

Connaissance philosophique et connaissance scientifique

Autor(en): **Leyvraz, J.-P.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **12 (1962)**

Heft 3

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380778>

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.

J. de J.

CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE ET CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE

Qu'est-ce que connaître ? Existe-t-il une connaissance philosophique distincte de la connaissance scientifique ? Le philosophe dispose-t-il de méthodes, d'objets de recherche distincts des méthodes et des objets de recherche du savant ? Le caractère vérifiable, expérimental des recherches du savant, tant dans les sciences humaines que dans les sciences de la nature, paraît s'opposer à l'allure plus libre, plus intérieure du philosophe. L'objet de la recherche scientifique semble d'emblée distinct, objectif, prêt à s'intégrer dans un système et *devant* s'y intégrer, tandis que l'histoire de la philosophie — je parle d'une histoire *critique* — semble échapper toujours à la systématisation des méthodes et à leur unification définitive. Dans quelle mesure des démarches de l'esprit aussi particulières que celles de Socrate, d'Augustin, de Descartes, de Kierkegaard, de Sartre, peuvent-elles être réduites à un dénominateur commun ? Existe-t-il *une* connaissance philosophique, ou même, comme le voudrait actuellement J.-P. Sartre, *une* philosophie valable par époque, à laquelle une époque doive toujours se référer ?

*

Cette opposition science-philosophie n'est pourtant pas si ancienne que l'on croirait : je ne pense pas qu'elle remonte au-delà du XIX^e siècle. Pour Montaigne ou pour Bacon, la subjectivité est partie essentielle de toute connaissance, et, lorsque ces hommes pensent *science*, ils pensent, comme les Anciens, trésor des connaissances humaines, trésor du reste divers, non unifié. Lorsque Montaigne parle de la science dans l'Apologie de Raymond Sebond, il entend par science toute connaissance humaine, tout savoir circonscrit dans l'horizon de l'homme, individu ou collectivité. Ce savoir, ces connaissances diverses ne constituent pas un *système*, parce que tout élément de connaissance demeure lié à un *témoignage* sur l'inconnu. « Sénèque, ou Plutarque

récite... » L'expérience scientifique pour Bacon n'est-elle pas encore une collection de témoignages, une enquête ? Cependant, ce savoir ne refuse pas le système, et ce serait une erreur de croire rejoindre Montaigne en cultivant le paradoxe : un tel savoir cherche à se structurer — on le voit mieux chez Bacon — et découvre des structures, mais diverses, rapportées d'ici, de là, enfin constituant la richesse et l'instrumentation d'un monde.

*

Depuis Montaigne, la connaissance scientifique s'est affirmée comme un savoir de l'univers rendu possible par les mathématiques, mais pour Descartes, Spinoza, Leibniz et même pour Kant la connaissance scientifique ne s'oppose pas à une autre connaissance. Pour Pascal lui-même, il n'existe pas d'opposition entre une connaissance scientifique et une connaissance philosophique. On a beaucoup exagéré soit le rationalisme, soit l'ambiguïté ou le tragique de cette époque en la voyant à travers le XIX^e siècle. L'humanisme antique et médiéval est présent à travers le XVII^e et le XVIII^e. Lisez le *Dictionnaire* de Bayle : vous y êtes à deux doigts de saint Thomas ou de Boèce. Quoi de plus faux et de plus factice que ces coupures absolues dans le cours de l'histoire, qui la font apparaître comme un drame en plusieurs épisodes ? C'est notre esprit actuel qui voit cette époque à travers l'historicisme dialectique, et qui la dramatise.

*

Pourtant, cette opposition entre la connaissance philosophique et la connaissance scientifique existe, même si elle est plus récente qu'on ne le croit. Nous disions que l'univers de Descartes ou de Kant n'en était pas marqué et cela signifie qu'il n'y a pas de rupture absolue entre l'*anthropologie* d'Augustin, de saint Thomas et celle de Kant. Ce qui n'est pas mis en question alors, c'est l'*universalité du savoir humain*, comme empire et comme domaine humains. Bien plus, on peut dire que cette universalité est de moins en moins mise en question, de plus en plus affirmée avec toujours moins de raisons de l'affirmer. Nous croyons encore, de nos jours, en dépit de la philosophie moderne et de la science moderne, vivre dans un univers où l'esprit humain est le modèle d'un esprit connaissant. Cet anthropocentrisme constitue justement l'opposition stérile entre la connaissance philosophique et la connaissance scientifique.

