

Le problème philosophique de l'expression

Autor(en): **Muller, P.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **11 (1961)**

Heft 4

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380766>

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.

LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE DE L'EXPRESSION

I

Je ne me souviens pas si l'on a marqué de façon particulière le centenaire de la mort d'Auguste Comte, il y a quatre ans, en 1957. Cet anniversaire nous eût donné l'occasion de méditer sur ce qu'il y a de mort et de vivant dans l'un des plus grands efforts synthétiques du début du siècle passé, et au travers de Comte, de poser le problème plus général de ce qui est *vrai* et de ce qui est « *périmable* » dans la réflexion philosophique, de ce qui se retrouvera dans toute pensée valable et de ce qui est irréductiblement lié à certaines circonstances historiques ou à certaines contingences personnelles. Dans le cas particulier, il nous aurait fallu constater à quel point l'évolution ultérieure de la philosophie a infirmé la validité de la fameuse loi des trois états, sur laquelle des générations entières de savants ont vécu pour près d'une centaine d'années.

Ce n'est pas dans ce qu'elle affirme, au reste, que cette loi est désormais périmée : depuis Comte, les progrès de la science ont été éclatants, même s'ils n'ont pas exactement rempli le programme qu'il lui traçait, et surtout, si les savants du XIX^e et du XX^e siècle n'ont guère respecté les bornes que Comte avait déterminées à la curiosité scientifique. Ces avances scientifiques ont été surtout marquées dans la connaissance de la nature, mais elles ne sont nullement négligeables dans le domaine de la société, déjà prospecté par Comte, et dans celui de la psychologie, qu'il refusait, c'est-à-dire dans des secteurs qui avaient été naguère abandonnés aux spéculations métaphysiques ou qui demeuraient hantés par les mythes religieux. Mais si la science s'est ainsi acquis de plus sérieux titres à la considération, elle n'a pas, pour autant, absorbé l'attitude religieuse ou le savoir philosophique. Au contraire : à chacun des progrès scientifiques, le savoir religieux ou la philosophie trouvaient occasion de se définir mieux, de se comprendre plus profondément, de se purifier des éléments extérieurs à leur propre essence dont la tradition les avait alourdies

précédemment, et ainsi, de se réaffirmer plus forts, et plus irréductiblement humains.

Dans le domaine religieux, l'évolution est nette, surtout depuis une trentaine d'années. L'éthnologie « aplatissante » et présomptueuse des débuts, portée par la confiance du XVIII^e siècle en l'unité de la raison et en l'universalité de la superstition ou de la crédulité, a fait place à un respect tout différent à l'égard de la spécificité du religieux. Une société qui n'aurait ni mythes, ni rites sociaux, rien qui rappelle institutionnellement à la conscience isolée qu'elle doit s'ouvrir aux autres consciences et à ce qui la dépasse dans sa subjectivité finie, une telle société est si hautement improbable que l'éthnologue moderne suspectera plutôt les relations qu'on lui en ferait — qu'il n'admettra le fait lui-même. Bien plus, à l'intérieur même de notre tradition, ressuscitent les mythologies classiques dans leur caractère sacré et leur message religieux. Qu'il me suffise de citer ici l'essai de F. Altheim sur *la religion romaine* et l'interprétation religieuse du destin de Rome, ou les travaux de Walter F. Otto sur les *Dieux de la Grèce*, portés par un respect proprement dévoué du message religieux des grandes divinités olympiques. Ainsi s'annonce un complet retournement des positions qui pouvaient sembler naturelles au XVIII^e siècle. On ne recourt plus aux comparaisons interculturelles pour ébranler la validité des préceptes moraux ou religieux de sa propre culture, et faire entendre qu'ils sont tous également faux. On s'y réfère, au contraire, comme à d'égales vérités, différemment développées et dégagées, mais vraies au même titre et dans la même mesure. Bien loin de paraître un moment périmé de la conscience, le religieux vient aujourd'hui s'y enraciner comme un élément constitutif, au point qu'il ne peut manquer à une conscience sans l'abîmer dans son humanité.

