

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 17 (1967)  
**Heft:** 5

**Artikel:** Société romande de philosophie : la raison analytique et les fondements de l'éthique  
**Autor:** Leyvraz, Jean-Pierre  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380882>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 21.12.2024

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

## LA RAISON ANALYTIQUE ET LES FONDEMENTS DE L'ÉTHIQUE

La question qui a fini par me préoccuper plus que toute autre au cours de mon séjour aux Etats-Unis et à mesure que je me familiarisais avec la philosophie anglo-saxonne actuelle, c'est la question de l'éthique.

C'est à travers la pensée anglo-saxonne, et dans ce qu'elle offre de plus passionnant, que je me suis demandé enfin si vraiment les notions de liberté, de devoir, de justice, de conscience, sont les vestiges d'un langage qui n'a plus de contenu, et que j'ai senti à quel point il est à la fois difficile d'abandonner un tel langage et de le défendre.

Il est difficile de l'abandonner parce qu'une pensée analytique fondée dans une logique de l'extension, et qui ne laisse aucune place à une intériorité vraie, à une intention réelle de la personne — quitte à remplacer cette intériorité par son équivalent opérationnel — est une pensée intolérable. Derrière les théories et dans leur langage même s'annonce une étrange absence de mouvement réel et comme un monde désertique et totalisé, où les raisons de vivre perdent leur distance à la vie même, un monde semblable à celui du rêve, où aucun accident ne peut se produire, car tout y est déjà contingent. Quel sens peut avoir ce que Sartre appelle une situation intolérable dans un monde qu'on ne peut pas refuser, puisque le propre de ce monde est justement de produire des situations nouvelles, qui sont tolérables parce qu'elles se produisent ? Quelle est la norme dans une pensée qui contrôle le mouvement de la norme elle-même dans sa correspondance aux faits, comme un appareil central qui, guidé par les exigences internes de cohérence théorique, crée toujours de nouvelles règles du jeu ?

Mais il est difficile aussi de défendre la conscience et l'intentionnalité. Je m'en suis rendu compte en cherchant, au cours d'innombrables débats, à préciser la notion de subjectivité dans la phénoménologie, face aux logiciens et aux philosophes du langage.

C'est que la philosophie du langage et la phénoménologie ont les mêmes sources, comme une étude comparée de Husserl et de Whitehead, de Heidegger et de Wittgenstein peut le montrer, et que c'est précisément dans ces sources qu'il faut chercher les raisons de la désorientation de la philosophie actuelle en ce qui concerne les fondements d'une éthique. Lorsqu'on réfléchit à la double démarche parallèle de Husserl et de Carnap au tournant du siècle, on ne peut manquer de voir qu'ils se sont trouvés tous deux comme devant un abîme, le même abîme aperçu par Nietzsche. Ce qui se dessinait en effet, c'était la menace d'un non-sens du savoir et de l'action. Cette menace était contenue à la fois dans l'idéalisme allemand et dans l'empirisme anglo-saxon : on risquait, pensait-on, de voir s'écrouler la distinction entre la loi et le fait, entre la norme de la pensée et le déroulement des phénomènes. Ce qui menaçait de s'effondrer, c'était l'univers même du savant. Il n'y a pas de sens, de vrai et de faux, dans un monde où constater un fait est un acte illusoire, parce qu'il est lui-même composé de faits, de même nature que ceux que l'on constate. Il n'y a plus de jugement dans un monde où des forces contingentes et historiques constituent l'acte de juger.

Pourtant, ce spectre du nihilisme n'est pas et ne saurait être le mouvement réel de l'esprit, sa motivation véritable dans la découverte qui se faisait alors. Que pouvons-nous voir, maintenant, dans les débuts de la phénoménologie et du positivisme logique ?

Ce qui est découvert ou retrouvé, c'est que l'esprit a un objet véritable, quelle que soit la confusion des croyances, et quoi qu'il advienne dans le monde. Cette redécouverte se fait dans les deux cas par les mathématiques. Ce qu'on découvre, c'est qu'un groupement idéal, une configuration perçue, a une nécessité interne qui ne doit rien au hasard.

On retrouve dans le rapport de l'esprit au fait, de la pensée au perçu, un mouvement qui ne dépend pas d'une position de l'homme dans la nature, qui se décentre par rapport à l'homme et, très vite, montre un domaine d'investigation qui, de fait, n'est pas anthropocentrique. Cette découverte n'est pas un phénomène culturel : découvrir que l'homme n'est pas au centre d'une nature, c'est découvrir qu'il n'y a jamais eu l'homme au centre d'une nature, sinon dans l'imaginaire. Découvrir que la lune n'est pas un corps fait d'une matière subtile, ce n'est pas juxtaposer deux lunes, mais montrer que la lune de matière subtile a toujours été une image. Ainsi de l'homme maître de la nature.

On redécouvre cela, apparemment, en dehors de toute croyance, en dehors de tout recours à Dieu, de toute justification théologique. C'est ce qui est devenu commun aujourd'hui en science, en art : toutes les variations idéelles coexistent sur un mode ou un autre ;

toutes les axiomatiques cohérentes livrent quelque résultat et le monde de l'esprit est en quelque sorte *ad libitum*. Tant qu'une théorie cohérente correspond dans une certaine mesure aux faits, il n'y a pas de nature des choses ou de coutume humaine qui puisse résister à son application.

Mais si le monde de l'esprit est *ad libitum* en ce sens précis, il ne saurait non plus y avoir un seul domaine de ce monde qui n'ait une norme. Il n'y a plus à proprement parler de lieu de l'empirique humain, de l'essai au sens de Montaigne. Quelle est cependant la nature de cette norme ?

C'est ce que nous ignorons, car nous ne pouvons pas marquer à l'intérieur de quelle finalité réelle cette norme se meut. Une éthique est, dans la philosophie, la véritable constitution, la vraie règle du mouvement de l'esprit, le signe même de l'acte inconditionné où se fonde la rationalité.

Mais la phénoménologie n'a pas d'éthique ou du moins, si l'on pense à l'ouvrage de Scheler sur l'éthique matérielle, à la phénoménologie de la religion ou bien à la pensée de Ricœur ou de Sartre, la phénoménologie tend toujours à formuler une éthique, sans jamais pouvoir la fonder dans son propre langage, dans le cours de son propre mouvement.

Quant à la pensée analytique, elle n'a pas non plus d'éthique, et c'est sous cet angle que je voudrais à présent la faire voir.

\* \* \*

En découvrant la constance des structures idéelles, la phénoménologie et le positivisme logique se sont divisés très vite sur la nature du *vrai* et du faux. Dans les deux cas, du reste, on pensait que le problème éthique se réglerait en progressant, que sa solution était impliquée dans les domaines idéels découverts. Or, c'est ici qu'on rencontre, au départ, l'attitude scientifique, le présupposé d'une totalisation du savoir sous des principes qui ordonnent tout discours rationnel possible.

Pour nous en tenir ici à la pensée analytique (l'autre voie nous conduirait au même endroit, c'est-à-dire à la situation actuelle), on peut dire ceci :

Alors que Husserl se dirigeait vers une philosophie de l'intuition dans laquelle le vrai ressortirait à l'organisation totale du champ perçu dans la norme immanente fournie par la conscience interne du temps, la pensée analytique appliquait aux configurations idéelles une logique de l'extension. Cette logique, née de l'algèbre de Boole-Schroeder, était précisément celle par laquelle les mathématiques se libéraient de la relation synthétique des nombres au monde et des



jugements synthétiques a priori. Ce que l'interprétation du calcul généralisé comme analyse des propositions fournissait, c'est le langage formel applicable à tout monde possible. Or, les états de choses, les faits, les configurations contingentes constatables, ce n'est pas le domaine du calcul, c'est le domaine actuel de ce à quoi il s'applique réellement. Si je dis «  $p \supset q$  », «  $p$  » et «  $q$  » ne sont pas des propositions que moi, j'affirme être vraies. Ce que je puis avoir comme opinion sur leur vérité n'a rien à voir ici. «  $p$  » et «  $q$  » représentent ici la structure d'une proposition, c'est-à-dire ce qui devra, le cas échéant, être « Paul est malade » ou « Il pleut ». Or, cette structure de la proposition se trouve elle-même dans un système formel dont les opérations ne souffrent aucune indétermination. Le symbole du fer à cheval détermine pour tout esprit, ou pour aucun, son emploi dans le système formel, un peu comme un levier de vitesse indique ce qu'il faut en faire pour toute personne qui entrera dans la voiture. Celui qui s'en servirait pour diriger la voiture ne pervertirait pas une vérité ; il échouerait. Mais les propositions ne sont pas des structures d'outils, leur forme est celle de la pensée et du langage et cette forme est universelle. Le fait contingent qu'une proposition énonce sera le cas ou ne sera pas le cas, étant toujours posé que la contingence même des faits constitue leur droit d'entrée dans le système. Leur contingence est leur vérifiabilité. Une conviction du vrai vaut ici comme une nécessité invérifiable. Cela signifie que la contingence du fait n'est rien d'autre que le déroulement des faits, mais en même temps que le déroulement des faits n'a un sens que si les entités ultimes qui constituent les faits correspondent en quelque manière aux éléments du système formel. Sinon le déroulement n'est pas pensable ; il n'est pas. La contingence du fait est donc d'une nature très spéciale. Elle est presque l'inverse de ce qu'Aristote appelle l'accident, qui suppose l'intention. On pourrait la comparer au contenu manifeste du rêve chez Freud dans son rapport avec la structure profonde de l'inconscient. Le fait ne vaut comme fait qu'engagé déjà dans un contexte infrangible dont le seul rôle est précisément de montrer un spectacle toujours contingent et de nouvelles figures. Mais ce déroulement manifeste n'a un sens, n'existe comme déroulement que s'il est, en principe, analysable. C'est pourquoi chez Quine, par exemple, les personnes sont de pseudo-objets, et chez W. Sellars, des objets d'une vision primitive du monde, des sortes de blocs erratiques incongrus que charrie le langage. En effet les personnes seraient des objets qui rendraient indéterminée toute proposition où elles entreraient. Car si je dis : « Jacques est malade », si Jacques est une personne libre, la proposition n'a pas de sens, car elle réclamerait une vérification infinie et elle laisserait dans l'obscurité le sens de l'attribut ou de la classe des objets malades. Une durée, un mouvement libre,

un choix éthique libre ne sont pas ici niés : de même que dans le rêve la condition d'existence même de l'image manifeste est qu'elle apparaisse contingente et donc qu'on y croie, tandis qu'on rêve ; de même il est normal qu'on croie aux personnes. Seulement, de même que la formalisation et l'interprétation du rêve font correspondre jusqu'à un certain point la donnée manifeste et les termes du système formel d'explication ; de même le langage scientifique, d'emblée hors du rêve et de la croyance, entreprend une explication idéale d'emblée totalisante dans laquelle accepter pour un fait la personne libre reviendrait à croire aux actions libres d'un personnage de rêve. Le fait n'est donc pas du tout un fait dans le sens traditionnel de l'induction et de la généralisation. Ce n'est pas un fait d'expérience dans le monde humain. Ce qui est *constaté* ici, comme *étant le cas*, est de l'ordre de ce que je constate, au volant de ma voiture, quand s'allume un voyant rouge, ou de ce que constate l'aviateur quand il balaie du regard les cadrans de bord, en pleine nuit, avant d'atterrir.