Certes, et la science et la philosophie modernes pourront nier être victimes d'un tel anthropocentrisme. Nous pouvons imaginer d'autres manières de penser, d'autres êtres : à vrai dire, nous pensons tenir la formule de toutes les variations possibles de l'esprit. Et pourtant,

c'est ici même que nous sommes anthropocentriques : nous ne comprenons pas qu'émerger de cet anthropocentrisme, ce n'est pas tenir la clé de tous les modes possibles de la démarche de l'esprit. Cette clé, c'est précisément notre refus de mettre en question l'univers ancien. En effet, émerger de l'anthropocentrisme, c'est être confronté à un scandale de l'esprit, c'est, comme le disait P. Thévenaz, l'épreuve de la raison. Or, une telle épreuve — en dehors même de toute théologie — ce n'est pas une *possibilité* que l'esprit humain envisage comme sienne, même à la limite du champ de possibilité de l'esprit humain, c'est une mise en question radicale de notre raison, non pas par l'irrationnel — l'irrationnel ne met rien en question — mais par *l'esprit lui-même*. Or, l'esprit défie justement ce *jeu de clés* dont nous disposons et toutes celles que nous imaginons. Car il n'est pas une série d'essais pour ouvrir, il est l'acte d'ouvrir.

*

Cette opposition stérile se présente ainsi :

L'homme savant revendique l'universalité de sa démarche et de son objet et il a raison. Mais il ne sait plus très bien *qui* il est, lui, l'homme savant, dans tous les champs de connaissance : il ne sait pas s'il est sujet de l'expérience ou objet de l'expérience, ou les deux à la fois. Le sociologue est à la fois sociologue et objet sociologique, le psychologue sujet observant et objet possible d'une observation.

L'homme philosophique, lui, ressent en lui-même cette division : il ne sait plus ce qu'est un homme, une conscience humaine. Il ne sait plus s'il est libre ou non, et cependant il sent qu'il est *contraint* d'affirmer en quelque manière sa liberté et son humanité, et lui aussi a raison. J.-P. Sartre, dans son dernier ouvrage, illustre la réalité dramatique de ce conflit intérieur du philosophe.

Tout se passe comme si le savant et le philosophe étaient respectivement le médecin et le malade ; ils affirment tous deux leur *humanité* dans leur rôle ; en d'autres termes, ils se comportent comme des hommes, mais avec une crainte obscure que les rôles s'inversent et que l'homme ne puisse plus se définir comme action *et* comme liberté, oui, avec la crainte obscure de se réduire à leur rôle, à une fonction interchangeable, à ce que Sartre appellerait : une circularité infernale. Crainte, en somme, de leur commune inhumanité.

*

Nous sommes loin de Pascal et de Descartes, dans un univers où la connaissance menace d'être inhumaine et de *devoir* l'être, parce que le sujet et l'objet de la connaissance menacent d'échapper à l'humanité, de se métamorphoser en un processus anonyme. Les savants, de leur côté, ne peuvent mesurer la *portée* de ce qu'ils pensent et de ce

qu'ils font. A tous les niveaux, ils interviennent et transforment, mais à moins de s'aveugler eux-mêmes, ils craignent que l'univers humain bâti et comme suscité par le savoir moderne, n'éclate. L'homme savant est maître de cet univers, mais les forces qui y agissent sont telles qu'elles semblent englober l'homme savant lui-même, le contraindre à être un rouage dans un ensemble dont le comportement global est imprévisible. Non seulement l'avenir n'est plus, comme au temps de Kant, inscrit dans des coordonnées humaines, mais surtout l'univers *présent* est pure insécurité. Je lisais, il y a quelques jours, à propos de l'exploit du cosmonaute russe : triomphe de la sécurité. Cela est vrai : le cosmonaute, a-t-on dit, courait infiniment moins de risques que naguère le pionnier de l'aviation. Cependant, il était à la frontière de l'humanité et, lorsqu'il prétendra, à son retour, s'être senti aussi sûr dans sa capsule qu'à la maison, il exprimera en même temps la vérité inverse : tout le monde, dans sa maison, est de nos jours aussi en sécurité que Gagarine dans sa capsule. C'est dire la sécurité ontologique de Pascal et de son temps, en dépit des espaces infinis : l'homme actuel, lui, *ne sait s'il existe ou s'il a déjà disparu* : il existe à l'intérieur d'une *cohérence* prodigieuse comme dans un champ magnétique, et il ne sait plus très bien si lui, l'homme, est encore distinct de cette formidable unité. Effort du philosophe pour affirmer et justifier l'existence concrète et l'historicité de l'homme ou, au contraire, pour établir la rationalité radicale de l'événement singulier dans un formalisme logique ; effort des savants pour demeurer préoccupés de problèmes humains. Il faut comprendre tous ces efforts. Et cependant, la question n'est-elle pas d'abord : *le champ de la connaissance avant tout effort, toute praxis, toute rhétorique, tout système, est-il ou doit-il être un domaine unique ?*

