

M.-D. PHILIPPE (11 cours)
B. MORFIN (1 cours)

**ANALYSE
PHILOSOPHIQUE DE
LA CONNAISSANCE
HUMAINE : SON
UNITÉ, SA DIVERSITÉ**

UNIVERSITE LIBRE DES SCIENCES DE L'HOMME
CENTRE D'ÉTUDES PHILOSOPHIQUES
169 rue du Faubourg Saint-Antoine - 75011 PARIS
Tél. : 01.43.42.42.38 - Fax : 01.43.42.41.48

AVERTISSEMENT

Ce texte est la simple transcription d'un cycle de cours donné à l'ULSH durant l'année universitaire 1985/86. Le père Philippe qui en est le principal auteur - Bruno Morfin est l'auteur du chapitre 9 - n'a pas revu ce texte qui ne saurait donc présenter l'état définitif de sa pensée sur un tel sujet. Cependant les étudiants du CEPHI et de l'ULSH devraient pouvoir tirer un grand profit de ce document dont le mérite est d'être très accessible et synthétique.

SOMMAIRE

1. Diversité et étendue de la connaissance humaine p. 7
2. La connaissance dite intellectuelle : son caractère propre et ses modalités p. 13
3. La genèse de la connaissance intellectuelle : la dimension du devenir dans l'intelligence..... p. 19
4. Analyse de l'appéhension et du jugement p. 25
5. Les diverses manières de raisonner p. 29
6. Les rapports entre la logique et la connaissance p. 35
7. Connaissance poétique et symbolique p. 41
8. La science et la philosophie : approche génétique p. 45
9. La science et la philosophie : approche structurelle p. 49
10. Le caractère propre de la pensée philosophique p. 57
11. Les diverses parties de la philosophie p. 63
12. La sagesse, fin de la recherche philosophique p. 67

1. DIVERSITÉ ET ÉTENDUE DE LA CONNAISSANCE HUMAINE

Nous abordons, cette année, un sujet qui concerne la philosophie critique. N'oublions pas que la visée propre de la philosophie est de considérer l'homme dans toutes ses dimensions. En effet, si nous regardons la manière dont se développe une philosophie réaliste, on peut constater que celle-ci aboutit à une anthropologie qui comporte sept dimensions. Je me permets de les énumérer, car cela est essentiel pour la compréhension de notre sujet:

1. la première modalité du développement de l'homme, c'est la transformation de l'univers (c'est le point de vue de l'*homo faber*);
2. l'homme est aussi capable d'aimer une autre personne (c'est l'*homo amicus*);
3. l'homme est capable de coopérer avec d'autres personnes (c'est l'*homo politicus*);
4. par ailleurs, l'homme est une partie de l'univers physique;
5. il est, de par son corps, un individu d'une espèce vivante;
6. au-delà du monde biologique, l'homme est une personne douée d'un esprit;
7. enfin, la dernière dimension, c'est celle de l'«homme religieux». Cette ultime dimension est appréhendée dans une vision de sagesse.

Pour le théologien chrétien, ces sept dimensions constituent comme autant de pierres d'attente des sept modalités de l'action de l'Esprit Saint en l'homme. Il est normal que la nature humaine soit une grande attente de l'emprise divine sur ce qu'elle est. Il s'agit du passage de l'*image* à la *filiation adoptive*. Certes, c'est le théologien qui peut dire cela à la lumière de la foi. Mais c'est toujours intéressant, lorsque l'on est croyant et philosophe, de constater qu'il y a comme des harmonies entre ce que découvre la philosophie et ce que nous révèle la foi. C'est toujours impressionnant de relever ces sept grandes dimensions de l'homme, sans lesquelles il n'y a pas de véritable anthropologie.

Originalité de l'attitude réflexive

Cherchez s'il y en a d'autres, mais je ne crois pas. Et pourtant on peut y ajouter une huitième dimension: l'*attitude réflexive*. On a «conscience» d'être capable de travailler, on a «conscience» d'avoir agi de façon responsable etc. Cette conscience aboutit au lieu même de la conscience, à savoir la pensée. La conscience est quelque chose de tellement omniprésent dans notre vie que l'on peut très bien ne voir qu'elle. Certains philosophes centreront toute leur recherche autour de la conscience, sans envisager vraiment les autres dimensions. Ils définiront l'homme par la *conscience*. Descartes sera

La connaissance humaine

l'un des premiers à adopter ce point de vue. Certes, il affirme la «pensée» dans le «cogito», et la pensée est plus que la conscience, mais Descartes n'envisage celle-ci que dans sa réflexivité. Descartes inaugure aussi toute une tradition philosophique qui accentuera cette prédominance de la conscience. De la même manière, pour Husserl, philosophe de la première partie de notre siècle, l'homme se définit par la conscience. Ce qui est important, c'est d'abord d'avoir conscience. Il y a quelque chose de juste dans ce point de vue. En effet, si je n'ai plus conscience de penser, c'est que je ne pense plus vraiment, de même pour l'activité amicale. La conscience, pour prendre une image, c'est comme le sel qui donne aux aliments leur saveur. Mais la conscience réduite à elle-même, qu'est-ce que c'est ? J'ai conscience de penser, d'aimer, d'être engagé au plan politique. La conscience suppose et accompagne toujours une activité qui en elle-même est antérieure à la conscience. Ne l'envisager que pour elle-même, en l'isolant de ce qui l'a fait être, est donc une position absurde. La conscience livrée à elle-même n'a plus de contenu. Or de fait la conscience, lorsqu'elle existe, implique toujours un contenu. La conscience en elle-même, dans son être propre, n'est qu'une relation. Or une relation ne peut exister que grâce à un *fondement*. Cette relation se déploie à l'intérieur de ce rapport que je peux entretenir avec moi-même à travers les activités dont je suis à l'origine. Le fondement donc de cette relation, c'est la connaissance c'est-à-dire tout le monde intentionnel qui vit en nous grâce à l'activité de notre esprit et de notre sensibilité. Ce monde intentionnel ne naît en nous que grâce à la confrontation permanente entre notre esprit et la réalité extérieure, grâce à l'expérience.

Pour comprendre cela, vous pouvez vous poser cette question toute simple : y a-t-il une différence entre «penser» et «exister» ? Tous les matins vous pouvez aussi vous demander s'il y a une différence entre le fait de dormir, et celui d'être éveillé ? Passer du domaine du rêve, de l'intentionnalité imaginative, à celui de l'activité éveillée qui nous met face à la réalité, est une expérience quotidienne mais à la fois très riche. Quand vous faites un cauchemar et que vous vous réveillez, vous êtes soudainement délivrés d'une oppression insoutenable. Vous vous dites : «cela n'était qu'un mauvais rêve». Vous faites donc spontanément la discrimination entre l'*intentionnel* et le *réel*.

La philosophie, parce qu'elle est une activité éminente de l'esprit, regarde la réalité. Penser est une activité qui est d'abord ouverte sur la réalité «extra-mentale». Cette activité, par laquelle l'homme se trouve en relation avec ce qui est autre que lui, fait naître ce que l'on appelle la «réflexivité», c'est-à-dire la capacité que l'intelligence a, au moment même où elle saisit l'autre, de se saisir elle-même dans son propre acte. Autrement dit, l'intelligence a la capacité de réfléchir sur sa propre démarche. On a conscience que l'on pense, que l'on choisit, que l'on s'engage : dans toute activité humaine la connaissance et l'intelligence sont présentes. C'est ce qui explique que la conscience est présente à toutes nos activités, quels que soient leurs buts. C'est en ce sens que l'on peut dire que le lieu propre de la conscience, c'est la connaissance. L'amour comme tel dépasse la connaissance, il suppose autre chose. C'est pourquoi nous ne sommes pas totalement conscients quand nous aimons. L'amour a quelque chose d'«extatique» : il nous fait sortir hors de nous-mêmes. La conscience n'a pas sur lui une prise totale, une lucidité absolue. Celui qui veut aimer en mesurant l'amour à la conscience de son amour tuera progressivement l'amour. Tandis que dans la connaissance, la conscience s'y retrouve. La conscience est co-extensive à la connaissance. Quand la conscience disparaît, c'est que je ne pense plus.

La conscience naît dans une «réflexion», dans un «retour sur soi-même». Mais ce retour s'opère sur ce que la connaissance fait naître, ce domaine très particulier de l'intentionnalité. Ce domaine peut faire donc l'objet lui-même d'une analyse philosophique. Et c'est ainsi que peut se déployer cette discipline très particulière de la philosophie : la Critique.

Quand j'utilise le mot «critique» ici, ce n'est pas dans une acception négative. Au contraire il faut le prendre dans son acception étymologique : «krinein» en grec veut dire «juger», «discerner». Ici «critique» désigne cette capacité d'auto-lucidité de l'intelligence dans son acte propre, cette capacité de revenir sur elle-même lorsqu'elle opère est un acte réflexe, immédiat.

Cette capacité de s'auto-juger dans son acte propre est un facteur positif, c'est la possibilité pour l'intelligence d'être plus elle-même, de rectifier en permanence sa course.

Diversité et étendue de la connaissance humaine

Si cette activité spontanée qu'est la conscience, et qui naît de l'acte même de l'intelligence, n'existait pas, il n'y aurait pas de critique. Reconnaître cela est très important, parce que nous pouvons dès lors assumer une bonne part de ce que les «philosophies réflexives» ont pu développer. Je pense tout particulièrement au courant phénoménologique qui a fait de la réflexivité de l'intelligence son objet exclusif de considération.

Approches de l'intentionnalité

Puisque de fait c'est l'*intentionnalité* qui sera notre thème de réflexion cette année, je vais donc essayer maintenant d'en donner une première définition. L'intentionnalité a été découverte en premier lieu par Aristote. Platon ne l'a pas vraiment considérée. Par la suite, ce sont les théologiens du Moyen Age (particulièrement saint Thomas d'Aquin) qui l'ont mise en pleine lumière. Elle a disparu, d'une certaine manière, dans la pensée philosophique, et ce même dans l'idéalisme philosophique. Ce n'est qu'au XIXe siècle qu'un certain Brentano, dominicain pendant une période de sa vie, réactualisera le concept d'«intentionnalité».

Il est essentiel de comprendre, dès maintenant, ce que nous mettons derrière ce mot, sinon le sens de notre enquête cette année nous échappera. Je découvre l'intentionnalité lorsque je me mets à réfléchir sur le contenu de mes connaissances, qu'elles soient proprement cognitives, affectives ou artistiques. Celles-ci naissent et se développent en moi. Dès qu'il y a connaissance, il y a «intentionnalité». Vous voyez que le propre de la conscience, et de la philosophie critique qui cherche à développer l'activité spontanée de la conscience, c'est d'opérer un discernement le plus précis possible entre ce qu'est la réalité en elle-même et le «vécu intentionnel» de mon intelligence.

Prenons l'exemple d'un jeune homme qui pour la première fois parle de sa fiancée à sa mère. Celle-ci lui fait remarquer tel ou tel défaut. Mais lui réagit en disant: «mais je l'aime tellement que je parviendrai à la changer!» On est persuadé, quand on aime quelqu'un, que l'on est capable de le changer. Il y a quelque chose de vrai dans cette conviction: l'amour peut, par mode de conséquence, susciter des changements chez l'autre. Mais en lui-même l'amour est intentionnel, et l'intentionnel ne transforme pas le réel. Indirectement, en faisant naître un certain climat, cela favorisera des changements chez autrui. Cela peut arriver. Mais cela reste toujours indirect. Il est très important de bien situer ces choses, car la philosophie moderne, largement imprégnée par la phénoménologie, a occulté ces distinctions.

Reprenons cela: l'intentionnalité n'est pas le réel. L'intentionnalité exprime la distance qui existe entre le vécu de la connaissance intellectuelle et sensible ou le domaine de mon affectivité — qui implique toujours une certaine connaissance — et la réalité. Il y a une différence irréductible entre les deux.

Ces deux ordres, bien sûr, ne sont pas sans lien : mon intelligence est finalisée dans son acte par la réalité. Il y a donc une antériorité fondamentale du réel par rapport à l'intentionnel. Mais malgré ce lien de subordination, l'intentionnel n'est pas le réel, et il a une certaine autonomie par rapport à celui-ci. Pour exprimer à la fois la similitude et la différence, je parle alors d'*intentionnalité*.

Toujours pour mieux saisir ce qu'est l'intentionnalité, je peux essayer de voir comment l'intentionnalité est capable de s'étendre à des domaines très divers. Si je prends le domaine du vivant et si je regarde le caractère génétique du vivant, je peux essayer d'identifier la relation qui existe entre la semence et le vivant qui a atteint son développement maximum. On dira que la semence contient virtuellement le vivant. Le virtuel implique l'intentionnel. En faisant un tel rapprochement, j'essaie d'exprimer la différence qui existe entre l'*être* et le *vivant*. Si vous prenez le gland, c'est un être minuscule; en revanche, si vous regardez le chêne, celui-ci a un être tout autre ! Au niveau de la vie, ils ont pourtant quelque chose de commun. La vie implique toujours une certaine immanence. Et cette immanence, je peux l'exprimer par l'intentionnalité. Pour caractériser la différence entre l'être et le vivant, j'utiliserai donc les mots de virtuel et d'intentionnel.

Je vais prendre maintenant un autre exemple, tout à fait différent. Lorsque vous dites: «j'ai une intention dans ma vie», vous vous situez ici dans le domaine du volontaire. Vous voulez dire que, par votre volonté, vous avez la possibilité de dépasser

La connaissance humaine

la réalité qui se donne présentement à vous. Par votre volonté, vous pouvez anticiper sur ce que sera la réalité (un aspect de la réalité bien sûr). Cela veut dire que par l'intelligence et la volonté, l'homme est capable de dépasser le morcellement du devenir et de la succession qui lui est inhérente. A ce moment vous dépassez le temps, non pas réellement, mais intentionnellement. Dans le domaine artistique (lorsqu'il s'agit de réaliser quelque chose) on parle plutôt de *projet*, alors que dans le domaine moral on parle plutôt d'*intention*. Aujourd'hui, on confond souvent les deux et on substitue souvent le projet à l'intention. C'est très symptomatique; c'est une façon d'évacuer la spécificité du moral.

