

# Sciences humaines et philosophie

Autor(en): **Dufour-Kowalska, Gabrielle**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **29 (1979)**

Heft 4

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381153>

## **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.

## SCIENCES HUMAINES ET PHILOSOPHIE

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA

Pour le philosophe c'est nécessairement sur un fond d'ignorance que s'ouvre le chemin d'une réflexion sur les sciences humaines, puisqu'il lui est impossible de prétendre embrasser l'ensemble des entreprises scientifiques dans ce domaine. Il apparaît cependant que les frontières de ce domaine débordent le cadre strict réservé au savant. Les sciences humaines pénètrent largement le monde de la culture en général, au moment où les sciences de la nature lui échappent de plus en plus. Anthropologie, psychologie, sociologie, ethnologie, linguistique, science politique et économique sont revendiquées, à des titres et des degrés divers, par le philosophe, le critique des arts et des lettres, le théologien, voire l'écrivain et l'artiste. Elles inspirent toutes sortes de discours qui empruntent parfois simultanément à la science, à la philosophie et à la littérature. L'ethnologue C. Lévi-Strauss est aussi philosophe et poète. Enfin, par l'intermédiaire des différents organes de vulgarisation, qui vont de l'édition populaire aux mass media, les sciences humaines sont devenues des références culturelles privilégiées pour l'homme de la rue. L'information ne fait pas que diffuser les productions du savoir, elle les transforme en objets culturels et leur confère ainsi une portée immédiatement existentielle. Les sciences humaines sont entrées dans les mœurs.

Cette métamorphose des théories scientifiques en mythes, en idéologie, en sagesse, cette pression qu'elles exercent sur la vie des individus, sur leurs motivations, leurs choix — ce phénomène, pour étranger qu'il paraisse au travail scientifique proprement dit, n'est pas indifférent au problème que pose le savoir même mis en œuvre par les sciences humaines. Il soulève en tout cas une première question relative au prestige dont elles jouissent, en vertu du privilège qu'on leur reconnaît: élever la connaissance de l'homme au niveau d'une « science ». Il faut demander en effet: ce privilège n'est-il pas le même que celui depuis toujours reconnu au savoir universel et abstrait comme forme suprême et exclusive de rationalité? N'est-ce point en vertu de sa perfection formelle que ce type de rationalité mérite aussi, comme le pensait déjà Aristote, le titre de sagesse? Mais alors ce n'est pas seulement à des courants scientifiques et positivistes relativement récents qu'il faut imputer l'extraordinaire essor que connaissent aujourd'hui les sciences humaines. Leur invasion dans notre monde culturel, leur tendance à s'assimiler la diversité du logos humain, à supplanter d'autres modes d'approche

et d'expression de la réalité humaine, comme si cette réalité s'expliquait tout entière par le savoir objectif — cette tendance relève d'un type de pensée que la philosophie connaît bien et qui est déjà à l'œuvre dans le premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote. Lorsque celui-ci déclare, par exemple: « En un sens, par cause, nous entendons la substance formelle ou quiddité (*en effet la raison d'être d'une chose se ramène en définitive à la notion (logos) de cette chose*) », il énonce dans une formule claire et radicale ce qui pourrait bien constituer le présupposé d'une « science » de la réalité humaine. Ce présupposé peut se traduire comme suit: l'homme trouve dans la connaissance, non seulement sa forme objective, sa représentation idéale, mais sa raison d'être, l'accomplissement de son être dans la lumière de la raison. Et c'est pourquoi cette lumière apparaît comme un bien suprême, elle est à elle-même, ainsi que le pensait Aristote, sa propre fin et l'homme peut y puiser comme à une source de sagesse.

On déplore parfois le mésintérêt paradoxal des sciences humaines pour l'homme et l'on parle volontiers à cet égard de « sciences inhumaines ». Mais ce mésintérêt n'est-il pas inscrit dans la nature d'une science « désintéressée », n'appartient-il pas à la téléologie d'un savoir dont le philosophe grec disait déjà qu'il « doit être choisi pour lui-même » et « à seule fin de savoir » ?

La finalité du savoir cependant est fonction de son principe. La question fondamentale que pose le développement des sciences humaines est le problème de leur justification sur la base du problème éternel de l'essence de la rationalité.