*

Précisons le problème : pour la science et pour la philosophie modernes, l'homme qui connaît n'est pas n'importe qui. N'importe qui peut *devenir* l'homme qui connaît, et *doit* le devenir, mais il existe sur l'univers un regard précritique, prélogique, bref un regard encore pris dans un ensemble de *préjugés*, regard de l'enfant, du primitif, du malade, etc. Il s'agit toujours d'être capable de *jugement*. C'est cela, être un homme. Mais cette notion de jugement, autrefois, au temps de Montaigne, et avant, impliquait l'éducation d'un individu spécifique, naturellement pourvu de raison, *animal rationale*. Le jugement, pour Kant, est encore cela. Mais, dans l'optique du XIX^e siècle, qu'est-ce que le jugement ? De plus en plus, la notion de jugement à la fois s'absolutise et se relativise. Elle *s'absolutise* parce qu'elle tend à se confondre avec l'aptitude mentale à exercer des fonctions intellectuelles. Ces fonctions sont fonction d'analyse et de synthèse, et apparaissent comme *la* démarche rationnelle par excellence. Voyez le rite

du *calcul* dans les classes primaires du début du siècle : marquer de l'*intelligence*, c'était savoir faire marcher son esprit comme une machine à calculer. C'était un certificat de bon fonctionnement, de comportement conforme, de rodage de l'esprit. De nos jours, où l'on est beaucoup plus sensible à la diversité de l'intelligence, la notion d'adaptation demeure pourtant la clé du jugement. Mais les schèmes auxquels le jugement doit s'adapter sont abstraits, et, du fait même qu'ils fonctionnent quasi parfaitement, ils cessent d'éclairer le jugement comme acte singulier. Absolu, le jugement est parfaitement relatif, *car il n'est plus le jugement de personne*, et il est tenu pour *juste* précisément dans la mesure où il n'est le jugement de personne. Le jugement, ainsi, se déshumanise dans la mesure où il se formalise. La crainte qu'éprouve ici le savant se traduit souvent par une mauvaise humeur contre le philosophe, qui lui rappelle, assez formellement du reste, les exigences de l'intériorité.

*

Cependant, d'un autre côté, les philosophes ont tenté de montrer à nouveau, contre cette déshumanisation, la spécificité irréductible du jugement. Ils y parviennent mal, parce que, en dépit de leurs efforts — dont les deux plus impressionnants sont ceux de Husserl et de Bergson — ils ne peuvent pas comprendre et dépasser l'œuvre du XIX^e siècle : ils sont invinciblement retenus du côté de l'intériorité. Pourquoi cela ? Parce que l'unité humaine de la connaissance n'est pas mise en question. Ce que Bergson et Husserl, dans des directions opposées, apportent, ce sont les premiers linéaments d'une philosophie du XX^e siècle. Cependant, l'un et l'autre sont contraints de maintenir le postulat éthique traditionnel : *le centre connaissant est un ego humain dans une histoire humaine*. Cet ego, ce moi humain, chez Bergson comme chez Husserl, constitue un noyau irréductible au formalisme, mais il *n'est plus un centre de jugement et d'action*. Plus cet ego est approfondi par Bergson, plus il est rapproché des choses et ontologiquement lié à elles par Husserl, plus il apparaît que ce *moi* est cultivé en serre chaude. Derrière un certain activisme chez Bergson, ou une certaine méthodologie chez Husserl, on pressent l'*homme sans qualités* de Musil, l'homme de l'essayisme qui, sans doute, se soucie d'une authenticité personnelle, vécue, d'une certaine perfection, mais qui, en fin de compte, quitte le jugement pour le jeu.

*

L'esprit humain, le jugement humain se trouve de nos jours dans cette ambiguïté : devenir si extérieur qu'il n'est plus l'esprit d'aucun individu, ou si intérieur qu'il devient incommunicable.