Autre exemple: si vous regardez un objet, une rose par exemple, celle-ci n'est en rien changée par votre regard. En revanche, il y a quelque chose qui s'est modifié en vous, non pas physiquement, mais intentionnellement. Vous avez acquis une certaine connaissance. Tout le domaine du psychisme est concerné par l'intentionnalité.

L'intentionnalité est présente au niveau de la vie biologique, au niveau des sensations, au niveau des passions affectives, de l'imaginaire, de la volonté, de l'intelligence, au niveau artistique. Vous comprenez pourquoi cela vaut la peine d'y réfléchir. Nous portons en nous toute cette vie intentionnelle. Il vaut mieux être lucide sur notre manière d'appréhender le réel. Car le jour où vous ne faites plus le discernement entre l'intentionnel et le réel, cela est un signe inquiétant ! Quand vous n'êtes plus à même de distinguer ce qui est du domaine du rêve et ce qu'est la réalité, c'est qu'il y a en vous une grave déficience mentale. C'est une situation tragique pour celui qui en est atteint.

Il est donc nécessaire, j'allais dire, pour l'hygiène de notre pensée, d'acquérir un minimum de sens critique. Et la réflexion de cette année va dans ce sens. Cela est essentiel pour se défendre de toutes les agressions idéologiques que nous pouvons subir. Toutes les utopies supposent une confusion entre le réel et l'intentionnel.

Vous voyez donc que la critique naît de cette attitude réflexive sur le vécu, tout le vécu humain. Cette attitude réflexive concerne d'abord le domaine de la connaissance, puis le domaine affectif. Cela pose toutes sortes de problèmes. En effet, puis-je saisir l'intentionnalité affective sans la médiation de la connaissance ? Si j'arrive à montrer cela, je pourrais montrer l'erreur fondamentale de la perspective freudienne.

Les diverses modalités de la connaissance humaine

Je crois que la conscience est en premier lieu liée à la connaissance, et que je n'ai conscience de mon affectivité que par l'intermédiaire de la connaissance. Quand je veux donc faire la critique de l'intentionnalité affective, sans prendre en compte la connaissance, je me trouve dans une situation intenable. La conscience naît de la connaissance. Une fois que j'ai compris cela, je peux réfléchir sur les différentes modalités de la connaissance humaine. Essayons maintenant d'identifier ces diverses modalités. C'est quelque chose de relativement facile.

- La connaissance primitive en nous, la première qui se développe génétiquement, c'est la connaissance sensible et en particulier celle du toucher. Cette connaissance en elle-même est propre à l'animal. Je sais bien que l'on peut se demander s'il y a une certaine vie cognitive dans le règne végétal. Je n'entre pas dans le détail de ces problèmes limitrophes. Il suffit de voir que le toucher est le sens le plus fondamental: il est présent à toutes les autres sensations. Celles-ci sont toutes des modifications de ce sens fondamental. La vision, par exemple, est encore une certaine forme, très spéciale, du toucher. La vision donne un certain sens de l'infini. Le toucher comme tel donne plutôt le sens de l'immédiat. La vision donne le sens des perspectives. Entre ces deux extrêmes vous avez le sens de l'ouïe, complémentaire de la vision, vous avez le goût, complémentaire du toucher. Vous avez enfin l'odorat, un sens spécifique, difficilement définissable.

- Au-delà de ces connaissances premières, il y a ce qu'Aristote appelait le *sens commun*. Descartes reprendra cette expression mais en lui donnant un sens quelque peu différent. C'est une connaissance qui d'après Aristote permettait d'opérer des liens entre tel ou tel sens.

- A partir de tout ce donné sensible, l'image peut apparaître. L'imaginaire est une capacité en nous, distincte des sens, qui nous permet de nous représenter certaines réalités et de constituer des synthèses originales.

Diversité et étendue de la connaissance humaine

- Puisque toutes nos représentations sensibles se déploient dans le temps, elles pourront faire l'objet de souvenirs. La mémoire permet de situer les représentations dans le temps.

- Au-delà du domaine de la représentation et du souvenir, nous faisons l'expérience de quelque chose d'irréductible: c'est ce qui relève de l'intelligence, de l'esprit. On se trouve alors dans le domaine de la *signification*. Vous pouvez attribuer à l'image une certaine signification, mais c'est l'intelligence qui en est à l'origine: c'est le domaine du symbole. Le symbole, c'est l'image liée à l'intelligence. Il existe donc un type de connaissance intellectuelle qui est symbolique, la connaissance mythique par exemple. La connaissance de l'enfant s'exerce sur un mode plus symbolique qu'abstrait. La connaissance proprement intellectuelle suppose toujours l'abstraction et l'universalité. La forme de connaissance qui est la plus proche de la connaissance symbolique (et qui en reste dépendante), c'est la connaissance mathématique. On trouve les deux en mathématiques: l'aspect proprement intellectuel et l'aspect symbolique. On est dans le domaine du possible: on est à la fois très libre et très déterminé.

- Au-delà de ce type de connaissance, il y a la connaissance affective (qui naît sans doute avant la connaissance mathématique): quand j'aime une personne, j'ai d'elle, par le fait même, une certaine connaissance. Il y a là une forme de connaissance typique.

- Il y a aussi la connaissance artistique. Celle-ci est encore très liée à l'imaginaire. C'est le domaine de l'inspiration. Elle n'est pas sans lien non plus avec la connaissance symbolique et la connaissance mathématique. La connaissance artistique est symbolique mais non pas sur le mode du jeu de l'enfant.

Lorsque l'artiste cherche à redevenir un enfant, cela devient ennuyeux. Comme si l'on pouvait retrouver la spontanéité de l'enfant tout en étant adulte. Remarquez bien que la connaissance affective cherchera aussi à s'exprimer à travers des symboles: l'amour peut faire naître un certain sens poétique.

- Puis il y a une connaissance philosophique. La philosophie est née avant la science expérimentale (elle est née après les mathématiques). Cette connaissance va se développer dans des disciplines diverses, la plus élevée étant la métaphysique qui elle-même est ordonnée à la sagesse et à la contemplation. La contemplation reste encore une forme de connaissance, au-delà de la connaissance symbolique et poétique.

- Enfin, il y a tout le domaine des sciences expérimentales, où les mathématiques sont très présentes. Leur champ et leur diversité sont immenses. Aujourd'hui elles se démultiplient sans arrêt. A chaque fois on élabore une certaine méthode que l'on va appliquer à tel ou tel objet. Il s'agit toujours d'établir des lois à partir de données observables: la Physique, la Chimie, l'Astronomie, la Biologie, la Psychologie etc.

Vous voyez donc la complexité de la connaissance humaine! Et tout cela provient de l'homme. L'homme l'a acquis au fil de l'histoire. C'est ce que l'on appelle la *culture*, car toutes ces connaissances sont ordonnées au bien de l'homme. Il faut bien voir que connaître ne consiste pas premièrement à apprendre ce que d'autres ont connu: c'est important certes, mais la connaissance proprement dite nous met en face de la réalité elle-même. C'est très important au plan philosophique, car cela doit nous rendre très libres par rapport aux philosophes qui nous ont précédés. L'intelligence a la capacité de reprendre indéfiniment les choses pour aller de plus en plus loin dans la compréhension de la réalité. Et l'intelligence, parce qu'elle est spirituelle, a quelque chose d'infini.

Il faudra que nous regardions ce qu'il y a de commun dans tous ces domaines de la connaissance. Nous ferons cela la prochaine fois. Il me paraissait essentiel aujourd'hui de situer la position de la Critique, et de définir ce que représente l'intentionnalité. Ce n'est que dans la connaissance proprement intellectuelle qu'existe la *réflexivité*. Et c'est parce que l'intelligence peut être présente dans tous les autres types de connaissances que celles-ci peuvent être le lieu d'une certaine réflexivité.

2. LA CONNAISSANCE DITE INTELLECTUELLE: SON CARACTÈRE PROPRE ET SES MODALITÉS

La fois précédente, nous avons essayé, dans une réflexion critique, de comprendre ce que représente l'activité propre à la connaissance. Vous avez compris que cette attitude critique et réflexive était nécessaire à la philosophie. Si la philosophie veut accéder au statut de sagesse, elle doit mettre en oeuvre cette «auto-critique». Un philosophe doit pouvoir, à chaque étape de sa recherche, préciser où il en est et comment il est parvenu à telle ou telle découverte. Il y a donc nécessairement, dans l'attitude philosophique, cette exigence de réflexion critique. Et je dirais que cette critique ne peut-être vraie que si l'on fait en premier lieu son auto-critique. Ensuite, on peut critiquer la démarche des autres. De temps à autre nous jugerons les perspectives de Descartes, Kant, Hegel ... ont prétendu philosopher.

Il s'agit donc de préciser, cette année, comment se développe la connaissance intellectuelle, comment notre intelligence est capable, progressivement, d'atteindre la vérité. Cette recherche est progressive et toujours perfectible (c'est pour cela que le philosophe cherche toujours). Il faut éviter les deux attitudes extrêmes qui sont le *scepticisme* et le *dogmatisme*. Le scepticisme récuse la capacité pour l'intelligence de découvrir une quelconque vérité. Le dogmatisme, à l'inverse, affiche la prétention de tout connaître à partir de propositions a priori parfaitement claires. Ces deux attitudes sont contraires à l'esprit philosophique. Pour saint Thomas d'Aquin l'argument d'autorité est en philosophie le dernier des arguments! Le philosophe doit avoir une grande liberté à l'égard des «autorités», c'est-à-dire des grands philosophes qui l'ont précédé. En revanche, il doit accepter d'être mesuré par la réalité, et par elle exclusivement. Je me réfère à des opinions, c'est bien évident, je ne philosophe jamais seul, cela serait orgueilleux et prétentieux. Leur contribution m'est très utile: je peux alors essayer de les dépasser et donc de faire progresser la connaissance philosophique.

Mais c'est surtout sur la signification de la réalité humaine que l'on va prendre en compte ces diverses contributions. En effet, c'est l'*homme* qui constitue l'objet principal de considération pour le philosophe: et l'homme envisagé dans toutes ses dimensions.

Ce que je dis vaut aussi bien pour des philosophes comme Aristote et saint Thomas d'Aquin, même s'ils constituent pour moi des références prioritaires. Ce qui compte le plus pour moi, c'est la recherche de la vérité, et non pas l'immense estime que j'ai à l'égard de ces penseurs. Je trahirais, du reste, l'intention profonde de ces auteurs, car eux recherchaient la vérité pour elle-même.

Mon attitude ne serait pas vraiment philosophique. C'est très exigeant, car cela nous oblige à dépasser ce qui relève de la passion ou de la séduction. L'intelligence ne se

La connaissance humaine

nourrit pas d'opinions: la vérité seule est son bien propre. Il ne faut pas confondre connaissance au sens fort et érudition. La connaissance éveille et éduque l'intelligence et donc indirectement la personne. Une vie de l'intelligence conforme à ses aspirations propres permettrait sans doute de résoudre bien des cas de névroses ou de psychoses!

La dimension universelle de toute connaissance intellectuelle

Je voudrais aujourd'hui développer ce qui relève plus particulièrement de la connaissance intellectuelle. Il faudra donc se demander d'abord ce que nous devons entendre par «connaissance intellectuelle». Puis nous envisagerons ses diverses modalités. On n'est pas intelligent d'une seule façon. Il y a des formes diverses d'intelligence d'une personne à une autre: l'intelligence mathématique, l'intelligence artistique, l'intelligence affective, l'intelligence philosophique etc. Nous dirons que l'intelligence peut se saisir de façon analogique. Il ne faut pas croire que l'intelligence est uniforme: un éducateur doit être capable de découvrir la forme d'intelligence d'un enfant. Il doit en être conscient.

Nous avons vu la diversité de nos connaissances. Nous avons vu que les connaissances les plus fondamentales étaient les sensations. Puis il y a les représentations: les représentations supposent une capacité, une faculté appropriée. L'image, la représentation (l'icône en grec, l'«*idolum*» en latin) n'est pas encore la compréhension. La représentation est toujours particularisée: vous vous représentez toujours telle ou telle réalité particulière. Quand vous êtes dans l'ordre de la compréhension ou de la signification, vous atteignez les choses selon un mode universel. Le langage signifie toujours selon un mode universel. Prenez le mot «chat» ou «animal»: vous ne pouvez pas vous représenter «le chat» ou l'«animal». On est alors au-delà du domaine de la représentation. Il est essentiel, dans une perspective critique, de discerner d'emblée ces trois niveaux: sentir, représenter, signifier.

En principe (c'est ce que soutient la thèse traditionnelle), la *parole* exprime une *pensée* qui a été conçue par l'intelligence. Dans la philosophie heideggerienne (cette thèse est récurrente dans une grande partie de la philosophie contemporaine), la parole n'est pas référée à la pensée car n'est envisagée que pour elle-même, comme une oeuvre d'art. Mais le langage est-il vraiment une oeuvre d'art ?

Certes la langue est une réalité artificielle, conventionnelle. On peut utiliser le langage comme une matière à transformer, comme dans la poésie. Mais le langage poétique n'est pas le langage habituel. Le langage ne peut devenir une matière d'art qu'accessoirement. La fonction propre du langage, c'est d'exprimer, de signifier des concepts que fait naître l'intelligence dans son exercice. Ce langage a bien un mode universel. Le langage poétique a un mode symbolique et individuel (même s'il garde toujours un certain mode universel). La signification du langage est donc liée à l'universalité.

En réfléchissant donc sur les diverses connaissances qui sont en moi, je découvre un ordre particulier: la signification universelle du langage qui procède d'une connaissance universelle. J'ai la capacité de penser sur un mode universel. Et il faut distinguer à l'intérieur même de l'universel, différents modes de signification: l'universalité d'«animal» n'est pas la même que celle de «bien». La question de savoir ce qu'est l'universel est difficile mais très importante. Ce qu'il faut bien voir c'est que l'intelligence ne s'arrête jamais à l'universel même si elle s'en sert: celui-ci est toujours en relation avec telle ou telle réalité concrète. L'intelligence ne le conçoit jamais pour lui-même. Alors que pour la représentation, on peut s'y arrêter et ne l'envisager que pour elle-même.