De tels faits sont contingents, mais ils le sont comme configuration contingente d'objets ultimes et simples, d'entités premières, d'éléments. La forme logique réclame le caractère *analysable* des faits parce que la contingence en ce sens nouveau postule l'existence d'entités simples, comme elle postule l'existence d'éléments simples de la proposition.

Le vrai se définit alors comme ce qui est le cas à l'intérieur d'un système formel interprété. L'interprétation, le sens des opérateurs, des constantes, des fonctions et des variables, est donné par le langage de la *physique*. Le fait constatable ne peut l'être que dans l'univers spatio-temporel ; mais cet univers n'est plus la Nature de Kant ni celle de Leibniz : les entités ultimes de cet univers ne sont ni des objets de la nature, des *Gegenstände*, ni des monades, car les configurations de fait ne sont pas ce que voit le premier venu dans le monde. Chez Leibniz même, le premier venu est une monade en son être spirituel et ne dépend que de Dieu. Les *Investigations* de Wittgenstein nous fournissent un exemple : pour qui ignore un jeu de langage, pour qui ne connaît rien, par exemple, au pilotage, les cadrans de bord sont du chinois : il n'y comprend rien. L'homme de la rue est, dans l'univers des faits en ce sens nouveau, aussi incompetent que le profane dans la cabine de pilotage. Les objets ultimes postulés et nommés dans le langage de la physique sont théoriquement et pratiquement les éléments des faits. A la limite, ce qui est le cas n'a pas besoin de quelqu'un pour le constater, mais seulement d'une syntaxe dans laquelle les éléments linguistiques jouent des rôles déterminés. « A la limite » ne veut du reste pas dire ici « idéalement », car un idéal suppose la conscience et l'intention. « A la limite » veut dire ici : dans l'exacte mesure où le langage de la physique mathématique est cohérent et

opérationnel. A la limite, c'est le *Château* de Kafka, un langage opérationnel (les dossiers émanant du château) où une intention personnelle est constamment mimée et toujours absente parce qu'elle est remplacée. Tout se passe comme si quelqu'un manifestait une intention, suivait une règle qu'il s'est donnée, mais en réalité un fait nouveau n'est qu'une réorganisation interne dans un champ où, par principe, rien de nouveau ne peut arriver parce que rien d'*accidentel* ne peut s'y produire. En effet, un fait accidentel est ici impensable : il faudrait pour cela qu'une configuration contingente manifeste soudain un caractère accidentel. Or cela est ici un non-sens. Le caractère accidentel, le *sumbèbèkos*, ne pourrait exister que si la totalité présumée des faits n'était pas contingente ; si donc il existait dans les faits des connexions qui soient nécessaires hors du système formel, c'est-à-dire dont une inspection de l'esprit saisirait que le mode de liaison indique, signale, jusque dans la clarté des catégories, une vérité qui transcende le discours humain. Autrement dit, l'accident suppose l'intention et non, seulement, un système de rôles et d'opérations. L'accidentel, dans cette perspective, *ne peut pas être perçu*. Il est le non-fait. L'accidentel, c'est ce qui se produirait s'il ne se produisait rien.

Nous sommes amenés ici à l'écharde dans la chair de la philosophie analytique : la négation. Parmi les opérateurs, la conjonction et la disjonction ne posent pas de problème. Mais l'interprétation du signe de complémentarité des ensembles comme *négation* est très délicate.

La difficulté naît de ceci qu'on ne sait pas très bien ce qu'est la négation d'une proposition.

La négation, ici, n'a aucune valeur de *refus*. Le refus est affaire psychologique et n'a rien à voir avec le vrai et le faux. On peut refuser d'accepter ce qui est le cas ; ce refus est un fait. Mais lorsqu'on dit que « p » n'est pas le cas, c'est toute une autre histoire. Cela signifie aussi bien que «  $\sim p$  » est le cas. Mais «  $\sim p$  », dans l'écriture d'un système logistique, peut aussi bien être écrit « r », car c'est aussi une proposition. En effet, « p » n'est pas le cas signifie invinciblement autre chose que «  $\sim p$  » (l'écriture «  $\sim p$  »). L'écriture «  $\sim p$  » est une position dans le système, mais elle ne figure pas un non-fait, elle figure seulement une position négative dans le système, comme une position fermée dans un circuit électrique. Le langage figurant un système fini ne contient pas de négation au sens ordinaire du terme : il ne nie rien : il décrit l'état d'une configuration à un temps « t » comme les cotes de la bourse à la fermeture. Ce langage a donc besoin d'un langage qui l'interprète. Ce que l'on recherche alors, c'est un langage formel qui rende compte des ambiguïtés et de l'indétermination de l'usage ordinaire des termes, le modèle étant le langage de la

physique mathématique. Il s'agira donc d'une explication de l'acte libre ou intentionnel tel qu'on l'observe, ou mieux du remplacement du pseudo-concept d'acte intentionnel par son équivalent dans un langage théorique cohérent. Cet équivalent n'a pas le caractère simpliste du vieux mécanisme. Le nouvel homme-machine ressemble tout à fait à un homme et n'a rien d'une machine : *c'est l'homme*. Il serait même capable de se croire libre, d'inventer une métaphysique et de croire qu'il l'a reçue d'un Dieu. Il est un homme, enfin, comme eût dit Giraudoux, car il parvient même à se prendre aux pièges de ses propres opérations. Il s'agit en effet d'expliquer comment il se fait que l'homme croie naturellement — et sans attendre Gödel — qu'il transcende les systèmes finis et qu'il peut refuser les faits. Or, pour Sellars par exemple, cela ne veut pas dire que l'homme en effet transcende les systèmes finis, mais que les systèmes finis eux-mêmes impliquent qu'ils se projettent à partir d'un niveau supérieur de leur propre organisation. Comme, si vous voulez, la moindre transaction d'un épicier — où l'épicier se voit libre de choisir — implique que son éventuel refus intentionnel d'une situation s'explique à partir des centres vitaux de l'économie mondiale, et cela précisément du fait que ces centres opèrent déjà sur des ensembles de transactions « libres », contingentes. Le contrôle constant des ensembles périphériques n'est pas intentionnel, mais il remplace l'intention, il en tient exactement le lieu et il en joue tous les rôles. Le non-fait, c'est la liberté, car elle serait le fait qu'il faudrait constater à la place de ce qui est le cas. Et cela est un mythe pauvre, ce que Nietzsche aurait appelé le trésor du faible. Mais ici, point n'est besoin de mépriser le rêveur : lui-même et son trésor sont, comme dans une nouvelle de Borgès, des figures dans la pensée d'un autre, et cet autre n'est personne. Jamais pourtant un métalangage ne sera ce qu'on appelle un homme : il ne pourra jamais qu'en tenir le rôle.

\* \* \*

C'est ici que la question de l'éthique est cruciale.

Dans l'ancienne philosophie anglaise, et encore chez Whitehead et Russel, il y avait une éthique. Le scepticisme de Hume contient une éthique de l'ordre dans la communauté et des vertus sociales dans la coutume. Chez Whitehead encore, le système est commandé par le mouvement de la vie.

Mais dans les recherches actuelles de la philosophie des sciences sur le langage et la perception, il n'y a, me semble-t-il, pas de place pour l'éthique.

Si l'on entend par éthique un langage de la responsabilité de la personne, c'est-à-dire une loi à laquelle seul un être libre, dans un mouvement libre, s'oblige librement, la philosophie analytique telle



qu'elle est ne peut pas avoir d'éthique de la personne humaine ; pas plus du reste que la phénoménologie.

Il faut en effet, pour concevoir un acte libre de l'esprit, que la négation soit en elle-même un *momentum* positif de la démarche de l'esprit, qu'elle exprime un choix réel dans les configurations idéelles.

Dans une extension de l'univers où est déterminé ce qui vaut comme un fait, et où cela est déterminé par la forme logique même et son interprétation en termes d'espace-temps, il n'y a pas de place pour le refus réel d'une situation, pour ce que Sartre, admirablement, caractérise dans *L'Être et le Néant* comme refus d'un état de choses intolérable. Sartre a vu profondément la radicalité de la question ; il a vu que la découverte des groupements idéels laissait l'homme sans loi.

Mais qu'est-ce que le refus d'une situation ? C'est déjà le mouvement réel qui se pose dans une situation nouvelle. Mais pour cela est requis que la situation soit une situation pour quelqu'un. Or précisément, la notion de *fait* aussi bien chez Heidegger que dans la philosophie analytique est telle que le fait ne peut pas être refusé, parce qu'il n'est pas le fait d'une personne humaine. Dire : cela est le cas, c'est dire, dans le sens de la pensée analytique : l'agent qui nierait ce fait est lui-même un non-fait : il est imaginaire. C'est ce qu'on dit réellement quand on considère cet agent comme l'instance d'un dérangement de l'esprit. « Je ne vois pas, me disait un jeune logicien à Yale, d'autre solution vis-à-vis de celui qui ne voudrait pas accepter une théorie adéquate de l'univers, que de le soigner. »

Le fait n'est pas ici dans un horizon de l'esprit qui a des limites. Les limites réelles de l'esprit le font se heurter à ce qui est pour lui la nécessité, l'indépassable, mais cette nécessité elle-même témoigne d'un acte inconditionné qui *paraît* à l'esprit la nécessité.

