s'engagent avant d'effectuer ce saut. J. Hersch n'aborde jamais ce problème ; si elle le faisait, elle dirait probablement que l'homme ne connaît de lui-même que des formes modalement spécifiées. Mais ne sais-je de moi que ce que j'en connais ?

Résumons notre critique. L'Être et la matière (pôles positif et négatif d'un même « transhumain ») sont posés et non justifiés. Leur justification entraînerait une tentative *métaphysique* que la méthode phénoménologique ne permet pas, sous la forme que lui donne J. Hersch. Ce premier point marque déjà les limites de la tentative de J. Hersch. Justifier l'Être, cela veut dire donner une solution métaphysique au problème de la vérité : en quoi mes affirmations vraies touchent-elles l'Être ? Cela veut dire aussi fonder le relativisme : d'où sais-je que je suis limité ? En un mot, cela signifierait la découverte d'un *point d'attache* entre l'absolu et nous. Il manque, à ce beau livre qu'est *L'Être et la Forme*, la description d'une expérience métaphysique fondamentale et privilégiée où s'opère la jonction de l'homme et du monde.

Pour nous, nous dirons que tout philosophe a cherché avidement ce point de jonction où il se ressent étroitement inséré dans l'Être.

Le *cogito* cartésien, le *tu dois* kantien, la volonté schopenhauérienne, la durée concrète de Bergson, le pur sujet de Haeberlin, sont autant de points privilégiés, d'expériences métaphysiques de l'absolu. Chez ces auteurs, cette expérience fondamentale est en quelque sorte « amplifiée » et elle engendre une philosophie. En toute rigueur, cette amplification est sophistique ; elle n'est commandée que par l'analogie, et rares sont ceux qui en ont été conscients. Leibniz, Lotze, Bergson ont explicitement avoué cette démarche. Sans elle, il faut en prendre son parti : on est enfermé dans la sphère de la subjectivité. Que fait en effet Bergson ? S'interrogeant au début de *l'Evolution créatrice* sur la durée pure vécue par une conscience (la sienne), il passe, par analogie, à la conception d'un élan vital *cosmique*. Il cherche au plus profond de lui-même une réalité dont il affirme analogiquement la portée universelle. Mais allez justifier ce saut opéré dans la métaphysique par la seule raison logique ! Il est bien clair qu'il y aura toujours paralogisme, ou tout au moins raisonnement probable. Le saut en lui-même est le fruit de la spontanéité native de l'esprit humain ; toute l'affaire est de savoir *d'où* l'on va sauter, et c'est dans ce « d'où » que se nichent les plus grandes astuces et les plus grandes précautions des philosophes. Malgré les apparences, la démarche est identique chez Parménide : la réalité logique de la pensée est hissée *sans l'aide de la logique* au rang de réalité ontologique. J. Hersch suppose, dans son examen de l'argument parménidien « L'Être est », que la pensée, sans cesser d'être logique, peut mener à l'Être. Elle n'a dès lors aucune difficulté à montrer la vanité de l'entreprise et à se cantonner dans un relativisme (où du reste, elle a peine à se tenir). En vérité, lorsque Parménide dit « L'Être est », il affirme la valeur fondamentale d'une expérience métaphysique, celle de la cohérence de la pensée, et de là il saute à la cohérence de l'Être, en affirmant (en *décidant*, en quelque sorte) que l'Être ne saurait être différent de ce qui apparaît à la réflexion intérieure comme le plus fondamental. « Penser et Être, c'est la même chose », affirme Parménide, non pas au nom de la logique, mais au nom d'une conviction profonde, celle qu'au fond de l'Être il doit bien y avoir cette cohérence logique que je sens au fond même de l'être que je suis.

Peut-être, et nous l'espérons tellement ! J. Hersch nous donnera-t-elle dans ses travaux futurs la clef de l'énigme que nous avons soulevée. Si assurés que nous soyons de la très grande valeur que présentera sa solution future, nous ne pouvons, dans l'attente, que comparer sa pensée à l'œuvre d'art qu'elle nous décrit si bien : une cohérence admirable de lucidité et de perspicacité, mais une « cohérence flottante ».

J.-CLAUDE FIGUET.