Il en va de même avec la philosophie. Dans le sillage du positivisme, au siècle passé, et en fonction de l'effondrement interne de la philosophie systématique après la mort de Hegel, on avait pu, un instant, la concevoir ou bien sans propos propre (ce qui la ruinait comme métaphysique), ou bien comme n'ayant son objet que dans la science (ce qui la constituait comme seule épistémologie). Mais déjà dans le « retour à Kant » de la fin du XIX^e siècle, et surtout sous l'empire des difficultés internes auxquelles se heurtait la science exacte dans la fameuse crise des fondements des années 1880, la philosophie retrouvait son propre passé (Brentano inaugure la remontée d'Aristote et de Leibniz, un instant effacés par Kant), et bientôt sa propre spécificité.

On pourrait interpréter cette résurgence du passé, ou cette renaissance philosophique comme une des conséquences de la nostalgie romantique pour tout ce qui est lointain, ou suranné, dans le prolon-

gement de la même curiosité qui donne naissance au culte du folklore, des musiques rustiques et des habits régionaux. Je sais bien qu'il y a des philosophes contemporains, et non des moindres dans l'histoire de la philosophie, qui prennent prétexte de la multiplicité des systèmes philosophiques ressuscités par cette curiosité érudite pour fonder un historicisme distingué, une sorte de gustation intellectuelle des valeurs concrètes serties dans ces systèmes passés. On aborde les diverses philosophies comme autant de papillons brillants, épinglés avec soin dans leur cadre de commentaires et de références, arrangés selon des affinités de structure, ici la rangée des idéalismes, là celle des réalismes, là encore les diverses nuances de l'empirisme, ou des sensualismes. Ces attitudes ont donné lieu de croire que le système philosophique tenait à son auteur comme le poème tient au poète, qu'il exprimait une subjectivité au lieu d'être une tentative de discours cohérent sur le monde. Si l'on veut, par là, couper court à une certaine façon pressée de faire l'histoire des idées, et attirer l'attention sur les structures internes des pensées, cette attitude peut rendre pédagogiquement des services, et prépare un approfondissement de la démarche philosophique en en détaillant les diverses modalités possibles, incorporées dans les systèmes passés. Mais il vient toujours un moment où il faut dé-neutraliser l'attitude initiale, et affronter le caractère fondamental d'une philosophie qui est d'être un essai d'exprimer l'être, ou le réel, ou l'absolu, c'est-à-dire de valoir comme un ensemble de propositions vraies ou fausses, et non belles et harmonieuses ou discordantes et fausses.

La présence du passé philosophique, alors, change de sens. L'histoire de la philosophie n'est plus le recueil des erreurs passées, ni non plus un alignement arbitraire de constructions conceptuelles dégageant leur propre beauté esthétique, mais elle devient une marche de l'esprit vers sa propre vérité, et telle que toute étape passée se trouve restituée dans ses coordonnées à la fois temporelles et éternelles. L'interprétation joue sur deux tableaux. D'une part, elle consiste à découvrir le principe de construction de l'édifice conceptuel, à le mettre à l'épreuve dans sa cohérence propre, à ramener les parties au tout et à développer le tout dans ses parties. Mais par ailleurs, il s'agira, d'un même mouvement, de restituer aux concepts ainsi distingués et unis leurs références dans la réalité, historique ou transhistorique. Par là, et c'est par là que l'interprétation est philosophique et non pas littéraire ou esthétique, le système passé, limité peut-être dans son ampleur, arrêté à l'ensemble d'informations que le philosophe a pu élaborer, et qui est périmé par le fait que nos savoirs ont continué à s'accumuler, accroché à des circonstances sociales et psychologiques déterminées, constituant autant de limitations et de négations implicites, prend toute sa dimension de vérité. Voir claire-

ment l'erreur, en philosophie, ou la limitation, c'est aussi et du même coup la dépasser. Bien loin que l'histoire de la philosophie relativise les philosophies, et ainsi justifie un historicisme et un relativisme définitifs, elle transmue en absolu les vérités partielles des systèmes antérieurs, et cette mutation ne cesse de les promouvoir en philosophie éternelle.

Ainsi, le « retour du passé », dans la philosophie, peut être l'amorce d'une méditation sur sa spécificité, une invitation à mieux comprendre le caractère propre de ce savoir que l'histoire modifie sans l'abolir, dont les coordonnées temporelles ne diminuent pas la validité, dont chaque année qui passe augmente la netteté sans en agrandir le domaine. Mais c'est peut-être plus aisé de mener cette méditation en passant à l'intérieur de la conscience moderne, et en y découvrant la philosophie, non plus comme une virtualité humaine (au même titre que l'obscénité ou l'astrophysique), mais comme une nécessité propre.