Devenir extérieur parce que le savant ne sait pas, de nos jours, *qui* pense les structures logico-mathématiques. Il y a déjà un moment qu'il l'ignore : depuis la fin du siècle dernier et l'écroulement du monde newtonien. Mais le philosophe, lui, n'en sait pas davantage, lorsqu'il parle de liberté. Et justement depuis la fin du siècle dernier, il ne sait plus au monde *qui* est libre, *qui* doit l'être, car il ignore si l'homme est individu ou collectivité. Je ne connais pas de meilleur exemple de cette ignorance que le personnalisme de Mounier : la personne, ce n'est absolument personne et cet effort communautaire est une solitude.

L'individu humain, d'une part, comme savant, se fait si anonyme qu'il refuse de tenter même de définir l'unité du savoir : il s'identifie au milieu dans lequel il pense, à la précision des méthodes, à la collaboration, à l'efficacité. La synthèse, elle est loin de lui. M. Leprince Ringuet, dans une conférence prononcée à l'Université de Genève, brossait le tableau d'une existence scientifique communautaire. Il y allait de soi que cette communauté exigeait d'abord une licence en mathématiques, puis un temps d'humble noviciat, etc. Quelle est donc cette puissance collective ? Dans quel rapport se situe-t-elle avec l'ensemble de l'humanité ? Est-ce cela, la connaissance scientifique ? Un club de gens intelligents et exercés, une sorte de clergé du savoir, dans tous les domaines, de la psychologie aux mathématiques ? Mais qu'est-ce donc que cette unité de la science ? Sommes-nous donc dans un roman de Jules Verne ? Attendons-nous donc quelque mystérieux capitaine Nemo à longue barbe divine qui donne son sens au travail scientifique tout en haut d'une hiérarchie de responsables ?

Chose étrange, la philosophie nous offre, de nos jours, ce même fond imaginaire de l'horizon. Comme les savants travaillent, les philosophes méditent et cherchent. On dirait qu'ils s'efforcent de constituer une sorte d'universalité définitive, de cohérence absolue. On dirait qu'ils cherchent à tisser un réseau serré de significations, une sorte de *synthèse primitive* et primaire à laquelle personne n'échappe ni ne doit échapper. Ironiquement, la philosophie de la liberté semble déboucher sur le totalitarisme de l'esprit, dans une régression des modes de penser humains aux liaisons sociales primitives les plus complexes, les plus implicites. La connaissance est-elle ce crépuscule, cette nuit où tout se tient parce que rien n'existe ?

*

Que se passerait-il si nous disions que *la connaissance n'est pas une tentative de synthèse*, n'est pas une *tentative* du tout ? Qu'elle n'est pas, *a priori*, exigence d'unification du sujet connaissant et de totalisation du champ de la connaissance ? Que se passerait-il si nous disions

que non seulement la connaissance n'est pas cette exigence d'unification absolue, mais encore que l'unité ne lui fait pas défaut, ne lui manque pas. Sans cesse, le savoir apparaît de nos jours comme un *mouvement* d'intégration. Toujours, il s'agit de combler un vide, de partir d'une origine déficiente, il s'agit d'une *conquête*.

Eh bien ! L'on nous répondrait : « Attention ! pour le savant, c'est l'incohérence, la dispersion, l'immobilisme, l'impossible, la fuite de la garantie-or ou de la garantie-travail ; pour le philosophe, c'est la *naïveté*, qui est le péché suprême ; c'est la négation du progrès moral ou, d'un autre côté, du moment dialectique du réel. » N'entendais-je pas un logicien chrétien dire un jour : « Comment celui-là peut-il parler du christianisme ? Il ne le connaît pas. » A ce titre, devant un logicien ou un dialecticien moderne, le Christ lui-même aurait eu de mauvaises notes en matière de bréviaire.

*

Et pourtant ! Nous disons ici : il n'y a pas et ne doit pas y avoir d'unité a priori de la connaissance, et cela parce que *l'esprit humain n'est pas la mesure de toutes choses*.

La connaissance scientifique ne peut ni ne doit être totalisée, et la connaissance philosophique ne peut ni ne doit être unifiée. La connaissance scientifique n'a pas besoin d'une unité philosophique qui la coiffe ou la guide ; la connaissance philosophique n'a pas besoin de la connaissance scientifique pour la combattre ou pour s'en servir.