L'universel suppose toujours une certaine abstraction. Abstraire consiste à séparer, isoler pour mettre en lumière un aspect de la réalité. Toute signification universelle provient d'une abstraction. L'intelligence laisse tomber, si j'ose dire, tout un certain nombre de détails de la chose pour n'en retenir que telle caractéristique. La vie de l'intelligence se manifeste en premier lieu dans un tel acte: elle est capable de dépasser l'aspect phénoménal des choses, pour atteindre directement quelque chose d'essentiel. C'est en cela que la *signification* suppose un dépassement à l'égard de la *représentation*.

La connaissance dite intellectuelle : son caractère propre et ses modalités

Autres dimensions de la vie de l'intelligence : le jugement, le raisonnement, la contemplation.

Seulement il faut bien voir que la connaissance intellectuelle ne se réduit pas à la signification universelle. Il y a d'autres caractéristiques de la connaissance intellectuelle, le *jugement* par exemple. Quand vous jugez, vous le faites toujours sur un mode affirmatif ou négatif. L'affirmation et la négation caractérisent la vie de l'intelligence. Tandis que ce n'est pas le cas pour la représentation. L'intelligence est capable d'affirmer ou de nier. On pourrait se poser la question de savoir s'il y a une antériorité de l'une sur l'autre. Vous avez des personnes qui d'emblée nient...

L'intelligence peut se manifester d'une troisième manière, en raisonnant. Les raisonnements sont multiples : il y a un raisonnement qui est directement ordonné à la découverte, *l'induction*. Il y a un raisonnement qui explicite les conséquences d'une affirmation initiale: c'est le *raisonnement déductif*. L'induction s'inscrit toujours dans une démarche interrogative: seule l'intelligence interroge. L'intelligence qui n'interroge plus est comme assoupie, elle se contente de ce qu'elle sait. Platon, pour parler de l'interrogation, se sert de l'image du chien de chasse qui est en arrêt, prêt à bondir sur le gibier. L'interrogation suppose elle-même une attente, une aspiration de l'intelligence, ainsi qu'une certaine admiration à l'égard de la réalité.

Au-delà de l'induction et de la déduction, il y a quelque chose de bien plus profond, c'est la *contemplation*. L'intelligence est capable de contempler, même si cette activité est rare et suppose toute une disposition. Nous essayerons, ultérieurement de préciser ce que cela représente. La contemplation est l'activité ultime de l'intelligence: elle n'est ordonnée à rien d'autre. Ce qui va à l'encontre de ce qu'a pu soutenir Hegel, pour qui c'est la dialectique qui finalise l'intelligence. Il y a divers types de contemplations, en fonction des diverses modalités de connaissances intellectuelles. Une intelligence qui ne débouche pas sur une forme de vie contemplative est une intelligence qui ne sait pas où elle va: c'est une intelligence errante. Elle a perdu l'orientation profonde qui devrait être la sienne. La contemplation confère à l'intelligence une plénitude qui la met dans un certain repos. A la lumière de cette contemplation, on peut porter sur les choses un nouveau regard: c'est celui du sage. L'intelligence du sage, c'est l'intelligence contemplative.

La conscience, propriété de la vie intellectuelle.

Vous voyez donc que la vie de l'intelligence est quelque chose de complexe. Ajoutons que ce qui caractérise en propre la connaissance intellectuelle, c'est la conscience de sa propre démarche. La conscience n'apparaît qu'avec l'activité intellectuelle: celle-ci implique toujours une auto-lucidité. Et plus l'intelligence se développe, plus cette auto-lucidité se renforce. L'auto-lucidité est parfaite dans la contemplation. La conscience, au sens premier, c'est cette capacité de réfléchir immédiatement sur ma propre pensée. C'est en ce sens que l'on peut dire que la conscience est la propriété de la connaissance intellectuelle. Elle n'est pas la propriété de l'imagination. Et pourtant me direz-vous, lorsque l'on rêve, on peut en avoir un souvenir. C'est donc qu'il y a une certaine conscience dans le rêve. La conscience comme telle provient de l'intelligence. Lorsque vous touchez tel ou tel objet pour connaître sa consistance etc., vous avez bien une certaine conscience. C'est que votre intelligence est comme présente dans votre main. L'intelligence ne fait pas nombre avec les autres facultés cognitives. Elle est présente dans l'activité de toutes mes autres facultés. C'est la raison pour laquelle je peux avoir conscience de rêver. C'est une conscience très sourde, mais qui n'est pas nulle.

La conscience, qui est une propriété de l'intelligence et qui a pour but d'en assurer la qualité d'exercice, peut dans certains cas devenir un obstacle pour celle-ci. Il y a comme une inversion qui s'opère. La conscience de la contemplation devient première au détriment de la réalité contemplée. Je me replie alors sur moi-même.

Il faut bien voir qu'il y a une *conscience spontanée* qui apparaît simultanément avec l'activité de l'intelligence, et puis il y a une conscience plus élaborée, une *conscience réfléchie* ou réflexive, qui suppose que l'intelligence devienne explicitement attentive à ses propres actes. L'intelligence dans son exercice devient alors son propre objet. Je peux me

La connaissance humaine

complaire dans cette attitude et c'est cela qui peut être grave.

Je peux retrouver une attitude analogique dans l'ordre de l'amour. Un amour spirituel suppose une grande lucidité : j'ai conscience d'aimer. Mais si vous devenez plus attentif à votre conscience d'aimer qu'à l'amour qui vous met en relation avec une personne autre que vous, vous vous substituez à l'autre. Vous vous aimez en train d'aimer. Ce qui à terme détruira l'amour.

La conscience peut donc devenir la rivale de la connaissance. C'est une chose très étonnante. On constate cela dans l'histoire de la philosophie. En effet à un moment donné de son histoire, la philosophie aura tendance à se définir à partir de la *conscience* et non plus de la *connaissance* (et donc *l'être* parce que par la connaissance je suis entièrement tourné vers l'être). Je ne regarde plus ce que je connais, mais la manière selon laquelle je connais. Ce n'est plus la réalité qui est envisagée, mais le moi en tant qu'il est source du connaître. La philosophie est devenue une égologie ou une phénoménologie. L'attitude réflexive, si elle est légitime, est contestable si elle n'est plus recherchée que pour elle-même.

Les grandes modalités de la vie intellectuelle

Voyons enfin les diverses modalités de la connaissance intellectuelle. Celle-ci peut suivre des cheminements très différents. L'intelligence peut s'allier diversement avec les autres facultés cognitives. L'intelligence peut chercher une pureté maximum dans son déploiement. Elle cherche à saisir dans la réalité ce qu'elle seule peut saisir. C'est ce qu'Aristote appelait l'«intelligence séparée». Elle transcende alors tout son soubassement sensible. Elle peut s'allier avec l'imagination: c'est le cas de l'intelligence artistique. C'est une connaissance symbolique: le symbole intègre à la fois une représentation et une signification. Le symbole est une réalité complexe: il est à la fois singulier et universel, en raison de ses deux dimensions. L'inspiration artistique proviendra toujours de l'intelligence liée à l'imagination. Lorsque l'on parle donc d'«imagination créatrice», on veut simplement indiquer que l'imagination est travaillée de l'intérieur par l'intelligence. L'imagination livrée à elle-même n'aurait pas cette fécondité qui a rendu possible l'art humain. Il y a aussi une alliance de l'intelligence et de l'imagination dans la connaissance mathématique. Cela est plus difficile à saisir mais je crois que les choses se passent ainsi. L'imaginaire est alors très dépouillé. On est dans le domaine du possible. Remarquez, on parle bien des «symboles mathématiques».

A première vue, l'intelligence artistique et l'intelligence mathématique semblent bien étrangères, et pourtant on s'aperçoit qu'il y a quelque chose de commun. Les grands mathématiciens sont toujours un peu, artistes, plutôt du côté musical. Les pythagoriciens liaient étroitement musique et mathématiques. On retrouve cela chez Platon et saint Augustin.

L'intelligence peut s'allier à l'affectivité: il y a des gens qui ont une intelligence essentiellement affective. Ils ont une perspicacité par rapport aux personnes. Ne demandez pas à un grand mathématicien d'avoir une intelligence affective très aiguë. C'est une autre forme d'intelligence: l'intelligence au service de l'amour. Cette connaissance va beaucoup plus loin que l'analyse psychologique qui n'en reste qu'aux conditionnements de la vie affective.

Il y a aussi une intelligence prudentielle, une intelligence utilitaire. Il y a des gens qui immédiatement vous diront la valeur de tel ou tel objet. La connaissance affective vous donne le sens de la gratuité. Ce sont des formes différentes d'intelligences. Il y a l'intelligence liée à la «cogitative», pour reprendre l'expression de saint Thomas d'Aquin. Qu'est-ce que cela veut dire ? La cogitative nous permet de saisir immédiatement le caractère particulier de certaines situations dans lesquelles nous nous trouvons. Dans la pensée médiévale, on parlait des «*insensatae*», c'est-à-dire de ce qui est au-delà des sensations proprement dites, toutes les influences magnétiques, les phénomènes d'ondes etc. Ce sont des choses très difficiles à définir, mais qui sont réelles. Il ne faut pas voir dans ces phénomènes quelque chose de diabolique. Fondamentalement, c'est quelque chose qui reste lié au physique, mais qui n'est pas directement sensible. On peut le percevoir ou non: certains en ont le don, d'autres non. Il y a bien une grande part de subjectivité, mais il y a aussi quelque chose d'objectif.

La connaissance dite intellectuelle : son caractère propre et ses modalités

Vous voyez donc la richesse de notre vie intellectuelle, qui demande à se développer dans ces diverses directions sans exclusive. On peut être, pour diverses raisons, plus porté — plus spécialisé — vers telle ou telle forme, mais si l'on ignore les autres, cela comporte toujours le risque d'un certain déséquilibre.

3. LA GENÈSE DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE : LA DIMENSION DU DEVENIR DANS L'INTELLIGENCE

Il y a deux grands philosophes dans l'histoire qui ont essayé de penser le «devenir» de l'intelligence: Aristote et Hegel. Il est très intéressant de les mettre en rapport. Aristote, de son côté, se trouve en face de la position platonicienne qui s'organisait autour du thème de la réminiscence. Pour Platon, il n'y a pas de devenir proprement dit de l'intelligence, il y a une émergence progressive de l'intelligence. Etant donné que notre âme «noétique», c'est-à-dire spirituelle, est liée au corps, comme à une pierre tombale, nous devons chercher à nous libérer de ce sépulcre qu'est notre corps, afin de redécouvrir la vitalité originelle de notre intelligence. Nous avons été, avant notre naissance biologique, des contemplatifs. Nous avons vécu dans le cortège des dieux, comme le dit admirablement Platon dans le *Phèdre*. Le souvenir de cette vie antérieure s'est complètement enfoui dans notre conscience rendue obscure par les besoins du corps. Nous sommes dans la caverne: nous ne percevons plus que les apparences de la réalité. Par un effort approprié, il faut essayer de se souvenir de ces réalités merveilleuses qui peuplaient notre environnement antérieur: formes idéales que seul notre esprit peut concevoir. Pour Platon, on n'apprend pas, on se ressouvient. Mais cette réminiscence ne s'opère que s'il y a une préparation, une purification progressive de l'esprit.

Dans le *Ménon*, Platon envisage les connaissances mathématiques qui jouaient un rôle très important dans cette démarche: les mathématiques étaient intermédiaires entre les connaissances empiriques liées aux sens et les connaissances propres à la dialectique philosophique, en quoi consistait l'effort ultime de l'esprit en quête de lui-même. Avec les mathématiques, on entre donc dans le domaine propre de la réminiscence.

La situation de Hegel est tout autre. Hegel devait sans doute se trouver devant une pensée relativement figée. Il devait se trouver devant les vestiges d'une pensée théologique qui s'était sclérosée avec le nominalisme et la scolastique (dont le philosophe allemand Wolf, maître de Kant, avait été l'héritier).

Aristote et Hegel, de façon différente, veulent comprendre comment on devient intelligent, comment on devient philosophe. Aristote établit que pour être philosophe, il faut recevoir un enseignement qui permette progressivement d'acquérir un *habitus* («ἕξις» en grec). Ce quelque chose confèrera à l'intelligence une autonomie qui nous permettra de relativiser l'opinion des autres.

Cette question de l'enseignement est toujours actuelle. Lorsque l'on enseigne, ne fait-on que susciter indirectement une connaissance chez autrui ? Les méthodes actives dans la pédagogie moderne ont beaucoup insisté sur la spontanéité de l'élève, sur la nécessité de lui donner le maximum de liberté pour qu'il acquiert par lui-même les

La connaissance humaine

connaissances. En quoi consiste un véritable enseignement ? Il y a une part de vérité dans cette position, mais jusqu'où peut-on aller dans ce sens-là ? Est-ce que l'enseignant ou l'éducateur ne doit pas conforter activement celui qui cherche à connaître ? Mais cette action ne doit pas devenir étouffante. Comment devons-nous enseigner, c'est une question qui reste toujours difficile.

Ce qui est sûr, c'est que la nécessité de l'enseignement se fonde sur le caractère virtuel de notre intelligence: celle-ci ne peut s'actualiser qu'au terme d'un certain devenir. Et ce devenir se réalise par l'acquisition de divers habitus qui vont conforter l'intelligence dans son développement.

Hegel et Aristote, dans des contextes très différents, veulent mettre en lumière la dimension du devenir dans la vie de l'intelligence. Mais pour nous, comment devons-nous poser le problème ? Nous ne pouvons simplement nous référer aux points de vue d'Aristote et de Hegel.