L'intelligibilité des phénomènes humains se produit-elle dans les formes du savoir, ou bien dans sa relation à un monde objectif, ou encore dans sa référence à un corrélat réel? A quel niveau se produit le devenir rationnel? Au niveau logique de l'exactitude et de la rigueur et de leur légalité formelle? Au niveau objectif de la référence empirique? Au niveau ontologique de la référence à l'être même? Et si tous ces niveaux devaient être mis hors jeu pour découvrir l'intelligibilité première qui les fonde? Ces questions classiques doivent être reposées, elles revêtent aujourd'hui un caractère d'urgence dans la mesure où la science vise maintenant les déterminations les plus propres à l'être humain, les plus irréductibles au savoir objectif. En fait, la question du statut rationnel du savoir mis en œuvre par les sciences humaines enveloppe nécessairement, en raison de la spécificité de son corrélat, la question de ce corrélat lui-même. C'est ce déplacement nécessaire, propre à ces sciences, de la question de la rationalité du savoir à celle de la rationalité de son corrélat, que nous voudrions mettre en évidence, comme constituant le centre d'une réflexion sur la possibilité d'une science des phénomènes humains.

Les sciences humaines constituent peut-être le test privilégié qui permet de vérifier la non-autonomie du savoir, sa dépendance, non seulement à

l'égard d'une sphère de manifestation empirique, mais à l'égard de la sphère ontologique de l'existence et de son logos propre. Il peut sembler banal de rappeler que l'objet du savant est ici un sujet vivant, un objet qui se définit par ses actes, par la production de ses aspects objectifs. Cette vérité élémentaire entraîne cependant une conséquence rarement aperçue: l'instauration d'une science objective de l'homme ne saurait faire l'économie de l'être « en soi » de son objet, puisque cet être en soi est identique à ses propres phénomènes. Dans la mesure où l'homme vit *en lui-même* les divers « phénomènes » — psychologiques, sociaux, linguistiques, politiques, etc. — qui existent pour le savant à titre de positivités objectives, la question de l'intelligibilité de ces phénomènes rencontre nécessairement et en premier lieu — avant la question de la structure du savoir qui les vise — celle de leur structure interne, de leur lien avec la subjectivité vivante et par conséquent la question de l'essence de celle-ci.

Le souci méthodologique qui préside à la mise entre parenthèses du sujet, parfois à son évacuation au profit des seules apparences repérables empiriquement ou aux seuls éléments assimilables à un système, ne peut se justifier ici, dans la mesure où ces « apparences » *sont* — non pas représentent — mais sont l'être qu'elles révèlent, dans la mesure où ces « éléments » constituent des dimensions de l'existence, des modalités de la vie. L'objet des sciences humaines n'est ni un simple fait, un donné brut, ni un noumène transcendant. L'alternative: positivisme ou métaphysique, doit être écartée en ce qui le concerne. Les sciences humaines ne sauraient se développer dans un horizon d'ignorance, sur le fond indéterminé d'une réalité subjective inaccessible, puisque cette dernière constitue irréductiblement leur objet. La question de la rationalité du savoir propre aux sciences humaines ne peut se passer de l'élucidation de ce fond obscur: *elle ne saurait éluder la question de la rationalité de son corrélat lui-même.*

Le problème de l'intelligence des phénomènes humains et leur rationalisation repose sur celui de leur rationalité propre. C'est cette question, toujours pendante, souvent implicite, qui explique la démarche incertaine et mal assurée du savant, le condamne à une perpétuelle remise en cause de ses méthodes et de ses résultats. C'est la présence dissimulée de cette question essentielle, l'exigence irrépressible d'une réponse, qui explique aussi et inversement la tendance aux théories globales, aux systèmes, la tentation peut-être incontournable qui guette les sciences de l'homme de « faire de la philosophie ». Chassez la philosophie de ce domaine humain, sous des masques divers, elle revient au galop.

La fondation d'une science empirique de l'homme n'échappe pas à la question proprement philosophique de l'essence de la vie humaine. Mais il se trouve que cette question met en cause aussi la philosophie, parce qu'elle vise le logos de l'être, indépendamment de toute projection idéale, indépendamment du logos des philosophes et des savants. Ainsi les sciences

humaines apparaissent-elles solidaires de la philosophie, elles impliquent en tout cas une référence nécessaire à des problèmes philosophiques, comme le philosophe est lui-même contraint à une référence plus radicale: celle de l'essence de la vie humaine en sa préexistence souveraine à l'égard de toute problématique.