Avant de distinguer science et philosophie, il faut dire : les divers champs de connaissances sont radicalement distincts. Nous nous expliquerons tout à l'heure sur ce point capital. Marquons toutefois d'emblée que cette distinction radicale n'a rien à voir avec un *cloisonnement* des domaines du savoir, une *dispersion*, une sorte de décentralisation du savoir, de retour à des positions prékantienne, voire précartésiennes. Il s'agit seulement de mettre radicalement en question l'exigence d'unification absolue de l'esprit humain.

*

Si les champs de connaissance sont ainsi distincts en vérité, ils n'ont point entre eux de rapports dont la mesure soit *l'unité*. En d'autres termes, l'unité de l'esprit humain n'est pas et n'a jamais été la mesure des divers champs de connaissance. On peut concevoir cette unité de l'esprit humain de manière existentielle, dialectique, ou au contraire formelle, statistique, expérimentale ; peu importe : il faudra convenir, si l'on ne rêve pas, qu'une unité de l'esprit humain reliant des degrés hiérarchisés du savoir est un mythe. Il n'existe pas un esprit humain pouvant parcourir tous les domaines de la connaissance

de manière continue, leur donner leur sens et leur cohérence définitives. Un tel esprit n'existe ni dans la continuité historique de l'humanité, ni dans une perspective de méthodologie des sciences.

*

On ne conçoit pas ordinairement que la connaissance *ne soit pas synthèse*. Pourtant, la science et la philosophie modernes nous le disent, nous le prouvent. Elles nous montrent toutes deux ceci, de capital : *que la connaissance est une identification*.

Expliquons-nous sur ce terme central de notre exposé :

Ce qu'ont bien vu Husserl, Bergson, Jaspers, à leur façon et contre les systèmes du XIX^e siècle, mais ce que leurs successeurs n'ont pas dégagé, c'est que l'esprit n'a aucune unité en soi et que les champs de connaissance n'ont pas à être totalisés. Bergson et Husserl ont tous deux plongé dans la diversité de l'esprit, découvrant que l'esprit est tout autre chose que des schématismes d'acquisition ou d'exercice ou des rêves romantiques. Jaspers, à travers la psychopathologie, découvrait de son côté l'importance de la méthode compréhensive, ouverte elle aussi à la diversité du champ de l'esprit.

Ce qu'il eût fallu dire, et clairement, c'est que l'esprit n'est pas un *ego*. C'est ce que paradoxalement Bergson entendait signaler par la notion de moi profond, Husserl par celle de moi transcendantal et Jaspers par celle d'existence possible.

Il y avait dans ces trois notions une idée de la connaissance tout à fait nouvelle, une nouvelle voie mettant véritablement en question le kantisme traditionnel et ses produits, dont l'hégélianisme.

Les successeurs et les disciples de ces philosophes n'ont guère compris cela.

*

Quelle était cette voie ?

Il s'agissait de montrer que le sujet de la connaissance n'est pas un mécanisme : Husserl ou Bergson contre la construction factice du sujet connaissant par la psychologie classique ; Jaspers contre la réduction du sujet malade à un ensemble de rouages dérangés.

Cependant, il s'agissait en même temps de ne pas quitter l'attitude critique, de ne pas succomber à l'irrationnel, de rester expérimental, descriptif, bref, de demeurer dans l'attitude du savant.

Or, ce que ces penseurs ont indiqué, il convient d'en mesurer la portée véritable à travers toutes sortes de mouvements de réaction, de peur, d'étroitesse.

Quelle est cette voie ? Qu'ai-je appelé, en l'opposant à synthèse, identification ?

*

Le champ des possibles, le champ d'exploration de l'esprit n'est pas habité par un moi transcendantal, on n'y descend pas comme dans le labyrinthe d'un moi profond, mais il n'est pas non plus constitué par un esprit anonyme, inexistant, une sorte de circuit électrique, une fausse présence, un processus qui serait comme le mouvement circulaire du devenir universel.

Ce champ de la connaissance est lui-même l'acte, l'opération qui conserve l'*identité*, indépendamment d'un *moi*, d'un sujet. Que faut-il entendre par là ?

Lorsque chacun d'entre nous pense, il se figure presque toujours, de notre temps, que sa pensée est suspendue au milieu d'un doute absolu, d'une sorte de crainte perpétuelle de ne pas être. La vérité semble suspendue à son effort de synthèse, de cohérence. S'il relâche un instant son attention, il va — comme lorsqu'il est au volant — emboutir un arbre, causer un désastre.