L'expérience, à la source de la vie intellectuelle

L'expérience qui est à la racine d'une telle problématique est une expérience universelle, que nous pouvons tous faire (et ce durant toute notre vie, je l'espère): nous devenons de plus en plus intelligents. Nous pouvons toujours découvrir des choses nouvelles. Personnellement je peux dire qu'enseignant la philosophie depuis 1938, je n'ai cessé, jusqu'à ce jour d'apprendre et d'évoluer dans ma vie intellectuelle. Lorsque j'ai commencé à enseigner la philosophie, je me suis très vite rendu compte que je ne pouvais reprendre les notes de cours de mes anciens professeurs. Il fallait que je repense à ma manière les choses. En Théologie c'est différent: il y a une Tradition sur laquelle on peut s'appuyer. En Philosophie, il faut revenir à l'expérience, même si, il est vrai, on peut et on doit tenir compte des opinions des philosophes qui nous ont précédés.

Si je suis attentif au contenu de cette expérience, je constate que plus mon intelligence progresse, plus elle est avide de découvrir davantage. L'intelligence n'a pas d'âge. Aristote a été disciple de Platon pendant vingt ans. Personnellement, pendant quarante ans j'ai suivi l'enseignement de mon vieil oncle, le père Dehau. Il était presque aveugle, et je lui ai fait la lecture de six à quarante ans. J'apprenais beaucoup par ce type de relation. Il était pour moi comme un maître. Un maître est plus qu'un professeur, qu'un pédagogue. Le maître enseigne grâce au rayonnement de sa sagesse. C'est plus qu'une simple érudition qui émane de lui: à travers son enseignement, c'est un témoignage de vie qu'il communique.

Notre intelligence peut progresser dans tous les domaines: mathématique, scientifique, philosophique, artistique etc. Celui qui considère qu'il n'a plus à avancer commet une faute contre son intelligence. On peut s'arrêter momentanément, à cause de la fatigue. Mais l'intelligence, dans son dynamisme spirituel, est toujours apte à progresser. Et tant que l'intelligence progresse, on demeure jeune. Celui qui ne progresse plus ne se réfère qu'à ses connaissances passées: il vieillit alors. La connaissance reste toujours perfectible: elle ne peut jamais prétendre avoir épuisé la richesse de la réalité. L'intelligence peut donc progresser de façon illimitée. Il y a dans l'esprit une dimension infinie.

Nous recevons beaucoup d'un maître: mais celui-ci nous ouvre d'abord l'esprit à la recherche de la vérité. On ne peut donc pas en rester à ce que nous avons reçu. Il faut toujours essayer d'aller au-delà. Un maître est comme un tuteur, il ne faut pas qu'il étouffe et transforme son autorité en pouvoir. Le propre du maître c'est d'avoir une certaine autorité dans tel ou tel domaine: il peut donc aider ceux qui ne sont peu avancés. Mais son rôle est un service: une fois que le disciple a assimilé son enseignement, a développé sa propre recherche, il doit pouvoir s'effacer.

Il faut essayer maintenant d'interpréter ce devenir de l'intelligence. Pour ce faire, je crois qu'il est très intéressant de se demander pourquoi certains philosophes ont nié l'existence de ce devenir. C'est le cas de Platon, mais c'est aussi celui de Descartes qui récuse l'expérience comme point de départ de la connaissance. C'est curieux. Ces philosophes sont, je crois, inhibés par une certaine peur de l'expérience sensible. Ils ne veulent pas admettre que la vie de l'intelligence naisse à partir de cette expérience. Aristote, en face de Platon, veut réhabiliter l'expérience comme fondement de la

La génèse de la connaissance intellectuelle

connaissance intellectuelle. Hegel veut, lui aussi, réhabiliter l'expérience, mais il l'envisage plutôt dans sa modalité interne: c'est quasiment l'inspiration qui semble être pour lui au point de départ de la vie de l'intelligence.

Si l'on regarde l'expérience on peut voir qu'elle est d'emblée double: il y a une expérience interne et une expérience externe, plus radicale, qui suppose une alliance entre l'intelligence et les sens. On a besoin, en permanence, d'élargir son champ d'expérience, de s'ouvrir davantage sur la complexité de la réalité extérieure. L'expérience interne est liée à la conscience de mes propres activités: j'ai l'expérience d'aimer, de rechercher la vérité. Cette expérience n'apparaît que progressivement en nous: elle est très faible chez le petit enfant.

L'expérience externe

Ici se pose une question qui me semble capitale: affirmer que l'expérience (principalement l'expérience externe) est au point de départ de tout développement intellectuel, est-ce un a priori ? En fonction de quoi peut-on l'affirmer ? On ne peut pas le démontrer à proprement parler. En revanche, ce que l'on peut montrer c'est que sans le recours à ce que l'on appelle l'expérience, il n'y a pas d'éveil de l'intelligence, il n'y a plus de nouvelles interrogations. Dès lors l'intelligence ne peut plus poursuivre sa quête.

Une thèse a priori n'éveille aucune admiration, ne suscite aucune interrogation. Un a priori est une position que l'on peut prendre comme tel. On ne doit pas le remettre en cause. L'expérience, elle, fait naître en moi une admiration, c'est-à-dire une attitude affective. Quand subitement on se trouve en présence d'une réalité inédite, cela éveille en nous une attente, un désir de contemplation. Quand notre affectivité est lasse, quand vous êtes «blas s» comme on dit, votre intelligence n'admire plus et n'est plus à même de chercher à se dépasser. Je me renouvelle donc par mes expériences. Rencontrer une personne qui vous fasse part de son itinéraire, de ce qu'elle a vécu, est une expérience encore plus riche que n'importe quelle autre expérience. Notre admiration peut être plus ou moins grande, mais sans celle-ci, notre intelligence ne peut être sollicitée dans sa capacité à progresser. L'expérience et l'admiration sont donc, je crois, le point de départ constant de notre vie intellectuelle. Les théologiens du XIIe siècle disaient qu'il n'y a pas de contemplation sans admiration. J'ajouterais qu'il n'y a pas de progrès dans la vie intellectuelle sans une certaine admiration. L'intelligence vient mettre dans notre intelligence un désir d'aller plus loin. Pour qu'il y ait admiration, il faut qu'il y ait un certain sens du mystère. Quand on a une vision trop parfaite (quand on prétend l'avoir), on ne peut plus admirer. C'est pour cela que lorsque l'on est dans l'a priori (qui nous met dans une suffisance totale), on ne peut plus vraiment admirer. Une réalité qui est trop voil e, à l'inverse, ne peut susciter aucune admiration. Il faut une certaine lumière qui soit comme la promesse d'une lumière plus grande.

L'interrogation comme telle constitue un au-delà de l'admiration, mais comme un prolongement de celle-ci. L'interrogation est un acte propre à l'intelligence. Le savant lorsqu'il formule des hypothèses (qui sont des formes d'interrogations) le fait toujours à partir d'une certaine admiration consécutive à l'observation. Une hypothèse, c'est une connaissance possible: peut-être est-ce juste, peut-être est-ce à rejeter. Il faut la confronter à l'expérience.

Le philosophe n'émet pas des hypothèses, parce que sa perspective est plus radicale: il interroge. Mais ses interrogations sont l'analogue des hypothèses du savant. L'interrogation est une sorte de possible. On anticipe sur une connaissance à venir. Et parmi toutes les interrogations que pose le philosophe, il y a celle qui porte sur l'homme: «Qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que l'esprit?», qui est l'interrogation par excellence.

L'expérience interne

Parallèlement à l'expérience *externe*, il y a l'expérience *interne*. C'est l'expérience que j'éprouve lorsque je commence à aimer, une expérience très profonde qui s'empare de tout mon être. Les expériences internes sont plus prenantes que les expériences externes, parce qu'elles sont plus spirituelles. Comment expliquer que tout d'un coup naît quelque

La connaissance humaine

chose, une attirance entre deux personnes ? C'est quelque chose de très subjectif, de très diffus mais qui est au cœur de toute l'amitié. Il s'agit bien de quelque chose de tout à fait premier: mais autant cette expérience a une primauté dans l'ordre de l'amour, autant elle ne peut être première dans l'ordre de la connaissance.

En amont de cette connaissance interne, il y a une expérience externe. Et ce qui me semble très important au plan philosophique, c'est de préciser que cette expérience interne, si elle nous semble quelque chose de si profond, présuppose cependant quelque chose de plus fondamental. Elle va permettre tout un développement très important au plan éthique. Elle reste dans l'ordre de l'amour quelque chose de premier mais pas dans l'ordre de la connaissance. Dans l'ordre intellectuel, dans la recherche de la vérité, il y a bien un certain amour, un certain désir qui me pousse à aller de plus en plus loin: les Grecs parlaient du «θυμός», de l'ardeur nécessaire à l'entreprise philosophique. Mais cet amour n'est pas vraiment premier, même s'il est profondément enraciné dans le cœur de l'homme. Avant que se révèle cet amour, il y a eu une expérience, une confrontation directe avec la réalité extérieure. Je ne peux donc pas considérer que l'expérience interne soit première. Il est essentiel d'avoir cela bien présent à l'esprit. C'est ce qui distingue une philosophie réaliste d'une philosophie qui ne se situe que dans une perspective phénoménologique. L'une procède d'une réflexion sur nos connaissances, sur nos affects; l'autre cherche d'abord à s'ouvrir à la réalité rencontrée d'abord dans l'expérience externe.

Mais on peut se demander aussi pourquoi le point de départ de la philosophie n'est pas l'inspiration. Beaucoup de philosophes ont vu les choses ainsi: Parménide, Platon, Bergson, peut-être Descartes. L'inspiration suppose que l'on ait subitement une sorte de révélation. Nous avons des inspirations, dans le domaine de l'activité artistique. Nous avons des inspirations et des intuitions dans le domaine mathématique. Poincaré décrit de façon très intéressante l'intuition mathématique. Valéry et Nietzsche parlent admirablement de l'inspiration.

L'inspiration est vraiment un point de départ: nous en reparlerons lorsque nous aborderons la connaissance symbolique. Mais je ne peux pas dire que l'inspiration soit au point de départ de la connaissance philosophique. Certains philosophes ont confondu *connaissance philosophique* et *connaissance poétique*: je crois que c'est une erreur. La philosophie cherche à comprendre ce qu'est l'homme, cherche à se transmettre à tous. Or l'inspiration ne peut se communiquer qu'à ceux qui vivent quelque chose d'analogue. Qu'il y ait des philosophes qui soient plus poètes que d'autres, c'est normal. Mais une certaine séduction peut compromettre une pénétration de la réalité qui peut seule satisfaire l'intelligence philosophique.

Jacques Maritain soutient la thèse selon laquelle la connaissance poétique transcende l'analyse philosophique. Je crois que la connaissance poétique, aussi profonde soit-elle, s'arrête à la forme, à la relation, à la proportion, à l'harmonie. Tandis que le philosophe, lui, veut dépasser la forme: il veut saisir *ce qu'est* la réalité. Il veut comprendre ce qui est, et principalement l'homme. Or ce qui existe, vous ne pouvez l'atteindre que par une expérience originaire, qui vous permet d'affirmer: ceci est. Cette affirmation n'est pas une intuition. Une intuition porte toujours sur une relation; elle demeure toujours dans le domaine de la forme. Toute inspiration se traduit dans une intuition. L'inspiration porte sur un «possible», sur quelque chose d'original, d'inédit. Tandis que ce qui est ne peut pas être l'objet d'une inspiration. C'est quelque chose qui me préexiste et que je regarde pour ce qu'il est en lui-même. De sorte que je ne pense pas qu'il puisse dire que la philosophie doive procéder de l'inspiration.

Si mon intelligence implique de fait un certain devenir dans son développement, je peux distinguer deux ordres irréductibles: l'ordre *génétique* et l'ordre *de nature*. L'ordre génétique se déploie en allant de l'imparfait vers le parfait. L'ordre de nature ou l'ordre de perfection va du parfait à l'imparfait. L'ordre de perfection dépend de chacun. Cela dépend du niveau auquel on est arrivé. Selon l'ordre génétique, quel est le premier moment de la vie intellectuelle? C'est une question qui n'est pas facile. Je crois que l'éveil de la vie intellectuelle se fait, au début, à l'intérieur de la vie affective: la vie intellectuelle dans la petite enfance est donc très cachée. Le jeu fait naître une connaissance symbolique, puis progressivement émerge une connaissance plus spéculative. L'enfant a compris la signification des mots. Il faut que l'enfant puisse maîtriser le langage, c'est-à-

La génèse de la connaissance intellectuelle

dire soit capable de le dépasser. Il y a donc passage progressif de la connaissance affective à la connaissance symbolique puis à une connaissance proprement intellectuelle.

Dans l'ordre de perfection, le stade ultime de la connaissance humaine est atteint lorsqu'ayant découvert l'existence de l'être premier que les traditions religieuses appellent Dieu, je comprends le lien entre cet être premier et moi-même, le rapport qui relie le Créateur à la créature. Essayant alors de contempler cette Réalité, source de toutes perfections. J'essaie de comprendre, dans cette lumière, ce que je suis. C'est ce qu'on appelle le *jugement de sagesse*. Et celui-ci peut aller très loin dans la profondeur et dans la lucidité.

Pour Hegel le point de départ de la philosophie est l'expérience interne. Et envisageant la vie de l'intelligence comme dans une sorte d'auto-développement (sans prendre en compte le rapport originnaire de celle-ci avec ce qui est, à savoir la réalité extra-mentale), il en arrive à caractériser le progrès de l'intelligence par le processus dialectique dont le ressort ultime est la négation. L'ordre dialectique est: affirmation, négation, négation de la négation, c'est-à-dire nouvelle affirmation. Nous, nous disons, dans une perspective réaliste: affirmation, admiration, interrogation...