La réalité humaine, cependant, a-t-elle une densité d'être et de sens en elle-même, mérite-t-elle un statut ontologique, indépendamment de tout savoir, philosophique ou autre? Telle est la question que nous voudrions placer au centre de notre réflexion. Ainsi formulée, elle met en cause les sciences humaines à la fois comme savoir et pouvoir, dans leurs conditions épistémologiques comme dans leurs effets socio-culturels.

On peut comprendre en effet que les questions d'ordre méthodologique prendront une direction différente selon que le sujet humain est conçu comme une réalité intelligible en elle-même, antérieurement à toute appréhension objective, ou au contraire comme un flux désordonné de vécus où il serait vain de chercher un ordre et une cohérence quelconque. Il en est de même en ce qui concerne le statut et la fonction des sciences humaines en tant qu'elles constituent une des formes de la conscience que l'homme prend de lui-même. Cette fonction apparaîtra, non plus absolue, mais relative, toujours référée à l'intelligibilité interne de la subjectivité humaine et de ses vécus, si cette intelligibilité est reconnue. En fait l'irrationalité ou du moins l'infra-rationalité de la vie humaine, présumée par la croyance dans le devenir rationnel de toute réalité qui est soumise au savoir objectif, — cette irrationalité demeure le plus souvent à l'état de simple postulat, sinon de pur préjugé. Il apparaîtrait d'ailleurs bien problématique de l'établir. Ce qui en revanche peut être établi et se donne comme une vérité évidente, c'est la rationalité immanente d'une réalité qui se définit par sa capacité de dire «je» et sa mise en œuvre incessante, qui manifeste dans le moindre de ses actes la *forme* d'une compréhension immédiate de soi et qui, par conséquent, ne se propose jamais à l'observation et à l'analyse comme un simple contenu. Qu'est-ce que l'homme en effet sinon cette expérience constante de toutes choses qui s'éprouve sans cesse elle-même, qui *sait*, d'un savoir parfait parce qu'il est immédiat et intérieur, ce qu'elle éprouve. Si l'on admet cela, on doit reconnaître du même coup que l'homme est en possession d'une *science* originelle de lui-même supérieure à la représentation objective, science qui est la subjectivité elle-même et sa vie intérieure, science identique à l'essence de l'être humain<sup>1</sup>. Seul ce savoir concret permet à la science abstraite, à ses interprétations, ses hypothèses et ses thé-

<sup>1</sup> Pour l'élaboration rigoureuse du concept de la réalité humaine et de sa rationalité immanente, nous renvoyons le lecteur à la philosophie de M. Henry, qui nous semble constituer aujourd'hui une base particulièrement solide pour toute réflexion sur les problèmes que pose une science des phénomènes humains.



ories, d'échapper à l'arbitraire et à la gratuité en lui fournissant un principe absolu d'objectivité. Un tel principe n'a rien de « métaphysique », une simple analyse phénoménologique le met au jour et le propose à la science de l'homme comme son objet spécifique. Est-il vraiment contraire aux exigences d'une science positive de considérer les phénomènes humains, non point comme des apparences (par définition trompeuses) d'une réalité obscure (par définition), mais comme l'expression d'une légalité interne, comme reposant sur une structure vitale antérieure aux structures idéales du savoir qui les vise? On ne peut s'empêcher d'imaginer le renversement de perspective qui se produirait à tous les niveaux — au niveau théorique des recherches d'ordre méthodologique, épistémologique, doctrinal, comme aux divers niveaux pratiques d'application et enfin sur le plan d'une déontologie des sciences — si l'élaboration des procédures, des méthodes, des hypothèses et finalement le comportement de celui qui les élabore — bref si le regard du savant dans ses différentes visées était chaque fois soumis à cet autre regard, à cette présence transparente de l'être humain en ses apparences, comme enveloppant *en lui* la source de leur compréhension. L'objectivité authentique est à ce prix, au prix de l'effacement de la science devant une lumière qui ne lui appartient pas, qui procède de son corrélat lui-même.