Car la philosophie n'est plus seulement, pour notre conscience de modernes, un *fait* que seuls quelques esprits attardés au scientisme passé récusent vainement. Elle est aussi ce par quoi la conscience moderne cherche à se compléter pour esquiver la limitation interne de la foi religieuse ou des savoirs scientifiques.

Cette résurrection du religieux que nous avons évoquée tout à l'heure englobe, en effet, une contradiction intérieure que toute conscience moderne finit par ressentir, et qui doit être dénouée pour assurer la foi de l'homme contemporain. On ne peut pas, de fait, échapper à la présence simultanée de messages religieux différents. On rencontre aujourd'hui à tout coup la foi des autres, soit dans nos sociétés où la tolérance permet aux oppositions de subsister, soit dans nos informations sur le monde où les fois les plus diverses s'offrent à nous. Mais cette multiplicité porte sur ce qui, par son caractère même, ne peut être qu'un, le divin, puisqu'il se présente toujours comme représentation de l'absolu, et que l'absolu ne s'atteint que dans le mouvement par lequel nous dépassons les différences et les oppositions, au-delà d'elles. L'irénisme contemporain, ou, pour parler plus exactement, l'urgence contemporaine d'un nouvel irénisme, ressuscite les tentatives analogues, celle par exemple qu'imaginait Nicolas de Cues, à la veille de la Réforme, dans son *De Pace fidei*, et où il voyait la réunion d'un concile universel, tant dans l'espace (il y associait même des Hindous) que dans le temps (il y faisait siéger des Musulmans et saint Paul), pour rechercher les principes d'une foi commune. Or cette foi ne peut être une sorte de dilution de toutes les fois existantes, une sorte de commun dénominateur comme en proposait le libéralisme du siècle passé. Elle ne peut consister qu'en un dépassement de la foi particulière, non pas en la faisant éclater,

et en la niant ainsi dans sa particularité, mais dans son approfondissement, en la comprenant en elle-même dans sa vérité. Cette démarche, on le sent, n'est plus entièrement religieuse, au moins pas au niveau d'un Credo ou d'un culte déterminé. Mais elle fait appel, dans toutes les consciences, à une vérité religieuse qui se retrouve dans les divers credos, et qui les constitue dans leur vérité propre, et par suite, elle libère le credo particulier des limitations dans lesquelles il s'obstinait, et qui le condamnaient à « régionaliser » l'absolu. Cet appel, ce mouvement de dépassement du religieux particularisé vers un religieux ressaisi, à travers sa particularité, sur son fond d'universalité, c'est cela que la conscience moderne pressent dans la philosophie, et qui rend la philosophie si centrale dans l'effort qu'elle fait pour se comprendre.

Il en va de même pour ce qui touche à la science. Mais ici, les limitations ne sont pas de même type. Au plan religieux, nous étions en présence de formulations insuperposables qui sont toutes vraies. Au plan scientifique, nous sommes en présence de formulations qui sont toutes vraies, mais qui restent fondamentalement et irrémédiablement lacunaires en fonction de leur nature propre : mis bout à bout, les savoirs scientifiques ne peuvent pas couvrir tout le champ du vrai, ils sont intérieurement régionaux.

Cette démonstration est au cœur de l'élaboration systématique de Husserl. C'est elle qui le fait passer de son essai de réduire la logique, ou plus exactement les principes logiques exigés pour valider l'arithmétique, à sa phénoménologie descriptive, puis à sa redécouverte des problèmes centraux de l'idéalisme allemand. On peut la reprendre dans les termes où il l'a formulée, quand il montrait que la psychologie, une des sciences, ne pouvait pas rendre compte de la validité des principes logiques, qui sont impliqués par toute science, et aussi par la psychologie. On la retrouve dans la logique moderne et l'exigence qu'on y a découverte d'un langage préalable qui permette la formalisation et dans lequel figurent des propositions que cette formalisation ne peut englober. On la découvre surtout au cœur de la recherche scientifique elle-même, dans le principe opérationnaliste qui a permis l'élaboration de la physique des relativités, et qui accélère aujourd'hui la construction scientifique en psychologie et en sciences humaines. Ce principe, en effet, déclare qu'il n'y a de notion en science qui n'exige une opération où elle soit attestée ou par laquelle elle soit définie. De toute notion dont aucune opération ne nous assure, nous ne pouvons rien dire, c'est-à-dire que nous ne pouvons décider si une proposition qui la concerne est vraie ou fausse : elle est simplement dépourvue de signification scientifique. En vertu de ce principe, la construction scientifique va se présenter comme une hiérarchie de propositions dont *toutes sont expérimentales*, les indéfinis