4. ANALYSE DE L'APPRÉHENSION ET DU JUGEMENT

Avant d'aborder le sujet de ce soir, je voudrais répondre à une question qui m'a été posée au sujet des rapports entre l'intelligence et l'amour. Ceci pour que vous n'ayez pas l'impression, parce que j'insiste sur le rôle de l'intelligence, que je privilégie l'intelligence sur l'amour. Pour moi l'amour a une antériorité sur l'intelligence. Il faut bien voir que l'esprit implique l'*intelligence* et la volonté. Il s'agit d'une thèse très ancienne en philosophie. L'âme spirituelle se développe par l'intelligence et par la volonté. Quand on parle du *cœur* on regarde l'esprit du côté de la *volonté*. Il ne faut pas identifier l'*esprit* et le cœur. L'esprit appelle aussi au développement de l'intelligence. S'il y a des handicaps qui viennent compromettre le développement de l'intelligence, la volonté et le cœur se développeront à leur manière. Et dans un regard de sagesse divine et de sagesse chrétienne, la volonté et le cœur, c'est à dire la charité, ont une priorité unique. L'intelligence est «surnaturalisée» par la foi, et la foi est toujours au service de l'amour. C'est l'amour qui achève tout. Mais cela est déjà vrai au plan naturel. L'amour est d'une certaine manière premier, et d'une autre dernier. Mais si l'intelligence n'est pas présente pour permettre à l'amour de devenir de plus en plus spirituel, celui-ci risque très facilement d'être envahi par l'imaginaire et de perdre sa qualité spirituelle.

Il faut bien comprendre qu'intelligence et raison ne coïncident pas. Pour moi l'intelligence est source de *contemplation*. Le développement normal de l'intelligence devrait déboucher dans la contemplation. La raison en elle-même est au service de l'intelligence et non pas directement de l'amour. Pour moi le terme français «intelligence» traduit le latin «intellectus» et le grec «Νοῦς». Et l'intelligence se définit au sens fort par sa capacité de remonter jusqu'à Dieu. L'amour spirituel (la volonté ou le cœur) demande toujours le concours de l'intelligence: il enveloppe l'exercice de l'intelligence dans la mesure où il s'y trouve au principe et au terme.

Dans toute contemplation, l'intelligence est portée par l'amour pour lui permettre de se développer de façon contemplative. Pour comprendre ce point de vue, il faut avoir un sens très net de la distinction entre l'intelligence et la raison.

Il faut se rappeler ce que dit saint Thomas d'Aquin: l'intelligence regarde l'*être*, la volonté le *bien*. Et il se pose la question de savoir qui est premier par rapport à l'autre. En fait, il nous donne une «réponse de normand»: l'être est premier du côté de la *noblesse*, le bien est premier du côté de l'*exercice*. L'intelligence a une noblesse unique. Grâce à l'intelligence l'amour spirituel peut aller très loin. Elle spiritualise l'amour et lui permet de devenir don total de soi. Dans notre vie humaine, les deux sont en interaction permanente, je ne peux pas dire que l'amour est premier de façon absolue. Ce que je peux

La connaissance humaine

dire, c'est que l'amour est premier lorsque je regarde les réalités qui sont plus grandes que moi, à savoir Dieu et le prochain. Et l'intelligence est première par rapport à toutes les réalités qui sont inférieures à moi. Saint Thomas nous dit qu'il vaut mieux *connaître* les réalités qui nous sont inférieures que de les *aimer*. En revanche, en aimant les réalités qui me sont supérieures, je me rends plus proche d'elles qu'en les connaissant simplement. Quand il s'agit de Dieu, l'amour passe avant. De même lorsqu'il s'agit de la personne humaine: car la personne humaine a toujours quelque chose de plus grand que moi. Toute personne humaine a quelque chose par quoi elle me dépasse. En l'aimant je me rends proche d'elle. Nous avons vu jusque-là comment toute pensée critique sur notre connaissance débute par le point de vue de l'intelligence. Lors de notre dernière conférence, nous avons essayé de comprendre la genèse de notre connaissance intellectuelle. Je me situe dans une perspective critique: or la critique porte d'abord sur l'activité intellectuelle et non pas sur l'amour.

Qu'est-ce que juger?

Nous allons essayer aujourd'hui de comprendre ce qui différencie l'*appréhension* du *jugement*. Il faut rattacher ici le mot jugement à son sens grec et non à son sens latin. «κρίνειν», en grec, veut dire «discerner», «juger». Le mot «judicium», en latin, a un sens plus juridique. Le jugement est l'acte propre du juge. Dans son sens grec, juger désigne cet acte par lequel l'intelligence essaie de discerner dans la réalité ce qui est essentiel de ce qui est secondaire. Si l'on veut être précis, il faut dire que le jugement est plus qu'un discernement, même si tout jugement implique un discernement. Nous verrons cela ultérieurement.

Dans notre activité intellectuelle, je crois que nous pouvons assez facilement discerner deux grands moments: le raisonnement (l'accord entre les philosophes est unanime sur ce point) et le jugement. Les raisonnements sont divers: il y a des raisonnements inductifs, déductifs ou réductifs. Le raisonnement réductif, c'est celui de l'archéologue: il s'agit de comprendre une réalité en la réduisant progressivement à ses éléments primitifs. Il cherche à mettre en lumière le fondement. Il ne faut pas confondre les raisonnements inductif et réductif: la chose est fréquente aujourd'hui. La phénoménologie procède selon un mode réductif. Michel Foucault dans sa démarche philosophique affirme qu'il se modèle sur les procédés de l'archéologue (un de ses ouvrages célèbres s'intitule *L'archéologie du savoir*).

Le jugement se manifeste en permanence dans notre langage: «Pierre est bon», «cette personne raisonne de façon excellente, mais elle manque de cœur» etc. Ce qui m'intéresse ici, c'est de savoir quel est le jugement le plus simple. Ma démarche est réductive en ce moment parce que je suis en Critique. Le jugement constitue-t-il l'activité intellectuelle la plus simple? Je me pose donc la question de savoir quel est le jugement le plus simple. Je crois que le jugement le plus simple peut se formuler ainsi: «ceci est». Il s'agit du jugement d'existence. Tous les autres jugements impliquent ce jugement fondamental. Je me pose alors la question: ce jugement d'existence constitue-t-il la pierre de fondatrice de toute ma vie intellectuelle? Ou au contraire ce premier jugement présuppose-t-il, à son tour, une autre activité plus fondamentale? Eh bien le jugement d'existence n'est pas ce qui est premier dans ma vie intellectuelle, du moins sous un certain aspect.

Si je prends le point de vue du langage — il faut toujours prendre en considération le langage lorsque l'on réfléchit sur la connaissance même — il ne demeure qu'un signe de ma pensée — je peux constater très facilement que dans «ceci est», il y a une complexité. Il y a un nom et un verbe. Je suis donc en présence d'une certaine composition. Lorsque vous dites simplement «chat», vous ne savez rien de son existence ou non. Je ne suis en présence que d'un nom. La question est de savoir si l'intelligence *nomme* ou *juge* d'abord. La réponse n'est pas évidente.

Mais je peux aller un peu plus loin dans mon analyse, préciser que le jugement peut être affirmatif ou négatif. Chaque fois que j'affirme quelque chose, je peux en prendre la contradictoire. Je ne cherche pas ici à savoir lequel de ces deux jugements est antérieur à l'autre, mais c'est une question essentielle et fort délicate. Selon le langage, la négation est toujours un ajout, ce qui montre que le jugement négatif semble second. Cela

Analyse de l'appréhension et du jugement

veut donc bien dire que la négation est relative à quelque chose d'antérieur. Nous touchons là les deux extrêmes de notre philosophie occidentale. Tous les Grecs — exceptés les sophistes — ont dit que l'affirmation était antérieure à la négation. Sartre lui dira l'inverse: la négation a une antériorité sur l'affirmation. Et l'on retrouve ce point de vue très fréquemment dans la philosophie moderne. Il y a là une évolution cruciale de la pensée occidentale. On retrouve cette option au niveau de la vie affective: pour les Grecs l'amour est antérieur à la haine, alors que pour certains modernes, c'est la haine qui est antérieure. En fait si l'on y réfléchit bien, on s'aperçoit que l'on peut aimer sans haïr, alors que l'on ne peut pas haïr sans qu'il y ait eu un amour qui a été rejeté. Le fait qu'il y ait affirmation et négation prouve que le jugement se divise lui-même en affirmatif et négatif et qu'il n'est pas premier. En effet ce qui est premier est simple.

L'appréhension et la saisie des catégories

Qu'est-ce qui est donc premier dans la vie de mon intelligence ? Il s'agit de découvrir, par une analyse réductive, l'élément ou le *fondement* de notre vie intellectuelle. Cet élément est nécessairement imparfait: il est en attente d'autre chose. Cette connaissance fondamentale, je n'en ai pas une conscience claire pour elle-même. Je n'en ai conscience que par le jugement. C'est dans la mesure où l'élément est intégré dans une connaissance plus parfaite — à savoir le jugement — que j'en ai conscience. Ce premier moment de notre vie intellectuelle n'existe jamais de façon isolée dans l'exercice même de cette vie intellectuelle. On l'appelle l'*appréhension*. L'appréhension est toujours la saisie de quelque chose de simple: c'est ce qui est premièrement saisissable dans la réalité telle qu'elle m'est donnée dans l'expérience. Je saisis des formes ou des déterminations. C'est ce que l'on a appelé la première opération de la vie de l'intelligence. Quand je dis «chat», j'exprime une détermination qui appartient à telle réalité. Je peux établir un classement des diverses déterminations (la quantité, la qualité etc.). Je peux les classer selon l'extension de leur universalité (le genre par rapport à l'espèce). Chacune de ces déterminations a une signification simple, mais je suis déjà dans l'ordre de la signification. Je ne suis pas né avec ces diverses déterminations. Je les ai acquises progressivement, par l'intermédiaire d'une multiplicité d'expériences. Génétiquement, c'est l'expérience qui est première. Mais progressivement, de l'expérience, ont émergé ces premières significations.

Or le propre de la signification, c'est d'être universelle, c'est-à-dire de pouvoir être attribuée à plusieurs. A quel moment ces significations dans leurs caractères propres apparaissent-elles en nous ? C'est impossible à préciser. Les psychologues ne le savent pas vraiment ou donnent des points de vue divers.

Platon se demandait si l'on apprenait d'abord par les mots ou à partir de l'expérience. On ne pense vraiment une signification que lorsqu'elle naît de la confrontation de l'intelligence et de la réalité. Cette signification a un mode universel. Et les dix catégories d'Aristote correspondent aux dix déterminations fondamentales de notre appréhension.

Les dix catégories ou prédicaments d'Aristote sont appelés ainsi en raison du fait qu'on peut les attribuer («*praedicare*» en latin) aux réalités concrètes, à ce qu'Aristote appelle les «substances premières». Le premier mode d'attribution, c'est celui de la «substance seconde»: je peux dire de Pierre qu'il est vivant, qu'il est un homme. Après il y a la quantité, la qualité, la relation, la passion et l'action, puis le temps, le «*situs*», le lieu et enfin «l'*habitus*», c'est-à-dire la manière dont on est transformé par un outil dont on se sert.

La catégorie «substance» désigne l'attribution ou la détermination essentielle: quand je dis de Pierre qu'«il est un homme». Cette détermination, si je l'envisage dans la réalité et non simplement dans l'intelligence qui l'attribue, Aristote l'a appelée «*toti en einai*» qui a été traduit en latin par «*quod quid erat esse*», puis par «*quidditas*». Cela veut dire «le fait d'exister qu'est-ce qu'il est ?» Vous existez à la manière d'un homme: «être homme» est pour vous votre nature ou votre quiddité. Ce quelque chose qui vous caractérise essentiellement, qui vous définit, est au-delà de tout ce qui peut vous affecter. Ces catégories sont, je crois, exhaustives. Personne après Aristote n'en a ajouté !

La connaissance humaine

Il faut bien voir que ces déterminations essentielles structurent notre appréhension. Nous appréhendons la réalité à travers ces dix catégories. Et ces catégories entre elles vont être ordonnées: car lorsqu'il y a une multiplicité, il faut qu'il y ait un ordre. C'est la substance qui va établir cet ordre: toutes les autres catégories lui sont relatives. Et la substance-catégorie elle-même (la «substance seconde») sera relative à Pierre (la «substance première»). Pierre existe en tant qu'il est homme. L'être de Pierre est déterminé par l'homme. Notre existence est déterminée par notre nature. C'est cela que saisit dans la réalité l'appréhension: une détermination à l'intérieur de l'exister des réalités.

La question qui est très délicate est de savoir comment je passe de l'expérience à la saisie d'une signification universelle. Le petit enfant, vous savez, voit en tous les hommes un papa, puis un jour il est capable de dire d'eux «hommes», de distinguer le nom propre du nom commun. Notre intelligence ne s'éveille pleinement que lorsqu'elle passe du concret à l'abstrait. Comment se fait ce passage ? Je n'en ai pas conscience, cela demeure quelque chose de très caché, mais je suis bien obligé de le constater. Ce passage ne peut s'expliquer que par une induction que nous faisons tout à fait spontanément. On passe alors de l'ordre de l'image, de la représentation à l'ordre du concept. Quand j'appréhende, je forme au-dedans de moi-même un concept, saint Thomas d'Aquin l'appelle aussi le verbe mental, le verbe de l'esprit. Et ce concept, il a une signification universelle: il exprime telle ou telle détermination quidditative de la réalité. La présence de ces concepts en moi est manifeste. La question, c'est de savoir comment ces concepts sont nés dans mon intelligence. L'imagination joue un rôle important dans cette genèse. Je ne peux jamais penser un concept sans image.

Différentes hypothèses ont été données pour expliquer ce passage. Saint Augustin dit qu'il dépend d'une illumination divine. Platon évoquait lui la réminiscence. Aristote lui suggère que c'est l'intelligence elle-même qui illumine nos images, et qui est capable d'abstraire de celles-ci les significations essentielles. Cet acte procède de ce qu'il appelle le «nous poietikos» qu'on a traduit par «intellect agent». Et ce passage du visible à l'invisible suppose un processus d'abstraction. Tout ce qui est second n'est pas pris en compte et n'est retenu que ce qui est essentiel. Et c'est cet essentiel qui vient déterminer mon intelligence, devenant présente à elle selon le mode d'une forme intentionnelle qu'elle assimilera. Le concept naîtra à partir de cette assimilation. Nous n'avons pas conscience de ces divers moments, mais je crois que l'on ne peut pas expliquer autrement les choses. Tous les philosophes ont cherché une explication: Descartes, Kant, Locke...