Pour échapper à cette responsabilité écrasante, nous nous rejetons à l'extrême contraire en nous efforçant de croire que, de toutes façons, nous pensons dans des cadres psychologiques absolus. Dès lors ce manque d'être, nous nous en sentons libérés : nous ne sommes, après tout, qu'un cas dans une statistique, et nous nous réfugions dans notre fonction. C'est toujours le fonctionnaire pur qui se veut déterminé et fixé dans son champ d'action au-dessous et au-dessus d'autres fonctionnaires.

*

Nous pensons tous dans cette ambiguïté-là.

Or si, un instant, nous nous rendions compte que le champ de la connaissance ne dépend en aucune façon de l'effort de synthèse que nous faisons, ni, du reste, d'un fonctionnement statistique, ni d'aucune dialectique entre ces termes, nous verrions alors que le champ de la connaissance est un acte, une opération toujours possible, et n'implique ni un moi ni un mécanisme soumis aux avatars d'une évolution, d'un devenir.

Nous pensons tous comme si le sujet connaissant était semblable à un automobiliste : une catastrophe peut avoir lieu, *soit* que le moi qui conduit s'évanouisse, disparaisse, *soit* qu'il se produise un dérèglement mécanique.

De même, il nous semble que le champ de la connaissance est menacé, *dans son être*, de destruction, si la vigilance du moi, individuel ou collectif, se relâche, ou si le mécanisme s'enraie. C'est alors l'anarchie de l'esprit, le chaos.

*

Ou alors, nous avons foi en un fonctionnement absolu et ne croyons plus à l'accident.

Nous ne voyons pas que l'opération de connaissance est certitude radicale.

Connaître, c'est être certain, *non* pas d'être un moi qui connaît, non pas d'envisager une cohérence formelle, absolue, c'est être certain d'un *champ de possibilité émergeant radicalement et à jamais de l'imaginaire*. Voilà la première certitude de l'esprit. Le moi pur, le déterminisme pur, ce sont des imaginaires, et l'on ne peut ici constituer entre ces termes purement équivoques la moindre opération, même et surtout pas une opération dialectique.

En effet, ces termes, la liberté pure, le déterminisme pur, sont imaginaires : ils ne sont ni contradictoires, ni négatifs : il n'y a pas lieu de les doter de quelque force obscure. Le moi pur, l'esprit tout-puissant, ou le système pur, ce sont de *vrais* imaginaires. Ils n'ont pas de puissance, même pas négative ou dialectique. Il n'y a donc pas à craindre qu'ils se mettent à exister. Connaître, c'est d'abord comprendre que jamais l'imaginaire ne *devient* le possible, ni ne le *cause*. Car identifier un champ de possibilité, ce n'est jamais opérer une synthèse d'imaginaires.

La première certitude est ici : le champ du possible existe. Cela ne veut pas dire : peut-être n'existera-t-il plus demain. Non, car si je crois cela, je réduis ce champ à un devenir pur, qui est imaginaire. Cela ne veut pas dire : ce champ du possible a une structure logique, obéit à une législation formelle, car si je dis cela, je réduis ce champ à une image fallacieuse de la structure de mon esprit.

Non, ce champ de possibilité, cette ouverture du champ de la connaissance, c'est l'acte toujours nouveau, toujours possible et toujours existant de rompre la fixité ou l'anarchie du rêve.

L'acte d'émerger de l'imaginaire est la reconnaissance que l'esprit est toujours et sans cesse différent de son image, que cette image soit extérieure ou intérieure.

Mais cet acte d'émerger de l'imaginaire, nous nous le figurons toujours comme un événement qui pourrait *ne pas se produire*, un événement contingent. Cette contingence de l'acte de la connaissance nous oblige à chercher la nécessité à l'intérieur même de cette contingence et à rechercher à tout prix un cadre dogmatique : en effet, il s'agit de *se garder* de l'imaginaire en incluant autant que possible le manque, l'erreur, le mal, l'échec à l'intérieur d'un système, du fonctionnement d'une sécurité.

*

En réalité, cet acte, il n'est pas en notre pouvoir, au pouvoir de l'esprit humain, de le nier. Il n'est pas en notre pouvoir de fermer le champ du possible, et cela, les grands penseurs, de Platon à Kant et

à Hegel, l'ont su, de même que les grands savants. Faut-il dire que c'est là une borne de la liberté ?

Ce qui n'est pas en notre pouvoir, c'est de faire que ce qui *est* ne soit pas. Cela signifie, de faire que le champ du possible devienne imaginaire.