initiaux étant déterminés par des opérations assignées. Dans cette hiérarchie, les propositions de faite ne sont pas choisies en fonction de leur propre évidence, ou en raison de principes généraux extérieurs à la science particulière elle-même : elles le sont exclusivement en fonction de leur fécondité déductive, et elles perdent leur place, ou la renforcent selon les hasards des progrès expérimentaux. La conséquence importante de cette attitude, c'est que la proposition fondamentale par laquelle elle se définit elle-même ne résulte nullement d'une opération assignable, et qu'ainsi, elle est témoin en elle-même que la conception du savoir ainsi présentée n'a qu'une valeur régionale, pour l'ensemble des savoirs scientifiques, et qu'il existe (au moins une) des propositions qui ne sont pas de type scientifique, et qui n'entrent dans aucune construction hiérarchisée.

Ainsi, la philosophie est actuellement plus centrale dans la conscience qu'elle ne l'a été depuis longtemps, et les commencements difficiles d'une culture mondiale ne vont certes pas en diminuer l'appel, comme source possible d'accord entre des esprits que les traditions culturelles et les enracinements religieux tiennent à distance, et qui se sentent cependant tous les jours plus proches les uns des autres. A-t-elle cependant une justification plus fondamentale encore ? Est-elle nécessaire en elle-même en dehors des besoins historiques et des circonstances peut-être transitoires qui lui confèrent un regain d'actualité, en dehors aussi des limitations inhérentes à notre savoir des choses et des bornes inévitables de nos formulations religieuses ? La philosophie est-elle nécessaire à l'Être même, pour être ? En d'autres termes, peut-on concevoir l'Être sans philosophie, sans lieu où l'Être se sache ? La réponse à cette question nous fait nécessairement sortir des contingences de l'histoire, et nous introduit au cœur de la problématique philosophique elle-même.

II

Cette question, on le reconnaît sans doute, est l'une de celle que tout système de philosophie englobe nécessairement, et tranche d'une façon qui doit être cohérente. Elle est, comme question, au point de départ de la réflexion, et, comme réponse, elle figure à nouveau au point d'arrivée. On pourrait commencer par tenir compte de cette connexion intime entre philosophie et question sur l'être lui-même, pour déclarer que *de fait*, nous ne pouvons concevoir l'être sans savoir sur l'être, l'être sans philosophie, puisque le lieu où l'on se pose la question est la philosophie, et qu'il suffit de prendre conscience de cet enracinement nécessaire pour trancher le problème en le supprimant.

Mais cette solution est trop hâtive. On pourrait, en effet, argumenter de façon à la tourner. Soit, dira-t-on, c'est le philosophe qui

interroge l'être, et l'on a nécessairement de la philosophie pour qu'il y ait *question* sur l'être. Mais cela entraîne-t-il que l'être doive nécessairement être mis en question ? Ne pourrait-on pas concevoir la question comme seconde par rapport à l'être lui-même, de telle sorte que si l'on ne peut, de toute évidence, imaginer une question sur l'être sans qu'il y ait de l'être, au moins celui qui se pose cette question (ce qui est le ressort du cogito), on pourrait parfaitement, à l'inverse, imaginer une façon d'être de l'Être qui n'implique pas de questionnant, partant, au sens strict, pas de question. Par rapport à cette façon d'être, l'être intérieurement déchiré par la question serait pure contingence. Ce n'est qu'à partir de cette contingence, donc d'une facticité dont toutes les raisons tiendraient à l'accident, et non à l'essence de l'Être, qu'on aurait éventuellement une certaine nécessité, dans le sens qu'une fois donné un être déterminé qui est en mesure de se poser des questions, il serait peut-être nécessaire qu'il se pose un jour la question sur l'Être. Mais de cette nécessité dérivée on ne pourrait rien dire sur la nécessité de la conscience elle-même, pure contingence irrémédiablement jetée sans raison dans l'Être.