Au fond ce passage s'explique par le pouvoir de l'intelligence elle-même qui a cette capacité naturelle et spontanée de saisir son bien propre dans le donné des images. Et c'est à ce moment-là qu'apparaît la signification universelle qu'expriment nos mots.

5. LES DIVERSES MANIÈRES DE RAISONNER

La dernière fois, nous avons essayé de comprendre comment le jugement — l'activité la plus parfaite de l'intelligence —, le discernement, l'estimation, constituait l'opération de l'intelligence par laquelle elle saisit la vérité. La vérité apparaît dans le jugement. Nous avons vu que tout jugement était affirmatif ou négatif. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est qu'en raison de cela il ne peut pas être premier. En Dieu l'affirmation est toujours: Dieu ne nie jamais. C'est le propre de l'homme que de nier. C'est sans doute pour cela que nous aimons beaucoup la négation. Et cela est vrai: nous avons toujours une certaine prédilection pour la négation par laquelle nous pouvons nous exalter. Nous gardons souverainement notre liberté. Dès que l'on affirme, on est dépendant d'un autre. Cela peut être admis dans l'ordre de l'amour, mais dans l'ordre de l'intelligence, on préfère son autonomie. L'intellectuel a toujours le souci de l'autonomie: souvenez-vous du loup de la fable de la Fontaine. Par la négation on prend ses distances...

C'est pourquoi je crois que ce qui caractérise la modernité, au plan philosophique, c'est le primat de la négation sur l'affirmation. J'ai longtemps réfléchi sur ce point et j'ai toujours été frappé par le fait que les philosophes grecs enraccinaient l'analyse philosophique dans l'*admiration*, alors que les modernes (que ce soit Sartre, Heidegger ou d'autres) faisaient de l'*angoisse* le point de départ de l'investigation philosophique. On se trouve devant deux attitudes effectives radicalement différentes. L'affectivité, du point de vue réflexif, présuppose l'intelligence et en dépend. Du point de vue de la spontanéité l'effectivité est première, c'est évident. Qu'est-ce qui commande l'admiration ou l'angoisse ? L'admiration procède de l'antériorité de l'affirmation. Tous les Grecs, sauf Polos qui était un sophiste, reconnaissent que l'affirmation est première. Aristote dit que dans la perspective des «théologiens», la négation est première. Lorsque Aristote dit cela, il se réfère à Hésiode. Saint Thomas d'Aquin, à sa manière, reprend cette perspective. En effet, pour le théologien la négation a quelque chose de tout à fait unique, parce que ce que l'on dit de Dieu en niant est plus vrai que ce que l'on en dit en affirmant.

Il est plus vrai de dire qu'en Dieu il n'y a pas de composition, que de dire qu'en Dieu il y a une Simplicité absolue. La Simplicité absolue est affirmée analogiquement. Or l'analogie implique toujours une certaine confusion. Tandis que lorsque l'on dit qu'en Dieu il n'y a aucune composition, là la chose est parfaitement claire. La voie négative en théologie (et cela est encore plus vrai dans une perspective mystique) a une très grande importance. Et cela vient du fait que pour les théologiens tout procède de la foi. Or la foi

La connaissance humaine

n'est pas loi. Lorsque la culture se sécularise — c'est le cas de notre monde occidental —, ce qui était vécu au plan théologique se trouve transposé au niveau philosophique. C'est vrai, nos «grands pères» sont des théologiens. On accepte cette parenté au plan architectural ou artistique; personne n'osera nier la grandeur de l'art roman. Mais on rejettera la pensée philosophique du XIII^e siècle. Et pourtant l'art est un certain reflet de la pensée: ceci est particulièrement vrai pour l'architecture, qui est l'art le plus pensé. Il est essentiel de comprendre que notre culture philosophique procède d'une théologie qui s'est sécularisée. Or cette sécularisation de la théologie a eu pour conséquence le primat de la négation. Ce primat ne peut que conduire à un certain désespoir, à une forme nihilisme. C'est pour cela qu'aujourd'hui nous sommes confrontés à l'exigence d'une reprise radicale de la pensée philosophique. On ne peut plus se contenter de demi-mesures. Cette reprise doit se faire avec une profondeur nouvelle, et elle doit mettre particulièrement en lumière le rôle du jugement d'existence.

Nous avons vu que le jugement supposait une connaissance élémentaire, fondamentale, que l'on appelle l'appréhension. Je ne dis pas *l'intuition*, car l'intuition est encore un jugement, c'est une des modalités du jugement. Tandis que l'appréhension, c'est vraiment le point de départ du concept. Il faudrait creuser, au plan critique, la question de l'origine du concept.

Sur cette question les points de vue ont largement divergé dans l'histoire: les positions d'Aristote, saint Augustin, saint Thomas ou de Descartes sont très différentes. Pour Descartes, les idées claires et distinctes sont innées. Nous naissons avec l'idée de perfection et l'idée d'infini. Elles sont directement créées par Dieu. Descartes confond les dispositions qui peuvent dériver de notre nature et les idées elles-mêmes qui sont en fait acquises au terme d'un certain processus. En ce sens là on *devient* intelligent. Même les intuitions géniales ne surviennent que s'il y a eu tout un travail préalable.

Saint Augustin est un théologien et son orientation est d'abord mystique: d'où sa vision de l'intelligence illuminée par Dieu. Quand on philosophe vraiment, c'est que l'on se trouve illuminé directement par Dieu. Pour Descartes les idées sont présentes en moi dès ma naissance: elles sont créées avec mon être. Pour saint Augustin, Dieu agit sur l'exercice de mon intelligence, et ainsi, Il me permet de poser certains jugements particulièrement pénétrants. Saint Augustin ne distingue pas l'exercice de l'intelligence et ses déterminations. L'intelligence humaine est illuminée par Dieu. Ceci se fonde, au niveau théologique, sur la parole du Prologue de l'Evangile de saint Jean: «Le Verbe de Dieu illumine tout homme venant en ce monde». Saint Augustin s'appuie sur cette parole. Je crois que toutes les traditions religieuses, dans ce qu'elles ont de meilleur, procèdent de cette illumination de l'intelligence. Mais la position d'Aristote et de saint Thomas me paraît plus satisfaisante, parce qu'elle sauvegarde davantage l'autonomie de la personne humaine. L'approche de saint Augustin fait de nous des instruments de Dieu.

Celle de Descartes minimise la dimension progressive de l'exercice de l'intelligence. Tout est là d'emblée. Or l'intelligence implique un certain devenir et selon des modalités très diverses, car il y a des formes d'intelligence, des types de savoirs. Il faut bien voir que la réalité que nous cherchons à connaître est infiniment plus riche que l'idée que nous nous en faisons. Il y a donc diverses manières d'aborder la réalité. Saint Thomas montre que ce qu'il y a de plus vivant en nous, c'est notre intelligence. Il faut cultiver notre intelligence, l'éduquer en permanence. C'est ainsi que l'on devient un vivant à part entière, et que l'on devient vraiment autonome. L'intelligence, lorsqu'elle est au service de l'amour, peut permettre tous les dépassements. Saint Thomas, à la suite d'Aristote, pose l'intellect agent (le «*Νοῦς ποιητικός*») pour sauvegarder l'autonomie de l'intelligence. Il y a en nous une source d'illumination qui vient transformer nos images, pour permettre le passage de la représentation (fruit de l'imagination) au concept, à la forme intentionnelle (l'«*εἶδος*» ou la «*species*») qui vient déterminer l'intelligence et permettre à celle-ci de réagir comme intelligence et de saisir ce qu'il y a d'intelligible dans la réalité. Par là nous sauvegardons l'autonomie de l'intelligence, ainsi que son objectivité. L'autonomie caractérise par excellence le vivant. L'intelligence est donc ce qu'il y a de plus vital en nous.

Je crois que l'on peut comprendre cela assez facilement: dans tous les domaines où vous avez un peu réfléchi, vous avez une certaine autonomie. A l'inverse, vous êtes totalement dépendants, lorsque tout vous échappe: vous êtes incapables d'apprécier

Les diverses manières de raisonner

l'opinion des autres. Vous n'avez pas acquis les éléments pour pouvoir opérer un discernement personnel. Vous êtes incapables de faire la discrimination entre l'essentiel et le secondaire. Or je crois que le propre d'un être intelligent, c'est de pouvoir faire un tel discernement. Cela suppose que vous dépassiez le contingent, ce qui reste à la surface, pour saisir un certain nécessaire, un principe incontournable et indépassable, un quelque chose qui résiste à toute analyse. C'est donc vrai de dire que l'autonomie caractérise l'intelligence, mais en même temps le propre de l'intelligence c'est de respecter l'autre. Un être intelligent respecte l'autre et n'applique pas sur celui-ci ses propres catégories. Il essaie de découvrir ce qu'il y a d'original dans chacun et il est attentif à cette originalité. L'être intelligent sait très bien que l'on ne peut pas enfermer les choses, et encore moins les personnes, dans des catégories.

Il y a donc deux choses qu'il faut absolument retenir lorsque l'on veut comprendre l'intelligence, c'est l'objectivité et l'autonomie. Ces deux propriétés ne sont pas contradictoires. L'autonomie est du côté du «se mouvoir» (le vivant est celui qui «se meut») ou de l'exercice; tandis que l'objectivité est du côté de la détermination. Il y a un ordre entre les deux: la détermination est première par rapport à l'exercice et elle fonde l'autonomie. Mais je ne développe pas plus ce point.

La spécificité du raisonnement

Je voudrais voir avec vous maintenant ce que l'on appelle la troisième opération de l'intelligence. Lorsque nous réfléchissons sur notre manière de vivre intellectuellement, nous découvrons des intuitions, des jugements, des appréhensions et puis l'on observe des raisonnements. Quelle est donc la spécificité du raisonnement par rapport à l'appréhension et au jugement? Tout raisonnement présuppose des jugements, tout raisonnement se termine dans un jugement. Le raisonnement suppose toujours des affirmations préalables. Par ailleurs, le raisonnement débouche toujours, normalement, sur une conclusion. On peut très bien raisonner simplement pour montrer la difficulté d'une question: vous mettez en rapport deux raisonnements contradictoires. On ne peut pas, dans ce cas-là, conclure: on reste en face d'une hypothèse. Une hypothèse c'est encore une sorte de jugement (on est dans l'ordre du possible). Et la conclusion est aussi un jugement.

Je crois que l'on peut assez facilement comprendre que le raisonnement représente le devenir de notre intelligence. Tandis que le jugement, c'est l'intelligence qui affronte la réalité telle qu'elle est. Nous retrouvons, au niveau de la vie intellectuelle, par mode de transposition, quelque chose que la philosophie met en lumière lorsqu'elle distingue l'*être* et le *devenir*. Le jugement regarde ce qui est (ou ce qui peut être), tandis que le raisonnement regarde le devenir, le développement, l'appréhension saisissant, elle, la forme. On peut analogiquement retrouver ces distinctions dans le domaine de l'activité artistique: vous avez la forme, l'œuvre et le travail.

Ce qu'il faut bien saisir ici, c'est que le raisonnement est au service du jugement et non pas l'inverse. L'appréhension est en vue du jugement, et le raisonnement est en vue du jugement. Si je raisonne, c'est pour connaître. Je sais que beaucoup raisonnent pour le plaisir de raisonner ! Mais c'est une perversion, c'est une pathologie de l'intelligence. L'avocat raisonne pour persuader. La persuasion est de l'ordre du jugement.

Le jugement représente donc, dans la vie intellectuelle, l'opération par excellence; il est l'acte parfait de l'intelligence. Je crois que pour apprécier vraiment l'intelligence d'une personne, c'est du côté de sa capacité à juger qu'il faut regarder.

Le raisonnement opère dans l'ordre de la compréhension. Ceci montre bien la différence radicale qu'il y a entre l'*érudition* et la *sagesse*. Celle-là accumule les informations, celle-ci saisit l'essentiel dans la réalité. Et l'on se laisse tellement piéger par les informations !

Il y a donc un aspect quantitatif dans le raisonnement. Le jugement est toujours d'ordre qualitatif. La qualité d'une intelligence est dans le jugement, dans le discernement. Il est très important de respecter cet ordre, parce que si vous faites du raisonnement l'opération ultime, vous aboutissez au primat de la logique. Et de fait, au cours même de l'histoire de la pensée occidentale, la philosophie première a été confondue avec la logique. Ce glissement s'est opéré au XIV^e siècle dans le contexte de la pensée théologique.

La connaissance humaine

Les grands types de raisonnements

Regardons maintenant la diversité des raisonnements. Tout raisonnement implique un devenir, un passage. Je n'envisage cette diversité que du côté philosophique. On pourrait analyser les divers types de raisonnements scientifiques. Je ne le ferai pas, mais on retrouverait une parenté avec les raisonnements philosophiques.

- Le premier type de raisonnement s'appelle l'*induction* (ce que les Grecs appelaient «ἐπαγωγή»): c'est le raisonnement le plus qualitatif. Platon est sans doute le premier à avoir précisé la dimension inductive de l'esprit humain en particulier dans le *Parménide*. Platon montre comment le multiple exige son dépassement dans l'unité. Or nous sommes là au cœur de l'induction. On part du multiple pour saisir à l'intérieur du multiple ce qui lui donne son être et son ordre. Or cet ordre procède d'un principe qui est à la fois autre que le multiple et lui est immanent.

C'est Aristote qui a mis en pleine lumière l'induction. La pensée scientifique, pour lui, présuppose nécessairement une démarche inductive. On part de la multiplicité des expériences. Prenons l'exemple tout simple que Platon nous donne: il y a la blancheur du mur, celle du visage, celle d'un vêtement etc. J'essaie à partir de celles-ci de définir l'essence du blanc. Il s'agit là de la première induction, d'une induction que l'on opère spontanément sans en avoir conscience. Cette induction permet le passage du concret à l'abstrait. Mais pourquoi ce passage ? Pourquoi l'intelligence a-t-elle besoin d'abstraire ? D'autant plus que l'on peut se complaire dans l'abstrait.