Au contraire, ici, le fait est sans limite : ce n'est pas à la nécessité que je me heurte si je le nie, c'est à la contingence universelle. Mon refus n'est pas une faiblesse devant la nécessité, il n'est même pas un néant : il est d'emblée explicable, parce qu'il est lui-même un fait contingent. Ainsi, rien ne m'empêche de refuser une situation, dans cet illimité, car jamais je ne serai hors de la norme. Il suffit en effet que j'agisse pour être dans la norme. Mon refus, c'est l'un de mes rôles dans la situation. Si je suis malade, me voici dans le rôle de malade, et le médecin dans le sien. Mais si je refuse d'être malade, ce refus entre dans le tableau clinique. Je ne puis m'échapper, car je ne suis en face de personne. Je ne puis, par chance, par un accident, trouver un témoin, me faire entendre. Dans ce songe de l'esprit, il n'y a ni nécessité ni grâce. Il n'y a pas de justice car il n'y a pas d'éthique véritable.

\* \* \*

Si nous nous demandons maintenant : pourquoi la philosophie analytique et la philosophie issue de la phénoménologie ne peuvent-elles donner une éthique véritable, que devons-nous répondre ?

Il me semble qu'il faut répondre que la découverte ou la redécouverte des groupements idéels a montré la vanité d'une éthique de l'opposition de l'homme à la nécessité, la nécessité étant conçue comme la Nature, à la fois dans son mécanisme et dans son insondable secret. L'homme voit que la Nature n'est pas ce mécanisme, dont l'envers est le pouvoir qu'a la volonté de s'y opposer. Comme on s'oppose à ses parents en reconnaissant en eux une instance de pardon, l'esprit humain s'élançait contre la Nature avec le désir secret de se réconcilier avec son pouvoir.

Ce que découvrent la philosophie et les sciences avec les théories modernes, c'est que les groupements idéels ne dépendent pas de cette nature, et qu'ils n'ont pas non plus de caractère humain. Cela est la ruine de l'éthique.

Pourtant cette découverte n'est qu'une redécouverte, car l'esprit ne perd pas en elle sa limite.

Cette limite est assez claire : c'est la *mortalité*. Il ne peut y avoir d'éthique dans la confusion sur cette limite. Et c'est dans cette confusion que l'ensemble du champ de l'esprit croît en complexité et en dysharmonie.

La limite qu'est la mortalité n'est pas contingente. C'est elle en effet qui constitue le rapport impossible à fixer entre la norme et le fait. Il n'y a pas de norme du vrai pour une personne indéfiniment existante. Pour une telle personne, toutes choses se valent, car sa situation ne saurait être refusée. Il n'y a pas de sens à refuser une situation dont, par impossible, on prévoirait qu'elle se développera indéfiniment dans des variations contingentes systématiquement liées. C'est aussi pourquoi Wittgenstein avait très bien vu qu'il fallait lier d'une certaine manière finie la proposition à l'état de choses.

La mort n'est pas contingente, elle est *accidentelle*, comme l'a très bien vu Sartre. Elle ne peut être qu'accidentelle, car, sinon, dire qu'une personne meurt n'a pas de sens. Si la mortalité n'était pas accidentelle, il faudrait dire, avec les structuralistes, que la continuité de la personne est un mythe et annoncer, comme le fait Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, qu'un univers de l'information où règnent à nouveau les lois de la pensée sauvage nous rend le temps

« où le ciel sur la terre  
Marchait et respirait dans un peuple de dieux ».

Mais qu'est-ce que cette froide promesse de richesse et de conquête ? Est-ce que la riche structure que présentent les concepts de naissance et de mort chez les primitifs — qui certes témoignent d'un appau-



vrissement de ces notions dans notre culture — éclaire le moins du monde celui qui vit — qu'il soit primitif ou civilisé — sur l'orientation et la finalité véritables de ses actes ?

Il y a dans cette mise en question éthique ce qui peut éclairer l'esprit sur l'ordonnance réelle qu'il cherche vainement à établir entre ses découvertes, soit dans une fin de la science, soit dans une fin de l'histoire.

Il s'agit en effet de saisir l'accidentel et à la fois le nécessaire dans des configurations idéelles qui paraissent toutes dans le même plan de contingence. De retrouver la profondeur de ces configurations, profondeur qui n'est ni celle de la nature ni celle de l'homme.

Il faut donc nous demander : que voulons-nous ? Quel est le mouvement de la volonté dans l'acte de l'esprit, et à quoi se heurte-t-il ? Ce mouvement de l'esprit se heurte à l'absence. Lorsqu'il se meut, il se découvre lui-même déjà immobilisé par avance, expliqué ou compris. La volonté se meut-elle, elle découvre qu'on a déjà conclu pour elle, que déjà une immobilité trompeuse a été posée dans son acte même. Ce qu'elle veut est subtilisé dans les formes de possibilité des faits. La volonté paralysée ne peut vouloir, car ce qu'elle veut, on le sait déjà.

Or, que veut un esprit, sinon une personne, un interlocuteur réel, où se trouvent à la fois la raison de ses actes et la substantialité de son champ d'action, saisi dans ce qui apparaît immobile et transcende l'esprit ?

N'est-ce pas cela que l'esprit veut, et veut dans un acte efficace ? Il se veut dans son objet comme un acte de perfection que le doute n'atteint pas. La volonté se veut dans un prochain vivant qui n'est ni purement constaté ni purement interrogé sur son être ; qui est plutôt salué et accueilli.

C'est toujours de derrière l'horizon illimité et imaginaire des configurations idéelles que ce prochain vivant s'annonce en elles et montre leur profondeur et leur certitude. Or cet acte de l'esprit qui veut est un mouvement non ambigu, qui se trouve continûment dans sa fin, celle-ci n'étant pas conclue à l'avance.

Cependant une théorie des configurations de la perception irrealise la volonté et semble démontrer l'absence de son objet dans le champ d'expérience.

Où sont donc à la fois l'accidentel et la limite vraie du mouvement de l'esprit ?

Nous devons dire que l'acte de la perception présuppose l'accidentel et la limite interne des configurations perçues. Cet accidentel, on peut l'exprimer en disant que le perçu est irréductible à une théorie de l'événement ou du fait, théorie dans laquelle la raison du mouvement se perd. Or cette raison, où se trouve l'acte même du choix

éthique inconditionné, est justement dans le refus d'une situation imaginaire faite de discontinuités liées, dans laquelle la théorie s'articule magiquement sur la pratique, dans un appareil formel. C'est ce refus qui découvre l'accidentel, qui dénonce le scandale de la raison. Ce refus est fondé. Il est fondé dans la mortalité.

La mortalité n'est pas réductible à la nature et à l'histoire, à une condition humaine. Elle est la réalité même du champ de perception des configurations idéelles. L'accidentel n'est pas sans cesse repoussé au-delà de ce champ, comme une matière que l'explication fait reculer au fur et à mesure qu'elle progresse. L'accidentel est dans l'horizon idéal ; il y paraît et donne sa profondeur au discours rationnel. Cela signifie que le choix éthique ne rencontre pas une notion de la mort comme substitution de l'identité dans les structures ontologiques du perçu, mais rencontre la mortalité comme un obstacle absolu à la contingence illimitée du fait. Le choix éthique, dans la norme, ne postule pas un état à venir, il affirme l'existence d'un acte de perfection qui ordonne les configurations idéelles à travers la contingence. Il affirme que l'accidentel est précédé de l'acte qui répond à la situation, car il n'y a accident que pour un tel acte. Que cet acte de l'esprit passe l'histoire humaine, c'est ce que montrent la philosophie analytique et la phénoménologie, car elles ne permettent plus de penser l'acte responsable comme celui du chef historique ou du philosophe-savant, de Napoléon et de Hegel. Ces pensées montrent que la ressource de l'esprit est une force inépuisable, en mouvement. Mais elles ne montrent pas l'orientation réelle de ce mouvement. La variation contingente des phénomènes ou des faits n'offre à l'analyse ou à la phénoménologie que l'occasion de dégager une organisation centrale du perçu. C'est dire que le mouvement, l'acte de l'esprit dans les catégories n'a pas de référence réelle, mais seulement un monde qui joue le rôle d'une référence, et qui constitue la matière ultime de la connaissance et de l'action. Dans un tel monde, l'expérience d'un monde n'est là que pour confirmer que l'esprit est bien là, qu'il fonctionne encore, et que rien au monde ne saurait s'opposer à son mouvement.

\* \* \*

Nous sommes conduits alors à nous demander ce qui fonde réellement l'éthique, ce qui oriente la connaissance et l'action, étant entendu que nous ne pouvons trouver un tel fondement dans les sciences de l'homme et de la nature, puisque c'est précisément l'idée de la personne humaine, de la conscience dans un horizon naturel, l'idée de l'anthropocentrisme, qui se révèle, dans l'analyse et la phénoménologie, comme un fondement illusoire.

Si nous voyons bien que la mortalité constitue l'obstacle absolu à une contingence totale de l'esprit, ne devons-nous pas en conclure que le mouvement même de l'idéation est limité radicalement par ce que nous appelons la mortalité ? Mais ne devons-nous pas alors reconnaître à cette limite un caractère de réalité, non pas dans l'idée que nous nous en faisons (la mortalité) mais dans le fait qu'il nous est impossible de récupérer dans l'idéation le caractère référentiel qui s'exprime dans ce que nous appelons la mortalité ? Ne faut-il pas alors admettre que le mouvement idéal a lieu dans un champ d'expérience qui le transcende et à partir duquel son mouvement *existe* ? Nous ne disons pas : a un sens, mais existe. Ce n'est pas du sens qu'il s'agit en effet, mais de l'existence. Il est vrai que les mouvements des acteurs au théâtre ont un sens dans la pièce, comme les paroles dans la forme logique, mais quant à l'existence des acteurs, celle-ci n'est pas exprimable dans les termes et les structures de la pièce : elle enveloppe le monde du théâtre dans un champ où, tandis que Hamlet parle, tandis que tous les spectateurs le regardent, en fait, dehors, et dans la salle, règne la réalité, à partir de laquelle il est vrai de dire que le mouvement sur le théâtre, et comme théâtre véritable, existe lui aussi.