Nous nous croyons les dépositaires de la pensée universelle, ou du moins de sa forme et de son exigence. Dès lors, il faut que l'homme, sur la terre, parvienne, à coups de fouet s'il le faut, à ce haut degré de détermination qui doit permettre sa survie. Cependant, en même temps, les plus conscients d'entre nous ont peur que la réalité humaine, l'espèce humaine ne supporte plus ce dressage, cette existence de machine.

*

Qu'est-ce donc que cette identification, cette ouverture du champ des possibles ?

Identifier un champ de possibilités, ce n'est pas, d'abord, être une conscience, même au sens que la phénoménologie donne à ce terme depuis Husserl. C'est *être* ce champ de possibilités *vrai* parmi d'autres champs de possibilités que nous ne sommes pas. Seulement, il ne faut pas ajouter que, ces possibilités que nous ne sommes pas, nous les possédons *tout de même* dans une universalité de principe de notre savoir.

Ici est l'erreur ; dans l'idée de la généralité humaine absolue.

Les autres champs du possible sont *autres*, vraiment autres. Cela veut dire qu'en identifiant un champ des possibles, on ne définit pas une situation du moi, les coordonnées d'un univers — on identifie une *vérité irréductible*, du fait même que, s'il *existe* une opération possible, une *idée vraie*, alors tout le *niveau du possible échappe à jamais et a toujours échappé à l'imaginaire*.

Cela est vrai pour le savant, pour le philosophe et pour les autres.

*

Connaître, c'est donc d'abord identifier un champ de possibilités. Alors, ce champ ne peut pas être environné de néant, comme un univers-île abandonné de Dieu même, dans le vide de son fonctionnement pur, ce champ existe parmi d'autres champs qui nous sont inconnus.

Mais, dira-t-on, que nous font donc ces champs inconnus ? C'est comme s'ils n'étaient pas.

C'est se faire une bien pauvre idée de l'expérience. C'est n'avoir jamais compris que l'*expérience* elle-même peut être conventionnelle et aveugle. Ces champs inconnus, c'est la fin de notre isolement

humain. Si le possible existe pour nous, hommes spécifiquement hommes, c'est que les champs du possible, loin d'être soumis à une législation ou à une universalité fonctionnelle de *notre* esprit humain poussée à la limite, transcendent infiniment toute synthèse, et immédiatement. Quand nous le voudrions, quand le destin s'en mêlerait, nous ne pouvons empêcher que notre champ de connaissances humain ne soit un acte de rencontre, une opération, un acte d'identité avec une infinité de champs inconnus de possibilités.

Connaître quelque chose, c'est cet acte, c'est cette opération.

*

Cependant, toujours notre esprit revient à la figure imaginaire de la totalité, où il croit découvrir la fin de toute connaissance, et à l'unité qui doit constituer son principe. Ces possibilités inconnues, nous ne voulons pas comprendre qu'elles ne nous manquent à aucun titre, et cela du fait même qu'elles existent, ces possibilités inconnues, dans l'acte même qui nous fait identifier le possible, qui nous fait donc connaître un champ de possibilité.

Que ces possibilités existent, qu'elles existent pour un autre esprit, inconnu du nôtre, cela nous paraît de l'ordre des probabilités ; cela nous paraît formel. Nous sommes un peu comme Leibniz, qui, lorsqu'il pensait aux autres mondes que Dieu avait pu créer, décrétait que le choix de Dieu avait *dû* être le meilleur. C'est alors que Leibniz, brusquement, redevenait le juriste et le théologien qu'il était, et orientait délibérément sa pensée vers la conservation de l'ordre. Il fallait sauver la philosophie morale !

De même, de nos jours, il faut sauver, pensons-nous, la cohérence d'un monde, et nous ne voyons pas que cet ordre et cette cohérence sur lesquels nous sommes crispés ne sont véritablement connus de nous et identifiés *que si l'existence possible* d'un autre esprit radicalement inconnu de nous est *affirmée*.

Cela signifie que l'ordonnance des sciences tant humaines que naturelles n'a pas pour principe la *forme* de notre entendement ou l'*ego*, le *moi*, son obscure matière insaisissable, cette ombre poursuivie. Identifier un champ de possibilité, c'est la ruine radicale des systèmes synthétiques ou descriptifs du champ de la connaissance.