On reconnaît là une position réaliste, dans le sens que l'Être y est conçu comme entièrement fermé sur lui-même, fini et actuel, et que la conscience d'Être y est l'inessentiel. Dans cette perspective réaliste, la conscience n'est pas conçue comme nécessaire. Elle résulte de l'apparition d'un certain type d'organismes, doués de traits définis en fonction de mécanismes héréditaires assignables, dont la science n'a peut-être pas encore démêlé la totalité, mais dont nous commençons à nous faire des représentations approchées. La « logique » de la vie entraîne, par complexification progressive, l'apparition d'un vivant doté de conscience. Mais cette complexification reste à chaque coup contingente. On peut concevoir un monde où elle se serait arrêtée à un certain niveau, par exemple au stade végétal, ou à celui de l'algue verte, ou rouge. Ou bien un monde dans lequel la complexification se bloquerait aux Mollusques, ou aux Reptiles, ou aux Mammifères inférieurs. Non seulement on peut concevoir un tel monde, mais la biologie contemporaine nous le présenterait comme plausible : c'est le monde du primaire, du secondaire, du tertiaire. C'est vers la fin du tertiaire qu'il faut aller, à une date qui semble au reste reculer avec chaque découverte paléontologique, pour trouver un animal susceptible de parler, en raison de ses déficiences instinctives, et donc de la dépendance où il se trouve de conduites apprises, techniques en principe et en fait. Il semble même que cette conception du monde soit proprement exigée par la science, que la science la postule même là où ses opérations explicites ne l'exigent pas, à titre de cadre général dont la plausibilité est du même ordre que les savoirs scientifiques eux-mêmes.

Cette liaison d'une certaine conception de l'Être et de la science, loin de nous la concilier, nous la rend précisément suspecte. Elle apparaît à notre conscience moderne comme un reste de scientisme, une survivance d'attitudes intellectuelles que la science moderne elle-même désavoue, si l'on s'efforce de la comprendre dans ses exigences véritables. Mais ce soupçon ne peut, de toute évidence, suffire à une réfutation : il y faut un examen direct, et une discussion serrée.

Une conception réaliste comme celle que je viens d'évoquer implique et entraîne une conception déterminée de la connaissance. L'Être est préalable à la conscience qu'on peut en prendre, et il est tout ce qu'il est, massivement, dans cette fermeture sur lui-même qui le constitue comme être, et le propose, éventuellement, à un savoir ultérieur d'un sujet contingent. Le savoir consiste, pour ce sujet, à régler son activité selon les articulations antérieures d'un réel auquel il a à s'adapter, et ce savoir est vrai ou efficace dans la mesure où ce sujet calque bien ses concepts ou notions sur des caractéristiques « objectives » de la réalité. Qu'il atteigne l'être en lui-même, c'est-à-dire que ses notions soient réellement perspicaces, ou qu'il élabore seulement, comme le veut le pragmatisme, et cette forme particulière qu'il a prise dans la systématisation de M. Gonthier, des schémas utiles et globalement idoines, peu importe. Dans les deux cas, l'essentiel du savoir est dans l'être qui est connu, et non dans la conscience qui connaît. Cet essentiel l'est le subjectif de vérité ou d'adéquation : sans ce l'est, le subjectif reste vide, « seulement subjectif », contingent et illusoire. Par rapport à cet essentiel, le côté proprement subjectif est ainsi l'inessentiel, le supprimé, ou le supprimable sans que l'Être soit diminué en rien, sauf d'un reflet contingent dans une conscience isolée et gratuite. L'Être du réalisme est ainsi doublé d'un Non-Être subjectif, qui est « ma représentation ».

Si cette analyse, à vrai dire traditionnelle, est juste, ma représentation entretient un rapport déterminé avec ce dont elle est représentation. Elle le suit, logiquement et chronologiquement. Elle est seconde par rapport à lui. Elle tire de lui sa propre validité et sa propre justification. Elle y a toute sa matière, même si la forme porte trace de la propre subjectivité humaine. En d'autres termes, le *réalisme enveloppe nécessairement une théorie représentative de la connaissance*.