Mais quel est ce champ qui enveloppe l'idéation, qui fait qu'elle se meut vraiment ? En en parlant, n'allons-nous pas être, toujours, dans l'idéation et ne vaut-il peut-être pas mieux obéir à la conclusion du *Tractatus* de Wittgenstein :

« De ce dont on ne peut parler,  
il faut se taire » ?

Il vaut mieux parler. Dans un danger, il vaut mieux parler inadéquatement que se taire adéquatement.

Du reste, il y a longtemps que l'on a dit — et Freud d'abord — quel est le caractère du champ d'expérience qui transcende l'idéation : c'est le désir. Le désir n'a pas d'objet réel, identifié, et il n'a pas besoin d'en avoir un, car il n'est pas désir d'un sujet, d'un esprit ou d'un corps.

L'objet du désir échappe à la mortalité parce qu'il n'est à aucun titre un objet. Dans la mesure en effet où le désir a un objet, cet objet est une figure imaginaire à la limite de l'idéation, une réflexion de la posture d'idéation et d'action. Ce qui est cru désiré dans la disposition idéale, c'est toujours un moi virtuel situé au delà de la mortalité. L'esprit, à sa limite, est narcissique : il mime le désir en s'identifiant à un objet projeté, à une variation idéale qui figure pour lui ce dont on ne peut penser la disparition. Cela, l'esprit le saisit, ou croit le saisir, et n'a de cesse qu'il n'ait montré que, quoi que ce soit qu'il pense, cette configuration, elle, du moins, ne dispa-

raîtra pas. C'est ainsi qu'on s'attache à un mot, à une idée, à un langage, comme au temple de l'esprit. Personne ne pourra lui arracher cela, car il a fait tout ce qu'il faut pour s'y identifier, et montre ainsi que ce qu'il désire ne saurait jamais lui faire défaut. Il faut alors apprendre à penser cela, à le méditer, et sans cesse avoir présents à l'esprit l'immensité de la tâche et sa justification.

Mais le désir, en fait, n'a pas d'objet ni de sujet : la passion de Phèdre au théâtre n'est une vraie passion que parce que, justement, elle se constitue dans le théâtre sans qu'il faille chercher le désir dans l'acteur réel. Phèdre meurt parce que l'acteur ne meurt pas ; elle ressent la passion parce que l'acteur ne la contient pas. Le désir est donc d'emblée hors de la passion et de la loi de l'esprit. Il est d'emblée dans un acte. Dans cet acte du désir, la mortalité est précisément figurée ; la totalité contingente de l'horizon des idées est une figure imaginaire de cet acte. Cet acte n'est pas celui d'un Savoir absolu ou d'un inconscient : c'est l'acte dans lequel la personne mortelle dans sa totalité idéale est figurée.

Un tel acte n'est donc pas, dans sa réalité, précédé, conditionné par les puissances, les pouvoirs idéels. Il l'est « quant à nous », dans notre esprit lorsqu'il se porte à la limite de ses pouvoirs, mais dans sa réalité, l'acte du désir montre toujours, déjà, que les conditionnements idéels sont une figure, non pas dépassée, mais imaginaire, de sa spontanéité.

Enfin, demandera-t-on, quel est l'objet de cet acte, sa référence ? Le désir n'a pas d'objet intentionnel, ni de référence dans les configurations idéelles, mais il a une référence dans le champ d'expérience où il a eu lieu, dans le réel. Qu'est-elle ? Cette référence est le caractère réellement transcendant du champ que cet acte du désir constitue.

Il n'y a pas plus à comparer la réalité constituée par l'acte du désir avec les configurations idéelles qu'il n'y a à comparer la réalité avec tel ou tel univers théâtral, qui se meut librement en elle. La référence de l'acte du désir n'est pas dans les coordonnées de l'idéation, fût-ce à l'infini. Cette référence n'a pas à être créée, car elle l'est déjà, et dire qu'elle est créée, ce n'est pas dire autre chose que ceci : le champ constitué par l'acte du désir n'est, pour l'esprit, nulle part, car il n'a pas de coordonnées.

Ce champ est précisément saisi dans la réalité, car la réalité est à la fois limitée et indépendante de toute syntaxe.

Lorsque nous sortons du théâtre, c'est ce réel que nous saisissons, limité, que personne n'a structuré pour nous, que personne ni rien ne saurait jamais structurer pour nous, car ce que l'acte du désir constitue, ce sont les impressions réelles. Or le désir, qui les constitue, n'est précisément pas où nous l'imaginons, situé dans une loi imma-



nente au mouvement d'idéation ; il est à la source des impressions, dans l'acte du désir.

Mais cet acte n'a pas besoin d'un point de repère dans l'idéation, car ce monde réel, je n'ai pas à fournir ses conditions de possibilité. Il est entièrement indépendant de toute mon expérience dans l'idéation, c'est-à-dire de toutes les coordonnées cosmologiques et psychologiques dont j'imagine qu'elles sont le théâtre du désir. Plus ici de globe terrestre roulant dans l'espace, plus de moi virtuel interprété dans le mécanisme socio-psychologique où je suis censé jouer mon rôle. Ces figures sont vraies ; ce sont des figures, des traces de l'acte du désir. Mais le réel, c'est le renouveau d'un monde où ces figures ne sont pas objet de croyance, de commentaires dont le dernier se « juche sur le pénultime ».

De ce champ du désir, de la création, nous n'avons nulle idée, car nous y existons. Mais nous pouvons en parler, car n'est-il pas vrai que, si nous interdisons d'en parler, c'est parce que nous nous représentons notre monde comme un temple du savoir et de la morale, dans lequel il faut parler bas, où l'on nous a montré, dans les espaces célestes et les profondeurs de la conscience, les conditions de ce bâtiment et son mode de fonctionnement ? Mais si ce bâtiment et les langages qui s'y développent et s'y inscrivent, n'était qu'une figure de l'acte du désir ? Ne faudrait-il pas admettre alors que pour parler de ce champ du désir, il n'est pas besoin de *nier* une telle figure, comme il n'est pas besoin de nier le théâtre pour affirmer le réel quand on en est sorti. Faut-il donc, si un personnage de théâtre rentre dans les coulisses, s'efforcer de prouver que le monde du théâtre ne s'étend pas au delà du champ visible au spectateur ? Le spectateur n'est-il pas, tandis même qu'il participe à l'action, également dehors, et autrement, ne serait-il pas lui-même imaginaire ? De même, dans l'acte continu et récurrent du désir, nous sommes, alors même que nous pensons et agissons, au dehors, et c'est précisément cela qui nous permet de penser et d'agir, sinon nous serions, non pas aliénés, mais imaginaires. Le mouvement de notre esprit aurait lieu dans sa propre négation, comme si des spectateurs se trouvaient tout à coup *dans* l'univers de la pièce, pensant et agissant dans le lieu même de leur propre absence.

Que veut dire ici que nous sommes dehors ? De même que le spectateur est, corps et esprit, dans le théâtre, et que cela peut être parce qu'il existe dans le réel, dehors, dans le moment même où il suit l'action du théâtre ; de même nous ne pouvons agir et penser librement que du fait que nous sommes dehors, c'est-à-dire que le champ de l'*acte* du désir n'a aucun rapport avec les principes qui paraissent totaliser la pensée et l'action. Car c'est seulement du fait que l'acte du désir est hors de l'idéation que celle-ci peut affirmer et

nier, c'est-à-dire toujours avoir un objet dont la vérité consiste en ceci qu'il s'évanouit si son existence est posée dans une nécessité de principe. Ainsi, la question de savoir si l'existence, logiquement, est un prédicat, ne peut recevoir de réponse, car il est bien vrai que l'existence est un prédicat, non seulement grammaticalement, mais logiquement. Toutefois, ce prédicat n'est là que pour montrer que la forme logique en elle-même est imaginaire, ainsi que la forme psychologique en elle-même.

Car dire : « ceci existe », ce n'est faire une description ni sur le plan phénoménologique, ni sur le plan de l'analyse linguistique. C'est une figure de l'acte du désir, semblable à l'exclamation : zut ! de Proust devant les aubépines. Et dire :

Il y a un x tel que x est carré et x existe,

c'est à peu près dire :

Il y a un x tel que x est carré, et zut !

\* \* \*

La découverte de la phénoménologie et de la philosophie analytique, c'est que le lieu des actes de l'esprit n'est pas un lieu centré sur l'homme, que les cadres conceptuels se meuvent dans un champ où aucun repère humain, historique et naturel, ne demeure fixe. Dans cette découverte se radicalise le problème du sens et du non-sens, parce que ce champ mouvant des actes de l'esprit paraît entouré de non-sens et, si l'on veut, se mouvoir de proche en proche dans un îlot de sens, comme un bateau sur une mer quasi-fictive. En effet, au-delà de l'horizon du sens ne se trouve pas l'infini, mais l'inactuel, le non-fait, ce à quoi il n'est pas de distance possible. Dans ces conditions, on peut comprendre que l'on cherche à formuler les lois, les formes théoriques de l'activité de l'esprit comme des formes qui s'appliquent à une totalité contingente des faits. On peut comprendre qu'on veuille formuler la loi interne de ce mouvement de l'esprit comme une perpétuelle création de la transcendance apparente d'un donné. En effet, lorsqu'on ne se heurte à aucun obstacle réel, il faut que les obstacles qu'on rencontre ne soient des obstacles que parce que le mouvement conceptuel comporte, construit dans son fonctionnement, l'équivalent d'un obstacle. Il faut qu'il y ait, construite dans le système, une fonction préposée à jouer le rôle d'un obstacle réel, comme, sur le théâtre, il existe des portes et des fenêtres qui sont là pour figurer ce qui donne sur l'extérieur. Ainsi, il n'est pas possible que Phèdre ou Athalie sorte par cette porte, car Phèdre et Athalie expirent sur son seuil. Dehors, elles sont inactuelles.



Pourtant, s'il est vrai que le lieu des actes de l'esprit se meut, ce ne peut être que dans un lieu réel qui l'enveloppe, comme le théâtre est, *de facto*, enveloppé par le monde réel, lequel est vrai aussi en ce qui concerne le théâtre, qui disparaît comme théâtre sitôt que la disposition réelle est réaffirmée.