Si les sciences de l'homme ne peuvent pas — bien plus ne doivent pas — prétendre à l'exactitude parfaite, c'est qu'il leur est interdit, en raison de la spécificité de leur objet, essentiellement de son intelligibilité interne, d'édifier le système a priori de leur savoir, sous peine de tomber dans le formalisme et l'insignifiance. L'homme n'est ni un contenu privé de forme, ni une forme vide sans substance, il est une raison substantielle, une forme concrète. A l'égard de cette forme concrète, toute forme abstraite, toute idée, toute représentation demeure en soi contingente et ne peut revendiquer aucune validité par elle-même. En fait aucun de nos concepts n'est pure création de l'esprit. Un Maine de Biran a pu montrer comment les catégories de l'entendement, loin d'être le produit de la pensée et par suite l'objet d'une déduction possible à partir de la pensée, s'enracinent dans l'expérience effective du sujet concret; comment la catégorie de causalité, par exemple, trouve l'origine de son contenu déterminé dans l'action, de sorte qu'elle « existe », si l'on peut dire, en premier lieu dans cette modalité concrète de la vie subjective avant de se représenter sous une forme abstraite dans la pensée.

Dans la même perspective qui fut celle de Maine de Biran, mais sur un plan qui intéresse plus directement les sciences humaines, une récente interprétation de Marx<sup>2</sup> a mis au jour dans les concepts fondamentaux de la pensée marxienne (concept de travail, de division du travail, de classe

<sup>2</sup> Cf. M. Henry, *Marx*, 2 vol., Paris 1976.

sociale, catégorie de la valeur, etc.) leur référence constante à la praxis humaine, c'est-à-dire à l'homme lui-même, à sa vie, à l'expérience de ses besoins et de son action, comme à la source de leur intelligibilité, principe unique de leur validité. C'est avec le marxisme postérieur à Marx, avec la substitution de la « science marxiste » à la philosophie marxienne, que la théorie économique a été elle-même substituée à l'homme et à sa praxis concrète comme source d'intelligibilité de la réalité historique et sociale, subordonnant ainsi l'individu, dans un renversement caractéristique, à la forme abstraite d'un schéma universel. Les marxistes de l'école structuraliste apparaissent à cet égard comme les fidèles héritiers de la tradition et, par exemple, L. Althusser qui n'hésite pas à proposer une définition comme celle-ci : « le réel c'est sa structure connue, ou à connaître »<sup>3</sup>. Formule symptomatique et qui n'est qu'un avatar moderne d'une métaphysique séculaire, une forme à peine modernisée de l'indéracinable identification de l'être à la pensée.

L'extension d'une théorie particulière (par exemple socio-économique) à d'autres régions du savoir, à titre de théorie universelle, n'est pas un privilège du marxisme. On sait combien la psychanalyse d'origine freudienne a joué ce rôle de principe général d'explication, on l'a vue à l'œuvre dans les domaines les plus divers, de l'histoire à la sociologie, de l'ethnologie à la littérature.

Lorsque B. Bettelheim dans un livre bien connu<sup>4</sup>, pour ne citer que cet exemple limité mais significatif, traduit les Contes de Grimm dans les termes de la psychologie freudienne, ce qu'il opère, en dépit de nombreuses protestations de fidélité à l'inspiration poétique de l'illustre conteur, et malgré des vues pertinentes sur la fonction pédagogique de l'imagination, c'est cependant la dissolution de celle-ci, on pourrait dire sa dénaturation au profit d'une essence étrangère d'ordre spéculatif, à savoir, une certaine représentation globale de l'âme humaine. Ainsi, au processus singulier qui définit l'activité imaginaire et sa légalité créatrice on substitue le mécanisme de la psyché freudienne et son fonctionnement conforme au schéma

<sup>3</sup> La proposition intégrale, non moins caractéristique de la confusion de pensée dans laquelle se débat le « matérialisme » de L. Althusser, se lit comme suit : « Pour nous le « réel » n'est pas un *mot d'ordre* théorique : le réel est l'objet réel, existant indépendamment de sa connaissance — mais qui ne peut être défini que par sa connaissance. Sous ce second rapport, théorique, le réel fait un avec les moyens de sa connaissance, le réel c'est sa structure connue, ou à connaître, c'est l'objet même de la théorie marxiste, cet objet balisé par les grandes découvertes théoriques de Marx et de Lénine, ce champ théorique immense et vivant, en constant développement, où désormais les événements de l'histoire humaine peuvent être maîtrisés par la pratique, parce qu'ils sont soumis à leur prise conceptuelle, à leur connaissance. » (*Pour Marx*, Paris 1965, p. 257-258, souligné par l'auteur).