L'ordonnance des sciences, leur méthodologie, le principe même — pour le savant et pour le philosophe, et pour tout homme — de la connaissance, c'est la certitude, la clarté, la distinction radicale d'une opération, d'un acte. Or, un tel acte n'est pas *préorienté*, situé d'avance dans des cadres intouchables : il existe hors de notre *effort* de synthèse, hors d'une prétendue liberté morale originelle ; cet acte existe du fait même que l'évidence et la distinction d'un champ de possibilité *est*

en vérité l'existence d'un esprit radicalement inconnu du nôtre. Oui, c'est dans l'acte de connaître distinctement et dans la communicabilité radicale de l'intelligence que s'affirme l'existence d'un autre esprit, dont l'acte ordonnateur nous est radicalement étranger.

Dès lors, cet acte d'un esprit étranger ne nous est pas indifférent : en effet, si comme Leibniz nous affirmons dans l'absolu formel les liaisons logiques, nous quittons l'évidence pour le rite. Pourquoi ? Parce que nous cessons d'apercevoir dans l'identification même l'inconnu actuel. Cet inconnu, c'est un autre esprit — non pas irrationnel, ni suprarationnel — c'est simplement un autre esprit dont, actuellement, pour nous, la pensée est incompréhensible. Oui, tel est sans doute le sens de cette épreuve de la raison, dont parlait Pierre Thévenaz dans une perspective théologique. Philosophiquement, elle est aussi la vraie épreuve de la raison.

Mais nous ne voulons pas voir cela. Nous préférons nous fier à une normalité de l'esprit, à une sorte de sens commun tout différent du *bon sens* cartésien et qui postule on ne sait quelle sécurité. Nous pensons : il doit bien y avoir un ordre là-dedans. Il serait tout de même indigne de Dieu que le bâtiment du monde dépasse le cadre du sens commun. Nous sommes prêts à nous *révolter* contre l'absurdité, mais ce n'est pas la révolte qui nous rendra l'évidence : c'est la révolution radicale de l'esprit. Elle consiste à comprendre que *jamais* l'esprit humain n'a régné sans partage sur les possibles, libre de forger à son gré les confins imaginaires de ses horizons. *S'il pense actuellement*, s'il ne rêve pas, c'est que d'autres esprits, c'est que d'autres champs de possibilité existent, dans l'acte même de l'identification.

*

Alors, l'ordre dans les sciences, l'authenticité de la philosophie, l'existence même des centres intellectuels que sont les universités et les écoles, ne dépendent pas de l'inspiration des esprits traditionnels, qu'ils soient conservateurs ou disposés, au contraire, à l'anarchie.

Il n'y a pas des méthodes et des sciences diverses parce que nous le voulons ou parce que les choses l'imposent, ou encore à travers un ordre historique ou transcendant préorienté ou préétabli ; il existe des sciences diverses et un ordre de la connaissance dans la mesure même où cet ordre, ces sciences sont, dans l'acte de leur établissement, radicalement mis en question. Mais cette mise en question n'est pas une incertitude jetée sur le savoir, incertitude qui serait à combattre ou à accepter ; cette mise en question, c'est notre savoir lui-même, son champ de possibilité. Bien plus, cette mise en question existentielle du savoir n'est que l'existence d'autres esprits dont les possibles nous sont radicalement inconnus et hors des prises, hors des serres,

du moi humain, lequel, en vain, répand l'ombre sur l'horizon entier des possibles.

Evoquons ici, pour terminer, une image. Une célèbre toile parmi les premières de Picasso s'appelle *Maternité*. Une jeune femme, la tête inclinée, y donne le sein à son enfant, dont on n'aperçoit que la tête, fragile et anonyme dans les plis ocre du vêtement. Cette femme, comme un mur de pierre, sur un fond bleu sombre de ciel ou de nuit, regarde son enfant. Cet enfant n'est pas une conscience, n'est pas non plus un objet de statistique — lisez donc les récits du procès Eichmann sur les enfants — cet enfant est comme un petit chien reposant, respirant, dans un nid, une souris, un oiseau, une pousse d'herbe. Le regard de cette femme sur son enfant, telle est la connaissance : car cet enfant, quoi qu'il devienne, quel que soit son destin personnel, mais aussi quelque diagnostic qu'un regard savant puisse porter sur lui, est cette source, ce champ de possibilités existant : il est identifié et nommé ; il n'est pas un rêve ; il ne retournera pas au néant, car il n'a jamais, sinon dans l'imaginaire, été néant.

J.-P. LEYVRAZ.