Il s'agit donc bien de saisir par rapport à quels repères, dans quel champ réel se meut l'activité de l'esprit, par rapport à quelle expérience il y a changement dans le cadre conceptuel. C'est bien là ce que cherchait Husserl dans la *Krisis*.

Si nous disons que la disposition du désir constitue ce repère, c'est parce que cette disposition réelle enveloppe la connaissance discursive et l'action et que c'est par rapport à elle que le lieu de l'activité de l'esprit se meut.

Mais cette disposition n'est ni une volonté ni une tendance ni une ordonnance profonde de l'appareil conceptuel. Elle n'appartient pas du tout à cet appareil. La disposition du désir, qui fonde la connaissance et l'action, n'est pas une structure profonde. Elle est à la surface, elle est dans les impressions réelles. Cette disposition est inséparable du mouvement réel des impressions dans lequel elle se découvre à l'œuvre. Il n'y a pas de non-sens dans les impressions, non parce qu'elles seraient des données des sens antérieures au jugement, des données pour l'appareil corporel, mais parce que la disposition du désir est constitutive de la réalité.

Retrouver la source de l'éthique, c'est retrouver la continuité d'une expérience qui n'a jamais été interrompue et dans laquelle la disposition du désir est efficace. C'est montrer que cette disposition ne reçoit pas des éléments qu'elle doit ensuite reprendre en ses pouvoirs et synthétiser, mais constitue l'harmonie actuelle de ce qui est.

L'harmonie actuelle des impressions n'est pas, dans cette disposition, soumise à la critique : elle en fonde la vérité et les pouvoirs.

La critique hors de la continuité actuelle des impressions est le théâtre d'une volonté dont le point d'appui et de départ est l'échec, dont l'affirmation pose, dans les principes mêmes, la vanité des conclusions. Elle ne voit plus, elle ne sent plus ce qui est parce que ce qui se produit dans les faits ne peut plus que corroborer ses principes.

Un tel théâtre, cependant, n'existe que dans la continuité des impressions réelles, et la critique totale ne construit qu'un monde qui, comme celui des spectres, se dissipe au contact de la réalité. Celle-ci est, comme Kant et Husserl, entre autres, l'ont dit, infiniment plus originelle et plus concrète que ce que la connaissance et l'action découpent librement en elle. Mais cet océan du réel, où Kant situait l'île battue des vents de l'entendement, n'est pas vraiment un océan fictif. Nous ne sommes vraiment au monde que dans un mouvement

où le désir véritable est dans une alliance avec un acte de perfection, alliance plus étroite, plus continue, que celle de l'eau avec l'eau.

C'est en ce sens que ceux qui ont soif de la justice ne sont pas des esclaves et des faibles que la critique totale laisse jouer dans l'aire permise par le savoir fondamental, comme des enfants inconscients, mais sont la disposition réelle du monde.

Une éthique ne peut être formulée qu'à partir de l'existence — et non de la possibilité — d'une nature nouvelle qui, dans l'actuel, clôt le règne d'une divinité humaine et situe ce règne, non dans le passé, mais dans l'imaginaire. L'existence même, dans son mouvement, situe la totalisation de l'homme à l'endroit où se situe la lune en matière subtile des adversaires de Galilée : dans la fiction.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ.

#### DISCUSSION

M. RENÉ SCHAEERER : J'accorde volontiers à M. Leyvraz que les démarches de la pensée pure et les faits de la vie vécue se situent sur deux plans distincts et qu'il importe de trouver le secret de leur articulation si l'on veut fonder l'éthique. Un logicien qui se résorberait tout entier dans sa logique ne différerait guère d'un schizophrène, sinon par la possibilité qui lui est offerte de s'entendre avec d'autres logiciens au niveau des opérations formelles. Mais ce n'est pas là vivre. Et ce n'est pas vivre davantage, ce n'est surtout pas se conduire moralement que de congédier toute logique.

Cette irruption du vécu, notre orateur l'étudie sous les trois aspects de la liberté, du désir et de la mort. Une telle association peut surprendre, si l'on songe que la liberté ne se manifeste pas *dans* ou *avec* le désir et la mort, mais au contraire dans une prise de conscience qui permet à l'homme de s'en détacher pour y résister ou y consentir. Cette interférence du libre sur le nécessaire apparaît déjà dans l'antique expérience des oracles : la voix divine annonce un déroulement infaillible, et pourtant elle l'annonce en langage équivoque, à titre d'avertissement, pour inviter l'intéressé à un retour sur soi qui l'affranchisse de cet inéluctable. Et c'est souvent par un acte de renoncement total à lui-même que le sujet humain parvient à désarmer le destin : tel Œdipe. Le théâtre est effectivement, ici, très riche d'enseignements. Et j'inclinerais à rapprocher plus étroitement que M. Leyvraz l'imaginaire du réel. Les situations dramatiques, nous dit-on, relèvent de l'*idéal*. Pour le mauvais spectateur qui reste froid, sans doute. Pour le vrai public, elles sont *exemplaires*. Peut-être pourrait-on trouver dans ce schématisme de l'imagination — au sens kantien du terme — le chaînon qui relie les deux domaines. L'éthique ne serait pas fondée pour autant ; mais les choix qu'elle exige se référeraient à des modèles privilégiés, hautement stylisés, que dis-je ? à une logique visible et concrète des actes moraux, dont elle pourrait tirer profit.

M. J.-P. LEYVRAZ : Je n'ai pas dit que « les démarches de la pensée pure et les faits de la vie vécue se situent sur deux plans distincts ». Ma critique de la pensée analytique et de la phénoménologie tend à montrer que la distinction

de ces deux plans présuppose une personne imaginaire où ces plans s'articuleraient dans un théâtre à la fois logique et vécu. Vous le dites : ce n'est pas vivre que de s'en tenir à l'un de ces plans. Comment serait-ce vivre que d'articuler l'un sur l'autre ? Je vois donc dans la personne que vous appelez l'intéressé, celui qui est averti par l'oracle, un personnage fictif. Vivre dans le champ réel des personnes, ce n'est pas entrer dans un théâtre où il nous serait enjoint de faire un choix libre sur les questions du désir et de la mort. C'est être mortel. Dans cette situation, nous voyons justement qu'une parole d'oracle est imaginaire, parce que *personne* ne s'adresse à nous par un oracle et qu'il n'y a pas d'oracles. Mortels, nous ne pouvons nous référer à des rôles exemplaires, car personne au monde ne peut montrer l'origine transcendante de ces modèles, ni prouver que les schèmes de l'imagination signalent une intention divine.

En parlant, ensuite, d'un champ du désir, je ne cherche pas à expliquer l'irruption du vécu dans une pure pensée, et cela sous le triple aspect de la liberté, du désir et de la mort. Ce serait là en effet anéantir la liberté dans le moment du désir et de la mort et confirmer ainsi le caractère imaginaire de l'articulation. Je cherche à fonder la liberté réelle de la personne mortelle dans le champ d'une expérience originelle. S'il n'est pas besoin de modèles dans ce champ du désir, c'est que la réalité qui y est saisie dans sa *nouveauté*, loin d'être un avertissement dans la forme équivoque d'un modèle de comportement, libère l'âme des modèles imaginaires, des projections et des identifications. Le désir n'est pas appétit de ce qui manque, mais acte de retour à soi dans la nouveauté du réel.

Si nous revenons de ce champ aux personnes qu'il enveloppe réellement, la prise de conscience n'est pas alors retour sur soi à partir des modèles-références, mais acte éthique qui ne porte pas de jugement à partir de tels modèles. La *pluralité des normes* ne signale pas alors une norme transcendante à travers les modèles, mais exprime le mouvement réel des normes elles-mêmes. Ce mouvement ne signifie nullement que les normes soient entraînées par un « désir » empirique lui-même anomal, et dont en effet il serait surprenant qu'il pût fonder l'éthique, ni que les exemples de la moralité soient anéantis. Il signifie que les modèles privilégiés, stylisés, logique visible, sont des idoles figurées de la vie. Loin donc que ces idoles soient situées sur le chemin du vrai, comme autant de références prémonitoires, dont il faudrait tirer profit, elles tendent à masquer les traits inimitables d'un monde nouveau, source réelle des grands exemples moraux.

R. P. M. COTTIER : 1) Avec la philosophie analytique, nous avons affaire à une logique fondée sur une épistémologie qui tend à réduire tout savoir au type de savoir représenté par les sciences physico-mathématiques.

Dans cette perspective est élaborée la notion de structure comme système dont les éléments (« faits contingents ») n'ont pas de sens en eux-mêmes mais en vertu de la place qu'ils occupent dans l'ensemble, du rôle qu'ils y jouent.

A ce niveau se posent une série de questions : quelle est la valeur de l'ensemble, son fondement en raison ? L'usage limité que l'on fait ici de la raison s'identifie-t-il, et de quel droit, à la raison tout court ? La philosophie analytique n'appelle-t-elle pas une démarche ultérieure, de type transcendantal, vers son fondement en raison ? Sinon, le système lui-même n'est-il pas frappé de contingence ?

2) Dans la position de M. Leyvraz, je crois voir un hiatus entre raison et désir. Le désir est-il l'autre de la raison ? Est-il irrationnel ? Dans ces perspectives qu'est-ce que la réalité ?

Quel est le sens de l'expression « théâtre de la volonté » ?

Ne pourrait-on pas conclure que le devoir de la volonté est de se retirer de l'ordre de « l'imaginaire », que constitue le monde de la science ? Ou, à l'inverse, l'éthique et le désir ne doivent-ils pas, afin d'avoir prise sur la réalité, intégrer cet ordre de l'imaginaire ?

M. J.-P. LEYVRAZ : 1) Je pense bien que, dans son mouvement même, la pensée analytique *appelle* une démarche de fondation en raison. Mais c'est justement le refus, en général, d'une fondation de *type transcendantal*, c'est-à-dire posant un sujet métaphysique, qui caractérise cette pensée même. Il reste vrai de dire que cet appel, chez Wittgenstein, par exemple, est toujours sensible, mais il est vrai aussi qu'il ne peut s'agir d'opter entre divers types de raison quand c'est la raison qui est en question. C'est pourquoi ma critique tente de découvrir dans cette pensée les marques des limites réelles du mouvement d'idéation, plutôt que de la juger dans son ensemble frappée de contingence par rapport à une nécessité, un *a priori*, que je ne puis découvrir nulle part.