<sup>4</sup> B. Bettelheim, *La psychanalyse des contes de fées*, Paris 1976.

rationnel élaboré par le Docteur de Vienne. Le sentiment de malaise (et parfois de ridicule) que l'on éprouve à la lecture de cette interprétation procède, non pas précisément de la transposition d'un langage poétique dans un discours abstrait (toute herméneutique est une traduction dans l'abstrait), ni même du caractère particulièrement monotone de cette transposition, mais de la transformation brutale des images et de leur contenu imaginaire en des contenus proprement conceptuels: ce qui nous est révélé en effet par l'interprète dans les aventures du Petit Chaperon Rouge ou de Cendrillon, le sens caché de ces vivantes allégories, n'a plus qu'un rapport lointain avec le fond de rêverie qu'elles véhiculent, expression inépuisable des multiples possibilités de l'existence, métaphore de la vie, mais un rapport évident à une certaine théorie générale de la conscience et finalement s'identifie à celle-ci. Freud a pris la place de Grimm.

En vérité, si la psychologie freudienne peut être si aisément appliquée à n'importe quelle modalité de la vie, c'est qu'on l'a rendue d'abord indifférente à toutes, l'érigeant en principe autonome d'explication, indépendante de tout donné et n'offrant plus comme tel aucune garantie d'objectivité. Une interprétation comme celle de Bettelheim apparaît ainsi à chaque page contestable, parce qu'elle est sans cesse contingente.

Cependant, que le moule théorique, le schéma, le modèle construit par le savant soit emprunté à la psychologie ou à l'économie ou encore à la linguistique et à d'autres sciences particulières, dans tous les cas c'est à la rationalité constitutive de ce modèle, de ce schéma, qu'on demande de déterminer les phénomènes humains, qu'on attribue la source de leur intelligibilité. Mais si une structure abstraite peut constituer un principe d'ordre et de cohérence formel pour le savoir objectif, elle ne saurait pour autant constituer le principe de l'intelligibilité de l'objet même du savoir ni sa raison propre.

Nous citerons ici un texte qui nous semble exemplaire du type de démarche que nous contestons:

Dans *Tristes Tropiques*, C. Lévi-Strauss écrit: «A la suite de Rousseau, et sous une forme qui me paraît décisive, Marx a enseigné que la science sociale ne se bâtit pas plus sur le plan des événements que la physique à partir des données de la sensibilité: *le but est de construire un modèle*, d'étudier ses propriétés et les différentes manières dont il réagit au laboratoire, pour appliquer ensuite ces observations à l'interprétation de ce qui se passe empiriquement et qui peut être fort éloigné des prévisions. A un niveau différent de la réalité, le marxisme me semblait procéder de la même façon que la géologie et la psychanalyse entendue au sens que lui avait donné son fondateur: tous trois démontrent que *comprendre consiste à réduire un type de réalité à un autre*; que la réalité vraie n'est jamais la plus manifeste; et que la nature du vrai transparait déjà dans le soin qu'il met à se dérober. Dans tous les cas, le même problème se pose, qui est celui du rapport entre



le sensible et le rationnel et le but cherché est le même: une sorte de *super-rationalisme* visant à *intégrer le premier au second* sans rien sacrifier de ses propriétés.»<sup>5</sup>

Eh bien non! le but n'est pas de construire un modèle, parce que le modèle construit n'est jamais qu'un moyen de connaissance, subordonné à ce principe et à cette fin primordiale qu'est le donné, modèle original et originel. Le modèle originel du savoir abstrait, le donné, c'est la vie et son savoir concret. Et c'est pourquoi, le but n'est pas davantage d'intégrer le sensible au rationnel, car ce ne sont pas là les termes du rapport constitutif du savoir en sciences humaines. L'homme n'est pas un donné sensible, un pur objet empirique; il se propose à la science comme un autre savoir, avec son logos propre, et c'est là le problème fondamental de la science de l'homme. Mais nul n'a le droit d'affirmer a priori la primauté du savoir abstrait sur l'expérience vivante, la primauté du logos des savants sur le logos de la vie.

En fait le présupposé fondamental que dissimule ce «super-rationalisme» ou toute autre forme de positivisme rationaliste, n'est rien d'autre que l'irrationalité de la vie. Un présupposé qui va du simple préjugé à la reconnaissance explicite comme une conquête de la science. Ainsi peut-on lire sous la plume d'un E. Fromm: «le résultat le plus fécond et le plus radical de la théorie freudienne était d'avoir fondé une «science de l'irrationnel», à savoir la science de l'inconscient.»<sup>6</sup>

Mais ce n'est point au sein de la conscience et de ses représentations que s'accomplit le devenir rationnel de la vie. En fait il n'y a pas de *devenir* rationnel du tout, car la vie sait à chaque instant ce qu'elle vit; il n'y a que des *devenir objectif* qui ne sont rien d'autre que les divers processus de la conscience, images, notions, concepts, par lesquels la vie s'efforce de se représenter elle-même.