Aujourd'hui, on nomme ce processus «formalisation» ou «thématisation». Cette induction fondamentale est pré-philosophique. S'il n'y avait pas cette induction, il n'y aurait pas le langage. Le langage est le lieu même de la communication. Or pour communiquer, il faut qu'il y ait formalisation.

Le deuxième type d'induction (dont nous avons conscience), c'est celle qui nous permet de passer de la multiplicité des expériences à la saisie des principes propres. On se trouve alors devant une nouvelle forme d'abstraction. Thomas d'Aquin l'appelle «abstractio formalis» (qu'il distingue de l'«abstractio universalis»). Je crois qu'il ne faut pas utiliser cette expression aujourd'hui. On se trouve là dans un plan proprement philosophique. Prenons les principes propres que sont pour Aristote, la nature (la «Φύσις»), la substance (l'«οὐσία») ou l'âme (la «ψυχή»). L'âme est un principe de vie: ce principe est saisi au terme d'une démarche inductive. Le point de départ, c'est l'expérience des diverses opérations vitales qui sont en nous, que ce soit la respiration, le fait de se nourrir ou de se déplacer, vos sentiments, votre travail etc. Tout cela revêt une complexité extraordinaire, et pourtant tout cela vous l'avez vécu, tout cela est né en vous. Quelle est la source de ces activités ? Comment se fait-il que des actes aussi divers que dormir et philosopher soient des actes pleinement vôtres, même s'il est plus noble de penser que de dormir? Il y a donc un ordre entre les diverses opérations vitales dont vous êtes le sujet. Et il y a un principe d'unité, car il n'y a pas d'ordre sans principe d'unité. Il faut donc qu'il y ait une source: c'est ce que nous appelons l'âme. Le mot «âme» n'a pas été inventé par les philosophes: il est né dans un contexte religieux. La distinction entre l'âme et le corps n'est pas née en Grèce; elle vient de l'Inde. Emile Bréhier dit, dans son *Histoire de la Philosophie*, que les stoïciens sont revenus à la tradition grecque, au-delà de Platon et d'Aristote: ils ne reconnaissent pas la distinction de l'âme et du corps.

L'induction révèle le pouvoir de pénétration de l'intelligence humaine. Elle permet à l'intelligence de passer du phénoménal que je peux décrire à l'ordre des principes qui est l'intelligible par excellence que le philosophe cherche à penser.

- Le deuxième type de raisonnement, c'est la *déduction*. C'est une forme de raisonnement beaucoup plus facile à comprendre. La déduction compare deux principes ou deux axiomes pour déduire les propriétés d'une réalité. Le raisonnement déductif, c'est le syllogisme qui peut prendre des formes multiples. On part donc de données universelles pour éclairer tel ou tel cas particulier.

- Le troisième type de raisonnement consiste à partir de l'expérience et à éclairer le contenu de cette expérience à l'aide d'un principe pour aboutir à une nouvelle conclusion portant sur la réalité existante. C'est ce que l'on a appelé «la démonstration a posteriori». Cette démonstration procède des effets pour découvrir la cause. Tout effet

Les diverses manières de raisonner

procède d'une cause. Il n'y a pas de génération spontanée. C'est de cette manière là que l'intelligence peut remonter jusqu'à la Source première de tout ce qui existe et que nous appelons Dieu. Ce n'est ni par l'induction ni par la déduction, mais par un troisième type de raisonnement, un *raisonnement a posteriori*, qui procède des effets et remonte à la source ou la cause.

- Il y aurait enfin un quatrième raisonnement que nous ne ferons que signaler et qui est un raisonnement *réductif*. C'est la démarche par laquelle l'intelligence réduit une réalité complexe en ses éléments fondamentaux qu'il ne faut pas confondre avec les principes au sens où nous en avons parlé plus haut.

6. LES RAPPORTS ENTRE LA LOGIQUE ET LA CONNAISSANCE

Nous devons traiter, dans cette séance, des rapports entre la logique et la connaissance philosophique ou la connaissance tout simplement. C'est un sujet particulièrement difficile. Et si l'on ne peut pas tout comprendre, il faut pouvoir au moins saisir le sens des grandes interrogations qui tournent autour de ce sujet.

Selon la philosophie réaliste, c'est-à-dire celle qui s'enracine dans la pensée grecque (globalement celle-ci se voulait réaliste: seuls les sophistes et les pyrrhoniens affirmaient que la connaissance humaine ne pouvait saisir la réalité en elle-même), l'intelligence humaine est capable d'accéder à une certaine connaissance de la réalité. La grande rupture s'est produite, je crois, avec Occam. On assiste alors, au XIV^e siècle, à un tournant très important. Occam est un théologien qui veut revenir à Aristote face à Dun Scot et à Henri de Gand, mais ce retour ne se fait pas du tout dans la perspective métaphysique de saint Thomas d'Aquin. Occam revient à Aristote parce que celui-ci est le père de la logique. Occam a écrit un traité sur la logique comme «organon» pour aider ses confrères théologiens à éviter toutes sortes de confusions dues à une absence de sens logique. Il veut construire une nouvelle théologie qui soit plus limpide, plus claire que la théologie traditionnelle. En fait, quand vous lisez Occam, vous vous apercevez que sa démarche est fort complexe: c'est un docteur très «subtil» !

On assiste donc à une réduction de la métaphysique à la logique. Et la démarche d'Occam a eu des répercussions considérables sur toute la scolastique. Suarez a voulu réagir contre l'influence occamienne et revenir à la pensée de saint Thomas d'Aquin. Malgré la condamnation des papes d'Avignon à son égard, Occam eut une très grande influence. Beaucoup se sont laissés séduire par une certaine forme d'argumentation logique. Le père Bochenski, que j'avais connu à Fribourg, me disait que la logique mathématique serait la logique de demain. Or la logique mathématique reste dans le domaine des possibles. Le philosophe regarde l'homme qui existe. Le père Bochenski pensait que la logique mathématique était le prolongement de la logique d'Aristote. Il avait écrit un livre sur le sujet, que je devais superviser. En fait les perspectives de ces logiques sont tout autres.

La logique est un art

La tentation de ne tout envisager qu'à travers la logique est grande. Le refuge dans la logique nous interdit de penser véritablement. La logique n'est qu'un art («l'art des arts» disait Thomas d'Aquin), c'est un instrument rationnel qui permet de se garder de

La connaissance humaine

certaines erreurs de raisonnement.

Ce qu'il faut montrer, c'est la différence essentielle entre la pensée philosophique et la logique, et cela pour nous permettre d'éviter l'erreur occamienne ou le blocage que font certains logiciens d'aujourd'hui entre la logique au sens large et la logique mathématique. De fait, c'est une tentation permanente, parce que la logique regarde le fruit de notre intelligence abstraite. Or nous avons tendance à aimer davantage ce qui provient de nous que ce qui nous est étranger. Je ne suis pas source de la réalité que j'expérimente. Je ne me suis pas fait moi-même. J'ai un atavisme qui me conditionne. Et puis mon âme a été créée par Dieu. Je dois m'accepter tel que je suis. Et cela est vrai de celui que je rencontre, de tous les hommes et de tous les êtres...

En revanche, la logique, elle provient de moi et c'est pour cela que j'ai un penchant tellement fort pour elle! La logique est tellement humaine! Elle est propre à l'homme considéré dans son conditionnement intellectuel. La logique ne concerne pas l'homme qui contemple: la contemplation est au-delà de la logique. C'est pour cela que ceux qui réduisent la pensée à la logique ne contemplent pas. Pour eux, le seul exercice de l'intelligence est dans la logique; or la contemplation est au-delà de la logique. Ils ne considèrent d'objectivité que dans l'exercice de la logique: «ce que mon filet ne prend pas, n'est pas poisson». N'est intelligent et rationnel que ce qui est logique. Dans cette position, on oublie qu'en fait l'*intelligible* ne se réduit pas au *rationnel*. Le rationnel comme tel ne concerne que le conditionnement de notre intelligence. Nous attachons souvent plus d'importance aux fruits de nos raisonnements qu'à ce que nous comprenons profondément dans une démarche de contemplation.

La logique des prédicables

Ce que je vais essayer de faire avec vous maintenant, c'est de voir comment est née la logique. Historiquement, c'est assez simple: tout le monde s'accorde pour dire qu'Aristote est le père de la logique. C'est lui le premier qui a distingué de façon précise philosophie et logique. Platon ne le faisait pas, d'où sa tendance à confondre philosophie et dialectique. La dialectique elle-même n'est pas la logique, c'est encore autre chose. La dialectique résulte d'une confusion entre la pensée philosophique et la logique.

La logique naît au moment où l'intelligence, par l'abstraction, atteint un concept universel: l'objet propre de la logique c'est l'*universel*. Maritain pense que c'est le *concept*, mais je ne suis pas d'accord. Le concept comme tel est en fait l'objet de la critique. La logique étudie la manière dont ce concept est en moi, comme concept *universel*.

Si vous prenez le concept «animal», par ce concept vous désignez toute une part de vous-même — une part très importante —, c'est l'aspect générique. Je peux l'attribuer à une multiplicité d'individus, à tous les hommes. «Animal» a donc un mode universel. Mais, qu'est-ce que c'est que l'universel? Quand je dis «animal», il faut bien distinguer deux aspects. Il y a la signification de ce concept; et puis il y a le mode particulier selon lequel ce concept existe dans mon intelligence.

La signification d'animal renvoie à un vivant qui est source d'un certain nombre d'opérations qui elles-mêmes impliquent déjà une certaine connaissance (au niveau de la sensibilité). Le sens du toucher est commun à tous les animaux. Il y a donc une signification du concept animal. Et puis ce concept est présent à moi-même selon un mode abstrait. «Animal» comme tel ce n'est pas une réalité que vous pouvez expérimenter. Ce que vous pouvez voir c'est tel ou tel type d'animal, appartenant à telle espèce particulière. Le genre a un caractère plus universel que l'espèce. Il suppose une plus grande abstraction. L'espèce elle-même désigne quelque chose de commun à une multiplicité d'individus. Ce qui intéresse l'intelligence c'est l'individu: seul l'individu existe vraiment dans la réalité. En permanence nous procédons à ce type d'abstraction: spontanément et de façon quasi-inconsciente. Pourquoi faisons-nous cela? Nous le faisons pour définir. Nous avons besoin de définir les choses. Il ne faut pas croire du reste qu'en définissant les choses, nous les connaissons vraiment. La définition nous permet d'opérer des classements.

L'individu comme tel n'est pas «classable». L'individu est ineffable, comme on dit. En lui-même il ne peut pas se définir. Ce qui montre que la réalité comme telle est

Les rapports entre la logique et la connaissance

irréductible à la logique. Le philosophe lui s'intéresse à l'individu, c'est-à-dire à la réalité concrète. La logique elle ne s'intéresse pas à l'individu parce qu'il est un au-delà de l'abstraction: il ne peut donc faire l'objet d'une définition.

En réalité, seul l'individu existe, et l'intelligence le saisit en premier par le jugement d'existence qui en lui-même n'est pas un processus logique. Par l'abstraction, vous saisissez quelque chose de commun aux individus, pour saisir l'espèce qui est l'universel premier ou l'universel parfait. A vrai dire on ne la saisit jamais vraiment: il n'y a qu'une seule espèce que l'on saisisse à proprement parler, c'est l'homme. Cela suffit pour que l'espèce existe pour nous. Les autres espèces, vous ne faites que les approcher. L'espèce implique le genre et la différence spécifique. En disant cela je suis dans la logique. Je regarde l'universel. La première chose que regarde la logique, ce sont les cinq modalités de l'universel: on les appelle les «prédicables» selon l'appellation usuelle. Ce sont en fait les cinq fruits de l'intelligence: autant de filets que lance l'intelligence pour capter la réalité ! Ce filet peut être plus ou moins lâche selon la grandeur des mailles. A chaque fois cela donne lieu à un processus d'abstraction. Nous nous trouvons là devant le fondement de toute logique.

L'universel, c'est votre intelligence qui le conçoit, le façonne au-dedans d'elle-même. Et cela se passe de façon inconsciente. Normalement cette capacité d'abstraire s'acquiert avec l'apprentissage du langage. L'universel fondamental c'est le *genre*. Le genre c'est l'universel dont l'extension est la plus large. L'*extension* est en rapport inverse de la *compréhension*. L'intelligence a besoin de procéder ainsi. La *différence spécifique*, au contraire, a une extension plus réduite, mais sa compréhension est plus profonde. La «raisonnabilité» est une différence spécifique: c'est ce qui caractérise l'homme à la différence de tous les autres animaux. L'*espèce* est le fruit des deux premières: elle naît de la contraction du premier par le deuxième («l'homme» est un «animal raisonnable»). Les autres espèces ne sont pas définissables comme telles: leur différence spécifique nous échappe. Pour les caractériser je me servirai d'un autre universel: le *propre*. Par le biais de la propriété ou du propre, je peux caractériser et différencier les réalités. De l'homme on dira qu'il est «capable de rire»: cela dérive de la différence spécifique. Le propre, c'est ce que nous pouvons décrire. Nous décrivons des propriétés. Nous distinguons tel oiseau de tel autre, telle plante de telle autre par le biais des propriétés.

Le dernier universel, c'est l'*accident*. Normalement, les choses accidentelles sont des choses qui sont tout à fait individuelles: avoir telle taille, des cheveux de telle couleur etc. La propriété qualifie d'une manière plus profonde la réalité que l'accident qui peut advenir et disparaître. Ce qui est très curieux, c'est que l'intelligence éprouve le besoin d'universaliser quelque chose d'accidentel. On ne définit jamais par les accidents. Sauf peut-être l'artiste ou le caricaturiste !

L'intelligence, dès qu'elle saisit quelque chose, le saisit selon un mode universel. A une signification accidentelle elle attribue un mode universel. Alors que la signification de l'accident est toujours liée à l'individu. C'est une chose qui m'étonne beaucoup: l'intelligence humaine universalise tout ce qu'elle touche.