2) Je ne crois pas que le désir est l'autre de la raison : l'acte du désir (distinct de l'appétit) enveloppe le champ d'idéation. L'irrationnel est ici le fantasme de cet acte, c'est-à-dire, non un objet désiré *à tort* ou une illusion, mais un reflet de l'acte du désir, reflet qui n'est pas désiré, mais auquel le moi s'identifie dans l'imaginaire. La réalité est alors l'acte de présence du monde désiré.

Le « théâtre de la volonté », en soi, figure précisément une réflexion pure qui croit devoir refuser ou intégrer l'imaginaire, qui se croit donc aux prises avec une puissance idéale pure. Ma position, dans cet exposé, revient à dire que le dilemme (refus ou intégration) n'aurait de sens que dans un « théâtre clos » de la volonté, où celle-ci pourrait n'être pas, hors de ce théâtre et d'emblée, acte du désir et saisie de la nouveauté du réel.

M. CHARLES GAGNEBIN : Il m'importe de remercier M. Leyvraz qui nous a donné un exposé empreint à la fois de rigueur rationnelle et de beauté poétique. J'admire comme il a su faire valoir *la nécessité de l'éthique* en introduisant conjointement et antithétiquement la mortalité et le désir : cette double référence parvient, semble-t-il, à montrer cette nécessité-là qui est telle qu'elle tient compte de la liberté, et voilà l'obligation morale. Je voudrais poser deux questions à M. Leyvraz. La première s'inscrit dans son effort pour répondre à la philosophie analytique (dont je ne suis pas connaisseur). A entendre M. Leyvraz, cette philosophie rejette *le libre choix* dans le royaume d'une psychologie primitive ou bien dans l'imaginaire. *Libre* aux tenants de cette philosophie de procéder ainsi. Mais ne pourrait-on pas leur répondre que leur effort pour constituer des systèmes formels cohérents implique, quoi qu'ils pensent, l'insertion de la liberté de l'esprit ? Non d'une liberté anarchique au sens de J.-P. Sartre (du moins dans *L'être et le néant*), mais de la liberté comme indétermination active à la recherche des valeurs ? Car loin d'être donnée toute faite, cette cohérence qu'ils élaborent avec tant de soin est à la fois exigée et construite : n'y a-t-il pas là une part de constitution active qui est un acte de liberté ? Voilà ma première question. — La seconde concerne plus directement la position de M. Leyvraz : chercher le fondement de l'éthique apparaît indispensable à la réflexion et j'entre pleinement ici dans les vues de M. Leyvraz, dans la mesure où j'ai pu le comprendre. Mais, au sens fort, le fondement de l'éthique ne doit-il pas être tel qu'il soit aussi une norme de l'action faisant appel à la liberté qu'elle porte à un point de perfection, quand nous faisons l'effort d'y parvenir ?



Si l'on admet cette coïncidence du Fondement et de la Norme, qu'en est-il alors de la mortalité et du désir ? Ni la mort ni le désir ne constituent des normes ; ne sont-ils pas alors des références nécessaires plutôt que les véritables fondements de l'éthique ?

M. J.-P. LEYVRAZ : A votre première question, je répondrai que les positions récentes de la philosophie analytique sont beaucoup plus prudentes que ne l'était le positivisme logique sur la question d'une « indétermination active ». Le positivisme niait simplement l'intériorité et égalait pensée et proposition vérifiable. Il reste cependant que cette prudence actuelle ne veut pas être un retour pur et simple à la notion d'un sujet métaphysique libre. C'est plutôt, me semble-t-il, vers un renouvellement radical des formes de la métaphysique traditionnelle qu'on se dirige.

Quant à votre deuxième question, elle soulève un problème essentiel. Mon propos n'est pas de nier l'effort ni l'efficacité de l'acte libre dans son atteinte de la perfection. Le terme qui m'arrêterait chez vous est celui de coïncidence. La mortalité et le désir comme références anéantissent l'effort, car, à la limite, tous deux, comme représentation et appétit, constituent une réalisation imaginaire de l'action. Si je considère que le cadre de référence nécessaire est constitué par la mortalité et le désir (comme appétit), j'agis dans l'imaginaire ; mon action, achevée, est toujours à recommencer et ma satisfaction est, comme Kierkegaard le montre bien, à la fois un couronnement de l'effort et un désespoir de sa vanité. J'ai agi, j'ai achevé une perfection, et maintenant ? Mes références nécessaires me disent : c'est bien ; recommence.

Or mon but était de montrer que la perfection atteinte par la personne réelle dans l'action morale est fondée dans une expérience, un acte du désir qui n'est pas l'appétit. Alors la perfection dans la personne n'est pas la conscience du résultat de l'effort, et de sa vanité : cette perfection, loin d'être rapportée à un sujet content de soi dans le cadre de ses références, est la vie de l'effort qui a abouti dans l'acte personnel d'autrui, qui ne dépend pas de moi. C'est que la source de mon action n'est ni dans l'autre ni en « moi », ni dans un sujet transcendantal où se trouve une coïncidence de la norme et du fondement, mais dans un acte où la réalité est saisie dans sa nouveauté continue et inépuisable. Si, dans ce champ, il n'y a pas conclusion de l'effort, ce n'est pas parce qu'on renonce à agir, mais parce que le mouvement ne réclame pas que soit fixé un *point* de perfection. C'est en ce sens, me semble-t-il, que Kant entend le caractère pratique de la raison pure : l'acte qui est en cours, dans le momentum de la bonne volonté, n'a pas de point de perfection théorique et la coïncidence est toujours un *focus imaginarius*. Si je parle d'un acte du désir et non de bonne volonté, c'est que je ne suppose pas un sujet transcendantal ni un domaine de la *forme* pure de l'action et que je pense qu'il y a un déchiffrement pratique de l'acte du désir, non dans l'espace et le temps, mais dans les impressions premières et neuves du réel, qui se constituent sans qu'il y ait besoin d'un cadre de référence « mondain ».

M. ROBERT GOIRAN : Il me semble avoir compris que votre schéma éthique se développe selon le processus suivant : la mortalité comme destin imaginé, le désir comme intention ou projet, puis l'acte. Dans cette éthique, l'acte apporte donc un progrès et la finalité est projetée au delà de l'acte du désir sous une forme de telos. Mais si je considère le jeu comme une activité ayant sa propre finalité dans son déroulement même, c'est-à-dire comme un désir qui tient ses promesses même après, désir qui s'est donc *régénéré* dans l'acte

même, il semble qu'il n'y ait pas de progrès et qu'on se trouve devant une activité non dialectisable. Mais n'est-ce pas une illusion ? C'est-à-dire : y a-t-il vraiment une dichotomie de l'éthique, une de jeu ayant sa finalité dans son déroulement même, et une autre de progrès sous-tendu par un telos projeté au delà de l'acte ? Ou bien le schème est-il unique et semblable dans chacun des cas ?

On pourrait ajouter à cette question : « L'hédonisme de l'acte ludique a-t-il sa place dans un projet de survie ? »

M. J.-P. LEYVRAZ : C'est la notion même de progrès ou de processus qui conduit au dilemme que vous posez. La mortalité comme obstacle absolu au niveau de la représentation et de la volonté ne laisse pas subsister une intention, un projet, que suivrait un acte. Si tel était le cas, on devrait en effet se demander si le telos de cette intention est immanent ou transcendant à ce projet. De fait, c'est *l'acte* du désir qui ruine d'emblée toute dialectique totalisante. Cet acte, dans son mouvement, n'est ni l'immanence cyclique d'une régénération de type narcissique, ni la position d'un telos transcendant. En ce sens, s'il n'y a pas de place pour l'acte ludique dans un projet de survie, c'est parce qu'il n'y a pas de projet de survie. L'acte du désir découvre le monde réel comme *nouveau* et *récurrent* (non cyclique) et ne manque donc ni de *telos* transcendant ni de *jeu*. C'est à partir de cet acte qu'une éthique est, non « possible », mais réelle, c'est-à-dire fondée dans un monde où l'illimité n'est ni désiré ni vécu (par exemple dans le jeu), car il n'est que le redoublement fictif de l'acte du désir ou, dans vos termes, un acte imaginaire à la fois dialectisable à l'infini et non dialectisable d'emblée. Un tel acte n'est pas une double postulation du moi ; c'est un moi fictif.

M. JEAN VILLARD : Une des thèses de M. Leyvraz est surprenante : il taxe de scientisme, non seulement le positivisme logique, mais aussi la phénoménologie. Certes, on voit bien ce que ces deux « écoles » ont en commun : elles refusent l'anthropocentrisme, elles dévoilent des structures et des normes idéales dont la validité est transsubjective. Mais les moyens par lesquels elles opèrent ce dévoilement et les conséquences qui en découlent sont différents.

1) Dans le positivisme logique, c'est essentiellement l'analyse qui fait apparaître la nécessité de certaines relations. Dans la phénoménologie, particulièrement celle de Husserl, l'analyse n'est pas absente ; elle intervient notamment, pour le problème qui nous occupe ici, dans les *Prolégomènes à la logique pure*, où il s'agit d'établir les conditions formelles de toute théorie. Toutefois, le propre de la phénoménologie, c'est de fonder toute nécessité et toute validité dans des *essences*. Or ces essences sont saisies par *intuition*, une intuition qui « répond » à la visée des « actes signifiants », mais qui en est distincte et qui ne s'épuise pas en eux.

2) Il en résulte que la phénoménologie en général (celle de Scheler, de Reinach, de Pfänder peut-être davantage que celle de Husserl) est plus ouverte que le positivisme logique ; pour elle, le langage et ses conditions n'enferment pas toute vérité et toute réalité ; l'ineffable peut avoir un sens. Car le langage a une intentionalité : il vise au delà de lui-même et ne conditionne pas *a priori* la structure du visé. Ainsi la phénoménologie est ouverte à l'accidentel pur, à l'individuel, à la « réalité » au sens que M. Leyvraz donne à ce terme.