Bien des problèmes, notamment l'opposition classique du particulier et du général, du nécessaire et du contingent, qui alimente d'inépuisables discussions sur la possibilité et les limites d'une connaissance objective de l'homme, bien des problèmes seraient au moins clarifiés si l'on cessait d'attribuer à l'objectivité un pouvoir d'intelligibilité suprême, si l'on recon-

<sup>5</sup> Paris 1955, p. 50, souligné par nous, sauf: super-rationalisme.

<sup>6</sup> *La crise de la psychanalyse*, Paris 1971, p. 12. Dans ce petit ouvrage, l'auteur fait une critique analogue à la nôtre lorsqu'il proteste contre l'usage purement théorique que certains (par exemple H. Marcuse) ont pu faire de la psychanalyse, science rigoureusement empirique. Nous ajouterons cependant que si tout savoir empirique doit revêtir une forme théorique rigoureuse pour mériter son titre scientifique, il est impossible, lorsqu'il s'agit d'une science de l'homme, qu'il n'implique un certain concept de la nature humaine. E. Fromm sait bien que Freud a été guidé dans ses découvertes tout autant, sinon plus, par sa philosophie que par son expérience clinique.

naissait que le monde éternel et nécessaire des idées n'est en effet qu'un monde *idéal*. La science ne saurait être pour le sujet humain un haut lieu de réalisation dans une rationalité supérieure, elle n'est pas non plus, en sa prétendue transcendance indifférente au vécu, une source d'aliénation, parce qu'elle n'est jamais qu'une représentation, la reproduction, selon les formes et les lois de l'idéalité, de l'irréductible réalité de la vie. Et l'on comprend du même coup pourquoi toute connaissance des phénomènes humains est limitée, ses résultats fragmentaires, ses hypothèses provisoires, parce qu'elle n'est qu'un reflet, dans le cadre fini d'un miroir, de la réalité infinie de la vie et de son pouvoir sans limites d'être et d'éprouver ce qu'elle vit.

A travers ses modalités les plus obscures, les plus dissimulées et trompeuses, la vérité de l'expérience humaine telle qu'elle se révèle à elle-même dans la transparence de son vécu, précède, d'une antériorité ontologique, celle du savoir qui l'interprète. Que cette vérité ne soit pas un vain mot, que la vie humaine enveloppe son propre logos, c'est la seule chose capable d'apporter aux diverses sciences de l'homme, comme à la culture en général, non seulement un principe d'intelligence, mais une raison d'être, un sens.

A ce propos, les sciences et, plus largement, les différentes formes de connaissance et d'expression de la réalité humaine, dont l'ensemble constitue la «culture», ne sauraient prétendre s'ouvrir aux individus et devenir le bien de tous, si elles ne parlent, fût-ce dans un langage difficile, de ces individus, de ce qu'ils sont déjà en eux-mêmes et se découvre à eux dans le plus humble de leurs actes, avant de prendre une forme consciente et savante. La culture sans doute doit former les esprits, elle ne saurait être plus cependant que le miroir de l'être. Comment pourrait-elle pénétrer en nous et devenir une part de notre substance, comment pourrait-elle cesser de constituer cette superstructure artificielle qu'elle demeure trop souvent chez les «clercs», si ses formes et ses contenus demeurent étrangers à notre vie?

L'intuition de la vie humaine comme origine du savoir, l'intuition de sa présence et de sa présence irréductible face à ce dernier, inspire aujourd'hui, plus ou moins obscurément, certaines recherches. La croyance inverse dans le pouvoir absolu des méthodes et des systèmes en inspire d'autres. Entre la vie humaine et ses images dans le savoir, entre ces deux fondements sans statut défini, s'inscrivent à présent, semble-t-il, les diverses entreprises en sciences humaines. Peut-être est-ce dans l'effort pour surmonter cette alternative, ce flottement, cette dialectique sans fin des idées et de l'existence, des mots et des choses, que réside la tâche des chercheurs, philosophes ou savants.