Or c'est cette théorie qui fait difficulté, et ce sont ces difficultés qui ont perpétuellement lancé la réflexion philosophique sur d'autres voies que l'empirisme ou le sensualisme, et qui, par ailleurs, corroborent la limitation inhérente au savoir scientifique, réaliste par nature. La théorie représentative introduit une différence essentielle entre la représentation et la chose représentée, entre le côté du sujet

et le côté de l'objet ; qu'elle affirme la représentation calquée sur le représenté (conception idonéiste) ou causée par lui (conception connexionniste de la connaissance, comme celle de Hull que j'ai étudiée ailleurs), elle met une distance entre la notion et ce qu'elle vise. Mais elle implique par là qu'elle les compare. Or en fonction des présupposés empiristes inhérents à la théorie représentative, la conscience ne dispose jamais que de ses représentations, et ce n'est qu'à travers elles, conçues comme inessentiels, qu'elle vise l'essentiel, extérieur à elle, et séparé d'elle. Ainsi, la théorie représentative met hors de la conscience la norme de la vérité de la conscience, et par là même, elle se condamne à ne pas se comprendre. Si la théorie était vraie, et si nos savoirs étaient réellement, catégoriellement, puisés dans les choses elles-mêmes fermées sur elles-mêmes et complètement indépendantes des savoirs que nous en avons, nous n'aurions pas la possibilité de formuler la théorie représentative puisque les choses en elles-mêmes nous échapperaient d'après sa formule même, et par conséquent, cette théorie ne peut être que fautive puisqu'aucun esprit ne serait en mesure de la formuler au cas où elle serait vraie (voir H. Harris : *Nature, Mind, and Modern science*, Londres 1954, et l'« Einleitung » de la *Phénoménologie de l'Esprit*, paragraphe 1-3).

Ainsi, la notion d'un Être en soi, premier logiquement et ontologiquement sur le savoir qu'on en peut prendre, s'abîme dans des contradictions. Elle implique une certaine théorie de la connaissance, qui est elle-même impossible. Il faut donc partir, non pas d'une conscience primitivement dépourvue de savoir vrai, mais de la conscience déjà en possession de l'absolu (cet absolu dont Hegel dit qu'il est près de nous, *bei uns*), de la conscience qui est ainsi liée à l'Être par un lien indéchirable, et sans laquelle l'Être est aussi inconcevable qu'elle-même à ses propres yeux.

Cette position implique que l'on lie dès le départ du système philosophique, dès les premiers pas de la réflexion, l'Être sur lequel porte la recherche, et la recherche elle-même. On sait que c'est précisément de cette liaison que sort, dans le système hégélien, la philosophie entière, comme le déploiement de la synthèse de l'Être et du Néant, déjà impliquée par le fait même que je me pose une question sur l'Être. Mais ce qui a pris une forme déterminée dans le système hégélien se retrouve dans d'autres réflexions, sous des formes plus ou moins facilement réductibles à ce système, et l'on constate les mêmes démarches dans une série de pensées modernes, explicitement ou implicitement hégéliennes, c'est-à-dire actuelles.

III

Cette dernière allusion nous reconduit à la problématique la plus insistante de l'*expression philosophique*. Nous avons été conduits à postuler le savoir inhérent à l'Être, non pas comme une déhiscence contingente de l'en-soi, mais comme un *aspect nécessaire de l'Être lui-même*. Cela signifie que l'Être a besoin du philosophe pour être entièrement ce qu'il est, ou, pour sauver la distance inévitable qu'il y a entre toute conscience concrète et le savoir absolu auquel elle aspire en faisant œuvre de philosophie, que l'Être appelle le savoir d'être comme une de ses composantes nécessaires. Cela signifie que la succession des temps géologiques a un sens, et qu'elle va vers la manifestation d'un organisme où ce savoir absolu se manifeste à lui-même, et ainsi, se parachève ; et à l'intérieur de l'espèce humaine, que l'histoire aussi va vers sa fin, qui est la consolidation dans toutes les consciences particulières d'une conscience universelle qui en illumine la particularité sans la supprimer, comme la vérité de la religion légitime toute religion particulière. Mais deux considérations nous arrêtent ici.

La première porte sur le ressort de notre argumentation. C'est, comme on s'en est aperçu, l'argument ontologique. En effet, j'ai montré que je ne pouvais penser l'Être absolu et fermé sur lui-même du réalisme, et par suite, que cet Être ne peut exister ; par ailleurs, j'ai montré, ou j'aurais dû le faire dans un exposé entièrement systématique, que je ne pouvais comprendre ma propre conscience qu'en posant l'absolu à ma portée, à l'intérieur de cette conscience, comme quelque chose dont j'ai la familiarité la plus ancienne, et dont il me faut simplement prendre correctement conscience en la formulant en termes adéquats ; par conséquent, l'Être existe comme je l'ai trouvé nécessaire à me comprendre moi-même. Ainsi, je me trouve dans le climat général de la philosophie spéculative, et tout mon effort va consister à dévoiler mieux cet Être nécessaire dont l'existence est immédiatement posée par la compréhension adéquate de son essence. Il faut ici quelques précautions, puisque l'argument ontologique est celui qui permet d'entrer dans la métaphysique, et que nous devons affronter, devant cette porte, l'argumentation critique, non pas seulement celle de Kant, mais celle qu'a renouvelée certaine logique contemporaine. Nous ne poursuivrons pas ici cette voie, qui fera l'objet d'autres recherches.