Enfin, je me demande si M. Leyvraz ne nous a pas exposé une phénoménologie de l'expérience de la réalité. Il a interprété le sens de l'acte du désir, le sens de la limite, du refus, de la rencontre. Sur quelques points, j'ai été



frappé par certaines analogies avec les recherches de Scheler. En effet, la fameuse suspension phénoménologique de la position de réalité ne fait que mieux dévoiler cette position de réalité dans son sens. Or pour Scheler, la réalité ne « se donne » pas aux actes de représentation ou de signification (aux actes intellectuels au sens le plus large du terme), mais précisément aux actes « volitifs », qui sont bien plus des actes de désir que de volonté réfléchie. Dans sa dernière philosophie, Scheler les appelle *Drang* : pulsion, tendance ou désir qui n'est pas le désir de quelqu'un, et qui est totalement étranger au domaine de l'esprit. Y aurait-il, dans cette convergence, qui n'était certes pas voulue, entre les thèses de M. Leyvraz et celles de Scheler, plus que des analogies : un indice de vérité ?

M. J.-P. LEYVRAZ : J'accepterais sans restriction, pour mes recherches, le titre de « phénoménologie de l'expérience de la réalité » et donc je suis d'accord avec M. Villard pour dire que la phénoménologie en général est plus ouverte que le positivisme logique. (Resterait ici à faire une distinction entre positivisme logique et philosophie analytique, quant à l'ouverture.) Cependant, je maintiens ma thèse « surprenante » concernant le scientisme. J'ai cherché à montrer, dans mon exposé, que les phénoménologues n'ont pas vraiment aperçu la portée de la découverte du caractère mythique de l'anthropocentrisme.

1) L'intuition des essences certes ne s'épuise pas dans les « actes signifiants », mais elle se trouve toujours en porte à faux entre deux exigences : l'une, d'*adéquation* totale, l'autre de pleine *évidence*. La notion même de description oscille sans cesse entre un formalisme — où je vois justement le scientisme — et un phénoménalisme qui, à la rigueur, pourrait se passer de formes (influence de W. James ?). Ainsi ce qui, d'une main, est accordé comme accidentel, de l'autre est toujours réintégré à un savoir totalisant. On pense à Hegel et à Fichte.

2) L'intentionnalité, si elle me semble première chez Brentano, qui a vu très précisément le statut de la personne réelle dans une vraie psychologie empirique, me paraît seconde chez Husserl. L'ineffable peut avoir un sens, contrairement en effet à ce qui se passe chez le Wittgenstein du *Tractatus*, mais ce sens est toujours suspendu. Tout se passe comme si Husserl nous donnait une *théorie* de la critique de la raison pure, en mettant à nu ses fondations anthropologiques et en généralisant le kantisme. Or, *quelque chose* de réel est découvert dans cette généralisation qui, de fait, invalide le point de vue « scientifique » qui l'a permise : la phénoménologie est autre chose que ce qu'elle croit être.

Cela me conduit aux dernières remarques de M. Villard. Mes réticences à l'égard de Scheler ne m'empêchent pas de reconnaître le bien-fondé de la comparaison. Je voudrais cependant distinguer ce que j'appelle l'acte du désir, non seulement d'une tendance personnelle, mais aussi d'un *Drang* anonyme, d'une pulsion, et à vrai dire de tout *appetitus* opposé ou complémentaire à la représentation. Je ne cherche pas un « chemin court » de la réduction à une redécouverte de la réalité « dans son sens ». La réalité saisie dans l'acte du désir n'est ni *vécue* ni *à vivre*, car c'est le « vécu » et le « à vivre » qui sont les fantasmes de cet acte. Il n'y a pas de nécessité de type vital dans l'acte du désir.

Pour terminer, je dirai que ce qu'il y a de formalisme dans la phénoménologie l'empêche de voir que l'intuition pure demeure, dans le champ du désir, un fantasme de la divinité du moi. Tenter de le dissiper, c'est tenter de voir clairement ce qui étonnait Husserl lui-même, la nature déconcertante d'une phénoménologie « généralisée ».

M<sup>me</sup> ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND : Merci tout d'abord de nous avoir proposé tant de réflexions stimulantes.

Permettez-moi de vous soumettre quelques questions : qu'entendez-vous par fait ? L'accord est loin d'être établi à ce propos ainsi qu'on peut s'en rendre compte par un simple coup d'œil au Lalande. Si l'on prend la première des définitions qu'il nous propose : « Ce qui est ou ce qui arrive, en tant qu'on le tient pour une donnée réelle de l'expérience, sur laquelle la pensée peut faire fond. »

Seulement la difficulté est de savoir quel genre d'expérience intervient (« expérience » ou « experiment », opposition que l'anglais traduit nettement) et à quel type de science appartient le fait ? La notion de fait est en effet différente, même du point de vue philosophique, selon la complexité de la structuration du fait. Par exemple, en macrophysique, le fait coïncide avec l'observable et la part de construction notionnelle est moindre qu'elle ne l'est en microphysique où l'observable n'est qu'indicateur d'un fait reconstitué hypothético-déductivement ; quant aux sciences sociologiques ou psychologiques, des normes affectives, éthiques, axiologiques interviennent implicitement dans la construction du fait (dans quelle mesure cet ensemble complexe de structurations peut-il être évacué pour avoir un fait psychique ou sociologique totalement objectif ?). Peut-on encore parler de « faits » en général sans situer les niveaux divers d'idéation et de réification auxquels ils se situent ?

Par ailleurs, peut-on réellement éliminer en droit le langage intentionnel de l'acte libre ? Dans la mesure où il est libre, mon acte traduit ma volonté... Si l'on élimine l'intentionnalité, ne transforme-t-on pas l'acte libre en événement sans signification ? Et alors est-ce encore un « acte libre » ?

Par ailleurs, pourriez-vous préciser comment la « mortalité » joue le rôle d'obstacle ? Est-ce en tant que limite physiologique de ma durée ? Et en tant que cette limite est imprévisible et donc intraduisible dans un formalisme ? Ou bien est-ce parce que cette limite temporelle à ma vie m'oblige à réaliser les normes morales que je veux faire passer dans le concret avant cette échéance ? De plus, comment doit-on comprendre votre phrase : « Si la mortalité est un obstacle à une totalisation théorique sur le plan idéal, c'est qu'un champ d'expérience réel fonde l'existence du théâtre opérationnel de l'idéation. » Je n'ai d'expérience de la mortalité que sur autrui et non sur moi-même avant de vivre l'instant crucial de la mort : comment puis-je parler d'un champ d'expérience réel, dans ces conditions ?

Une éthique formulée librement « à partir d'un monde nouveau constitué dans l'acte du désir » serait-elle encore une éthique ? Dans l'expérience morale, je sais bien que les normes ont un côté impératif qui n'est pas fonction de mon désir : d'ailleurs le désir n'est-il pas fonction asservissante plus que libératrice et ne risque-t-il pas de nous faire sacrifier l'obéissance aux normes morales que nous considérons comme bonnes pour réaliser ce que nous désirons ?

Enfin, à plus d'une reprise, vous avez évoqué la nature de la raison ; à ce propos, je me permets de vous signaler l'excellent ouvrage du professeur Robert Blanché : *La science actuelle et le rationalisme*, qui vient de paraître et qui étudie les contrecoups sur la conception de la raison des progrès de la science et dont je relève la conclusion : « *L'intellectus ipse* se situe en deçà des structures ; il exige seulement qu'il y ait structuration, il est le dynamisme organisateur qui se crée à lui-même les moyens de sa fin. N'est-ce pas là, après tout, l'idée profonde de Kant lorsqu'il invoquait, au principe des principes, la « spontanéité de la pensée » et « l'unité synthétique originaire » ? Son erreur a été seulement

de lui ajoindre, comme le seul appareil qui pût satisfaire à cette exigence fondamentale d'unification, un système de formes qu'il empruntait réellement à la science de son temps, tout en se donnant l'illusion de les déduire et de garantir ainsi leur nécessité et leur immutabilité. »

Mais lorsqu'on recherche les fondements d'une éthique, ne retombe-t-on pas nécessairement sur la nécessité d'une métamorale axiologique où les valeurs sont créées par le dialogue entre Dieu et l'homme ?

M. J.-P. LEYVRAZ : 1) Je vous donne entièrement raison lorsque vous dites qu'il faut « situer les niveaux divers d'idéation et de réification » si l'on veut parler de « faits » en général. Mon propos ici porte sur le fondement de ces catégories. Or je crois impossible de distinguer absolument une part de l'observable et une part du construit dans les sciences, et ma critique vise des formes de pensée qui, croyant pouvoir opérer cette distinction absolument, aboutissent à poser un « monde » à la fois observé et construit, mais *par personne*. 2) De même, s'il est vrai qu'on ne peut éliminer en droit le langage intentionnel, mon propos est de saisir sur quel droit on se fonde. Or ma volonté, dans la personne réelle, n'est pas constitutive d'un tel droit absolument, car je ne sais où trouver la norme intérieure qui se *traduirait* dans des actes (et que les stoïciens trouvent dans un accord du Sage avec la nature).

Il résulte de ces deux remarques qu'il n'y a pas de norme pure immanente au théâtre opérationnel de l'idéation. Je vois dans la mortalité ce qui nous montre précisément cela.

Dès lors, la mortalité n'est pas une borne « empirique » de ma durée, car elle serait alors un *fait absolu* et nous ne saurions même saisir alors que nous sommes mortels. A l'opposé, la mortalité comme échéance est alors un *événement pur* que je ne pourrais même situer dans un mouvement. Mais c'est que la mortalité est ici considérée à la fois et confusément comme un « instant crucial » que j'aurais à « vivre » et comme un événement dont je n'ai l'expérience que par autrui. Or la mort n'est *vécue* par personne et n'est *observée* réellement par personne (je ne parle pas ici du concept de « mort clinique »). Elle est, comme limite réelle, indicatrice d'un champ d'expérience qui enveloppe la personne et que j'appelle le champ du désir. Mais je n'entends pas le désir ici comme *appétitus* asservissant dans la personne. Je parle d'un *acte* du désir, c'est-à-dire d'un mouvement qui ne part pas de la représentation d'un bien absent et n'est donc pas vraiment « un dynamisme organisateur qui se crée les moyens de sa fin ». Ce mouvement actuel, loin d'exiger qu'il y ait structuration, fonde dans l'expérience actuelle de la créature comme *acte* le champ libre où la structuration n'est pas tenue à un système de formes fixes.

Je ne sais pas ce qu'est une métamorale et je ne connais pas de « dialogue entre Dieu et l'homme » ni de « principe des principes ». Mais je vois ce qu'il faut entendre par la transcendance de Dieu : que je n'ai pas *besoin* de synthétiser mon expérience pour qu'elle ne soit pas trompeuse. Il y a un Styx et des Destinées de la subjectivité transcendante, et je crois qu'il n'y faut pas plus assujettir Dieu qu'à l'ancien fatum.

M. DENIS ZASLAWSKY : A l'occasion d'une réflexion philosophique originale que j'admire et que je ne me sens pas en mesure de discuter, M. Leyvraz a présenté une critique de la philosophie analytique. Je voudrais essayer de défendre celle-ci en posant deux questions solidaires l'une de l'autre.

La première est d'ordre historique : sous le nom de *raison analytique*, M. Leyvraz a réuni et décrit deux mouvements de pensée qui pourtant ne se confondent pas, et dont le second représente même, à bien des égards, une réaction contre le premier. *La philosophie analytique* est bien l'héritière du *néo-positivisme*, mais une héritière singulièrement ingrate : l'exemple de Wittgenstein, dont les deux « périodes » correspondent à peu près à ces deux orientations de la pensée anglo-saxonne, le montre clairement. Plus généralement, il semble bien que le mouvement analytique proprement dit ait renoncé à tout formalisme, à tout logicisme et à tout scientisme, et qu'il se soit tourné vers des méthodes qui respectent davantage l'originalité du langage courant et de la pensée naturelle par opposition aux langages logico-mathématiques et physico-mathématiques. J'aimerais donc savoir si M. Leyvraz entend se limiter à une discussion du néo-positivisme et de ses prolongements récents, qui sont scientifiques en effet, ou s'il adresse sa critique à l'ensemble des deux mouvements.

Si M. Leyvraz admet cette distinction et maintient que sa critique a une portée aussi générale, j'aurais alors à lui faire l'objection suivante. Il y a, dans la philosophie analytique au sens fort du terme, c'est-à-dire étroit et exclusif de tout positivisme, un secteur qui ne répond pas à l'image qui nous en a été donnée ici. L'analyste, loin de chercher à fonder une morale, comme le faisait justement, quoique négativement, le néo-positiviste, se contente d'examiner, dans une perspective aussi *neutre* que possible, le fonctionnement des concepts propres à ce domaine de la philosophie. Cette attitude n'a rien d'un *refus* de la morale ou de ses fondements : c'est une *abstention*, lucide et motivée par des ambitions précises. Dans ces conditions, il est difficile de reprocher à ce genre d'analyse son incapacité de résoudre le problème que M. Leyvraz lui pose, et qui fait l'objet d'un ordre de réflexion plus dogmatique : ce serait là une *ignoratio elenchi* caractérisée.

M. J.-P. LEYVRAZ : A votre première question, je réponds que ma critique s'adresse à l'ensemble des deux mouvements. L'héritière ingrate du néo-positivisme reste son héritière. Les « périodes » de Wittgenstein s'articulent sur l'exigence fondamentale chez lui d'une mise à l'épreuve de la logique. Le *Tractatus*, loin de clore une période, se termine sur le conseil de considérer le contenu de l'ouvrage comme un pont vers autre chose. « Mes propositions sont éloquentes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles — sur elles — par-dessus elles, il est monté pour en sortir. Il faut qu'il surmonte ces propositions ; alors il acquiert une juste vision du monde » (6.54).

Ici, déjà, se marque le thème des *Investigations* : la communication, la possibilité de l'enseignement. Wittgenstein, dans le mouvement continu de sa pensée, découvre des obstacles, mais son but demeure de clarifier le langage. Dès le *Tractatus*, il pense que le langage courant et naturel *est* logique, sinon nous ne pourrions même commencer à clarifier quoi que ce soit. Or, dans les deux « périodes », Wittgenstein demeure prisonnier de ce que j'ai appelé « scientisme » et défini comme l'exigence d'une structure de totalisation de l'expérience. Les *Investigations* poussent cette exigence à son extrême limite, dans des formes théoriques extrêmement souples et ténues.

A la seconde question, à l'objection, je réponds que je n'ai exigé de personne, dans mon exposé, qu'il résolve le problème moral, et que je ne reproche pas à la pensée analytique de ne pas le résoudre. Je ne crois donc pas qu'il y ait *ignoratio elenchi*. Ma critique porte plutôt sur le fait que la pensée analytique,



même pure et au sens fort, ne *voit* pas qu'en examinant le fonctionnement des concepts moraux dans une attitude de neutralité, elle ne peut même délimiter en vérité, ontologiquement, le domaine d'application de ces concepts : la personne réelle. Je suis en droit de douter de la « lucidité » et des « ambitions précises » de cette pensée et de demander quelle est donc l'idée de l'éthique qui la guide. Il n'y a pas, me semble-t-il, de méthodes *philosophiques* neutres attachées à des secteurs fondamentaux du « savoir » et auxquelles il n'est plus possible de demander de *quoi* elles parlent. Or, c'est justement sur l'objet et le fondement ontologique des méthodes d'analyse linguistique que porte ma critique. Cela me semble une question philosophiquement légitime, à laquelle la défense que vous apportez ne me paraît pas fournir de réponse.

M. FERNAND BRUNNER : La philosophie morale pose les deux questions suivantes : 1) que signifie la proposition « ceci est *bon* », ou « quelqu'un *doit* faire quelque chose » ? 2) Comment justifier ces propositions quand elles sont contestées ? Vous avez répondu à la première question en distinguant le plan théorique et celui du désir. Mais il ne semble pas que vous ayez répondu à la seconde. Comment en effet surmontez-vous le subjectivisme ? Tout désir est-il légitime ? Du reste, la morale ne se situe pas d'ordinaire au niveau du désir, mais à celui de l'approbation ou du refus du désir. Qu'est-ce qui fonde ces décisions ? Il serait intéressant de vous entendre développer votre conception de la nature du désir.

M. J.-P. LEYVRAZ : Il est vrai que la morale ne se situe pas d'ordinaire au niveau du désir. Mais le niveau d'approbation ou de refus du désir est, pris à la rigueur, et comme domaine de choix, établi sur une définition préalable de *qui* a à choisir. Or je pense que c'est une définition subjectiviste de ce *quis* qui justement rend obscur le sens de ce refus et de cette approbation. En effet, le *quis* de l'acceptation et du refus est défini, dans le domaine du choix, à la fois comme foyer de *représentation* de l'objet du désir et comme centre de tendance (appetitus) vers l'objet de ce désir. Il en résulte que l'objet de ce désir est imaginaire, ainsi que le *quis* qui est censé tendre vers lui. C'est que la représentation de l'objet ne peut jamais rejoindre, que dans l'imaginaire, la position d'une tendance *déterminée* vers un objet qui ne peut être, quant à la tendance, qu'une chose existante, et non pas une chose représentée. D'un point de vue intersubjectif, cela signifie que l'objet du désir est à la fois représenté comme absent, ou en possession d'un autre, et désiré (appetitus) par un « moi » absent autre que celui de la représentation, puisque le « moi » de la tendance veut posséder la *chose* réelle. Ce « moi » autre est précisément moi *qu'à* autre, c'est-à-dire *qu'à* celui qui posséderait l'objet actuellement.

Ce chassé-croisé m'indique que les structures de la personne doivent être repensées hors de cette définition. Pour le faire, il faut gagner un champ réel d'expérience en deçà de ce jeu vital et réflexif. J'appelle ce champ le champ du désir, qui n'est pas ici l'appétit ni la tendance. L'*acte* du désir n'a pas ici d'objet représenté et n'a pas non plus à s'altérer pour être possesseur de la chose. La réalité nouvelle de ce champ se donne comme n'ayant jamais été absente (représentée purement) et n'ayant pas non plus d'existence obscure en attente, dans la tendance. Le momentum de la réalité dissipe la coïncidence imaginaire et finale de la représentation et de la tendance. Ce champ du désir n'est donc ni vécu ni pensé par un absent.

Mais cet acte n'est pas un sujet. Au niveau de la personne, la *contestation* des propositions éthiques reprend son sens. Personne en effet ne saurait

contester ces propositions à partir d'un sujet imaginaire de représentation et de volition, d'un être absent, qu'il soit métaphysique ou linguistique. La pluralité des normes ne saurait alors être conflit pur entre sujets. C'est que les personnes réelles ne sont pas des monades, ni du reste des configurations empiriques. La contestation a lieu, à ce niveau, dans une pluralité de valeurs qui ne représentent pas un être absent (valeurs purement fiduciaires) et qui ne sont pas dans l'intention ou la tendance d'un choix intérieur (valeurs en soi, valeur or). Le champ de contestation est un mouvement réel, que je ne veux pas réduire, du reste, à une praxis historique, à une stratégie des choix. Ce mouvement *libère* la contestation du cadre monadique humain, dans une révolution où le *firmamentum* du sujet humain devient inutile. La contestation réelle ne part pas du sujet (esprit et corps, ou langage) car son objet de litige serait alors imaginaire. Cet objet imaginaire, c'est l'objet « naturel » et l'objet « produit », dont le désir est « naturel » ou « artificiel ». Le mouvement réel de la contestation fait sauter à la fois la possession du monde par la puissance productrice du sujet et la privation radicale du monde manifestée par la transcendance d'une nature en soi. Le choix éthique porte alors des fruits réels, car la contestation a lieu d'emblée dans un monde où la puissance du négatif est un sujet imaginaire.

En résumé, le *quis* du choix originel se donne dans le champ du désir comme acte qui n'est pas l'appétit ; celui-ci, et la représentation, doivent être repensés dans un champ de la personne où les normes ne sont pas des règles unifiant à la limite la volonté universelle des sujets, mais des actes constitutifs du monde où existent les personnes. Dans cette pluralité, une contestation purement subjective est imaginaire, et l'est aussi une contestation purement fondée dans les « faits ».

Si donc enfin une personne conteste la norme, la justification de cette norme s'inscrit dans une pluralité des normes, elle-même fondée, non dans une reconnaissance mutuelle, mais dans le champ du désir : c'est cela seul, me semble-t-il, qui permet la *clarté* d'un jugement non absolu, car la personne contestante *existe* alors dans l'acte de contestation en étant fondée dans une expérience (l'acte du désir) irréductible à la fois à la *forme* totale et au *contenu* total, tous deux fictifs, de sa contestation et de la norme qu'elle conteste.