La seconde considération qui demande examen est le statut de ce savoir philosophique. Il est, en effet, clair qu'il ne reste pas dans une

sorte d'empyrée : il n'y a de savoir que formulé. Mais toute formulation philosophique prétend valoir, être vraie, ou en tout cas, se détacher sur horizon de vrai ou de faux (une proposition théologique n'est pas sur même horizon, et surtout pas une « proposition » esthétique, ou expressive, qui prétend émouvoir, ou être belle). Il faut légitimer cette prétention, et cette légitimation ne peut se donner qu'en fonction du système tout entier.

Nous nous trouvons ainsi dans une sorte de cercle. Si nous commençons la philosophie par la considération du savoir, et non par la considération de l'absolu qui est déjà près de nous, nous courrons grand risque de ne jamais y entrer : nous restons confinés, en effet, dans la neutralisation phénoménologique des essences, intermédiaire, donnée dans l'attitude descriptive, préalable chez Husserl à la constitution des êtres. C'est ce dont Hegel nous avertit avec une lumineuse conscience de la problématique interne de l'épistémologie, dès les premières lignes de son « Einleitung » à la *Phénoménologie*. Nous nous trouvons pris dans toutes les difficultés de la théorie représentative, et de cette trouble différence qu'elle fait nécessairement entre notre savoir et ce qu'il sait (ou son objet). Si nous commençons la philosophie non pas par la conscience, comme le faisait encore la phénoménologie (mais de façon surtout critique, et en fonction de la polémique contre Kant), mais par l'Être même, comme le fait la logique chez Hegel, nous devons avancer fort loin dans le système avant de trouver la justification de la validité des propositions qui ont constitué le système.

En nous détachant de nos références hégéliennes, nous formulons cette difficulté de la façon suivante : une proposition n'est valable que si elle est vraie, c'est-à-dire éclairée, en concepts, un aspect de l'Être. Mais elle n'est elle-même possible que si l'Être présente des caractères déterminés, précisément, qui la fondent en vérité. Or ce fondement doit être indiqué avant que la proposition ne soit considérée comme valable. Et ce fondement ne vaudra qu'en fonction de cette justification.

Ce cercle est inévitable. Condamne-t-il la philosophie à rester éternellement inachevée ? Oui, sans hésiter, si la philosophie construisait son savoir linéairement, en fonction d'axiomes antérieurs qui seraient entièrement évidents, et en allant vers des résultats qui recevraient leur propre validité de ces axiomes évidents, par délégation successive de vérité. Mais c'est cette conception de la construction philosophique qui a fondu dans l'idéalisme allemand, et c'est précisément ce que manifeste le caractère dialectique de la raison, ainsi désignée depuis que la conscience de la problématique interne de la raison a émergé à la conscience. Le cercle auquel nous avons été conduits en réfléchissant sur les relations entre la philosophie, comme

expression, et l'Être dont elle est le savoir, est constitutif de la raison philosophique, et c'est par ce caractère circulaire que la philosophie se détache de la saisie ou de l'attitude scientifique, qui connaît bien des cercles, mais qui se constitue elle-même de façon à leur échapper.

Ainsi, il nous apparaît en conclusion que non seulement la philosophie répond à un besoin subjectif, particulièrement actuel en fonction de circonstances culturelles larges, et de cette crise de la civilisation où nous peinons depuis quarante ans, mais qu'elle tient plus profondément aux structures mêmes de l'Être. Cet enracinement la constitue comme dialectique : les propositions de la philosophie sont fondées sur des développements systématiques qui eux-mêmes ne valent qu'en fonction de la validité de ces propositions. Par là, la philosophie reçoit sa méthode propre, ses thèmes déterminés, et elle légitime positivement la place que la crise de la conscience religieuse et des savoirs scientifiques lui avaient déjà offerte.

PH. MULLER.