On peut essayer de chercher d'autres prédicables: depuis Aristote on n'en a pas trouvé d'autres ! Mais il faut bien voir que seule la philosophie met en œuvre la différence spécifique et l'espèce. Dans les sciences expérimentales vous trouverez le genre, le propre et l'accident. Il y a là un aspect très intéressant à approfondir, concernant la différence entre la philosophie et la science. Cela montre qu'en philosophie l'homme est le centre de la recherche. Aucun concept ne signifie en philosophie sans se référer d'une manière ou d'une autre à l'homme. Tandis que les concepts scientifiques n'intègrent pas explicitement la dimension humaine.

Ce qu'est un être de raison

Mais il faut essayer de préciser ce que c'est que l'universel. Cela n'est pas facile, mais il est essentiel de le comprendre. Il n'y aurait pas de langage sans l'universel, il n'y aurait pas de science sans l'universel etc. L'universel est présent à toute démarche de l'intelligence, selon des modalités différentes.

Selon saint Thomas l'universel est un «ens rationis», un *être de raison*. Saint

La connaissance humaine

Thomas distingue ce type d'être de l'être existant. L'être de raison ne subsiste que dans mon intelligence. L'être de raison a un fondement dans la réalité. Je procède toujours de l'individu. Mais l'universel comme universel n'existe que dans l'intelligence, dans une intelligence qui abstrait. Or quand saint Thomas définit l'universel, il dit de lui qu'il est à la fois «unum ex multis», «unum ad multa», et «unum in multa». L'universel c'est ce que l'intelligence recueille de toute son expérience: elle cherche à travers toutes ses expériences ce qu'il peut y avoir de commun. Il y a un besoin fondamental dans l'intelligence qui la pousse à saisir l'un à travers le multiple. L'intelligence ne peut pas se contenter de décrire, elle ne peut pas se contenter de suivre.

L'intelligence saisit l'un à travers le multiple. Elle le saisit comme étant présent dans cette multiplicité. Et elle le saisit pour l'attribuer. L'un, je le saisis à partir du multiple (*ex multis*), je le saisis comme étant dans celui-ci (*in multa*) (c'est le point de vue du fondement), et je le saisis pour l'attribuer (*ad multa*). Je trouve que c'est une définition très juste de l'universel et c'est pour cela que je la donne. Je n'en connais pas qui soit plus satisfaisante. L'universel, en ce sens, est à la source de toute attribution logique. C'est ce que nous faisons en permanence dans le langage courant, comme dans le langage de la science. Nous partons de la réalité et nous revenons à la réalité ! Nous universalisons, parce que nous ne pouvons connaître au sens fort que par l'intermédiaire de l'universel.

L'universel est donc un *être de raison* qui se fonde dans la réalité existante, mais qui n'existe dans sa formalité d'universel que dans l'intelligence. Cet universel prend ces cinq modalités particulières parce que l'intelligence, lorsqu'elle regarde une réalité, n'en a pas l'intuition. Elle le regarde selon cinq points de vue différents. Et ceci est commun à toute philosophie: on ne peut pas penser en dehors de ces cinq modalités. Certains le reconnaissent, d'autres non.

Quand on accepte la distinction entre l'*être réel* et l'*être de raison*, on reconnaît la nécessité du deuxième, mais on sait que l'intelligence ne s'y arrête pas. L'universel est un intermédiaire dont se sert l'intelligence. Il est condition *sine qua non*, mais il n'est pas le terme de l'acte de l'intelligence.

Il faut bien comprendre le sens de cette affirmation d'Aristote: «il n'y a de science que de l'universel». En termes stricts, ce n'est pas vrai, car ce que la philosophie regarde et cherche à connaître, c'est la réalité existante. Même les mathématiques qui se présente comme la science la plus abstraite ne regardent pas l'universel. On voit bien la différence entre les mathématiques et la logique. Les mathématiques regardent des relations, du divisible: elles regardent ultimement quelque chose de réel.

La philosophie, elle, regarde l'homme, l'être réel par excellence: elle ne s'arrête donc pas à l'universel. Si la philosophie s'arrêtait à l'universel, elle s'identifierait à la logique. Vous voyez donc la gravité de la démarche d'Occam qui confondait logique et métaphysique. Cela veut dire que l'intelligence est incapable de dépasser l'universel, et qu'elle y est enfermée.

Au delà de l'être de raison, la philosophie rejoint l'être réel

A vrai dire la philosophie n'a d'intérêt que si elle est capable de rejoindre ce qui est et non pas le possible ou l'être de raison. Que la philosophie se serve de l'universel, comme toutes les sciences, c'est bien évident. On ne peut pas penser sans former au-dedans de nous l'universel, sans passer par l'abstraction. Et ceci s'exprime immédiatement par le langage. La connaissance philosophique passe par l'universel mais le dépasse. Elle le sait car elle est capable, de fait, de réfléchir sur l'universel. Mais réfléchir sur l'être de raison, ce n'est pas considérer la réalité au sens fort. Je suis dans ce monde très particulier que l'exercice de mon intelligence a fait naître et qui n'est pas la réalité bien qu'il se fonde dans celle-ci. Ce qui montre bien que l'intelligence est profondément ordonnée à connaître la réalité.

Vous savez ce que répète souvent Thomas d'Aquin: «Primo cadit in intellectu ens». Je traduis: «la première chose que l'intelligence saisit, c'est ce qui est». Saint Thomas ne dit pas que ce que l'intelligence considère en premier lieu, c'est l'universel (ce serait le point de vue Occam). L'intelligence est donc «réaliste» par nature.

Mais si je regarde le conditionnement de ma vie intellectuelle, si je regarde le «comment» de mon intelligence, alors à ce moment là je peux m'arrêter à l'universel et

Les rapports entre la logique et la connaissance

ne plus envisager son fondement et sa finalité ultimes. C'est ce qui s'est passé, je crois, au XIV^e siècle avec Occam. Nous en subissons encore l'influence. A tel point que cela semble aller de soi. Et les idéologies sont nées dans la mouvance d'une telle démarche. Dans les idéologies, je ne fais plus la différence entre l'être réel et l'universel. Ceci explique aussi pourquoi les idéologies se développent selon un mode dialectique.

Il nous faut donc purifier le regard que nous portons sur notre intelligence pour que celle-ci puisse atteindre sa véritable fin. Une intelligence qui ne vit plus que sur un mode dialectique ne peut plus contempler. Ce n'est que dans la mesure où l'intelligence cherche à connaître la réalité et qu'elle comprend qu'elle est faite pour cette réalité qu'elle peut contempler. Il faut que l'intelligence accepte d'être dépassée par le réel. Ce qui exige d'elle une grande pauvreté. Si je m'arrête à l'universel, je ne me dépasse pas vraiment puisqu'il est mon propre fruit. C'est l'intelligence qui en est la source. Je reste dans l'immanence de l'exercice de ma propre intelligence. Je reste dans l'intentionnalité de mon intelligence.

Alors que si je considère ce qui m'est donné dans le jugement, je dois accepter que toute réalité, aussi pauvre soit-elle, possède en elle quelque chose qui est irréductible à l'idée que je m'en fais. Je ne pourrai jamais épuiser le réel, qui restera toujours pour moi une mesure.

Vous voyez tout de suite les conséquences de cela sur la question de la vérité. Celle-ci consistera en une certaine *adéquation* à l'égard de la réalité. Mais alors qu'est-ce que la vérité pour la logique ? Ce sera tout simplement la cohérence interne d'un système. La source de la philosophie c'est la réalité, c'est l'homme. La source de la logique, c'est l'universel. L'universel est second par rapport à la réalité, mais l'universel nous séduit parce qu'il est le fruit de notre propre intelligence. L'universel a quelque chose qui le rend plus parfait, plus spirituel, que le réel sensible. En fait l'universel n'est pas le spirituel au sens fort: ce n'est qu'un certain effet du spirituel. Il est quelque chose de factice par rapport à l'esprit lui-même qui en est la source.

Voyons rapidement les autres modalités de l'être de raison. Outre l'universel, il y a l'*attribution* elle-même dans laquelle s'inscrit l'universel. C'est l'intelligence qui établit le lien entre le nom et le verbe («Pierre est intelligent» par exemple), entre le nom et les qualités. Cette attribution est une relation de raison: cette relation est un être de raison dont mon intelligence est la source. La troisième modalité de l'être de raison c'est l'*inférence*. Dans tous les raisonnements l'intelligence opère un passage: dans l'induction, par exemple, entre la multiplicité et le principe qui est à la source de leur ordre.

On pourrait se poser la question de savoir si la «dialectique» est elle-même un être de raison. On peut s'interroger aussi au sujet de l'être mathématique: est-il un être de raison? Ce que l'on peut dire, c'est que l'être mathématique n'est pas un pur être de raison. Il y a dans la dialectique ainsi qu'en mathématiques autre chose que de simples êtres de raison. Dans la dialectique, c'est la vitalité de l'intelligence. En mathématiques, où l'abstraction est très particulière, le fondement de l'être mathématique, c'est le divisible.

7. CONNAISSANCE POÉTIQUE ET SYMBOLIQUE

Nous avons vu, la dernière fois, en quel sens on pouvait parler de l'objectivité de la connaissance, comment notre connaissance était dépendante de l'expérience. En effet, par l'expérience nous sommes en contact avec des réalités sensibles. Dans cette expérience, nos sens, notre imagination et notre intelligence sont présents. Nous avons aussi distingué le point de vue de la *représentation* — qui reste lié à l'imagination — de celui de la *signification* qui relève de la faculté intellectuelle. L'image est toujours singulière, ce qui n'est plus le cas du concept.

Le langage fait apparaître la signification. Nous ne pouvons vivre uniquement au niveau de la représentation. Vous donnez un nom aux réalités. La signification peut être universelle: nous sommes au-delà du sensible. L'intelligible implique toujours un mode universel. Nous avons vu les cinq modalités de l'universel que sont le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. L'universel lui-même implique une diversité dans l'unité. Lorsque l'intelligence cherche à connaître, la réalité est impressionnée selon cinq modalités différentes. Il faut ajouter que deux de ces modalités sont propres à l'homme. La seule espèce que je connaisse c'est l'homme. Et la seule différence spécifique que je connaisse, c'est le «rationnel». Je ne connais pas — et le scientifique pas plus que moi — la différence spécifique des autres animaux. Ceci montre qu'il est absurde de parler de l'«évolution des espèces». Il n'y a qu'une seule espèce que je puisse déterminer au sens fort, c'est celle de l'homme. On peut parler de l'évolution du genre mais non de l'espèce. Cela montre que les sciences ne connaissent que le genre, le propre et l'accident, quoique ce dernier soit plutôt en dehors de la science. Il n'y a qu'une seule réalité que je puisse définir, c'est l'homme. L'accidentel, c'est ce que regarde le poète. Le savant regarde principalement le propre. Vous voyez que l'on ne peut pas réduire l'universel au propre et donc à la science. L'activité de l'intelligence ne se limite pas à la science.

Par le genre, l'intelligence établit des classifications: c'est la manière la plus fondamentale que l'intelligence a d'envisager la réalité. Dans la ligne du genre on peut aller jusqu'à l'idée de «substance», genre suprême par excellence. Ensuite vous avez les substances vivantes ou non, puis le vivant, animal ou non etc. Le genre, dit saint Thomas, se prend du côté de la matière. Si vous n'avez qu'une connaissance générique, vous avez une connaissance qui tend vers l'aspect matériel. Au contraire, la différence spécifique et le propre se prennent du côté de la forme. On constate, très curieusement, qu'il y a des moments où la culture est sensible à la différence, et il y en a d'autres où la culture estompe plutôt celle-ci pour se concentrer sur l'aspect générique. Quand on ne voit que l'aspect générique, on risque de tout matérialiser. En revanche, lorsqu'on ne voit que

La connaissance humaine

la différence spécifique, on risque de différencier de manière excessive. En fait on est intelligent quand on saisit autant le genre que la différence. Il y a des formes d'intelligence qui sont portées sur l'un ou sur l'autre. Ces choses sont élémentaires car elles correspondent à des attitudes spontanées, permanentes, inconscientes de l'intelligence dans son mode abstrait. Mais on a souvent tendance à les oublier. Cette tendance qu'a l'intelligence de saisir l'unité, à travers le genre, est fondamentale. Elle a quelque chose de grand et à la fois elle peut être dangereuse. Il faut tout de suite saisir les différences, car le générique comme tel n'existe pas dans la réalité.

On peut aussi se demander: mais pourquoi cinq prédicables? Eh bien, c'est parce que l'intelligence, dans son exercice, est liée aux cinq sens. Il y a cinq modalités de l'abstraction. Peu de philosophes ont vraiment réfléchi à cette question. C'est une lacune. La philosophie de Kant n'aurait peut-être pas existé s'il y avait eu une réflexion plus poussée sur cette question. En effet Kant a noué toute sa philosophie autour des «formes a priori» qui sont pour lui autant de manières qu'a l'intelligence de mesurer les choses. En réalité, l'intelligence ne mesure pas les choses: elle abstrait, et elle le fait selon cinq modalités.

Cette abstraction s'opère grâce à l'intellect agent, pour reprendre l'expression d'Aristote. Ici il s'agit de comprendre le passage de la représentation à la signification. Pour cela, il faut réfléchir sur l'image et le mot, l'un étant singulier, l'autre universel. Pour rendre compte de ce passage, il faut à la fois sauvegarder l'autonomie de la vie de l'intelligence et la dépendance de celle-ci à l'égard de la réalité, sans quoi aucune connaissance ne serait objective. Et c'est l'abstraction qui fait naître le concept, lieu de la signification. Et la parole exprime la pensée qui cherche à se communiquer. La parole est liée à la communication. La pensée est donc en elle-même antérieure à la parole. Pour rendre compte de la naissance du concept, il faut cette lumière intérieure par laquelle l'intelligence illumine l'image et saisit en elle la détermination essentielle qu'elle porte. C'est ce que l'on a appelé la forme intentionnelle. Et c'est elle qui détermine mon intelligence. Mon intelligence en assimilant cette forme intentionnelle fait naître le concept. C'est pour cela que Socrate disait qu'être philosophe c'est être sage-femme ! En effet le philosophe, c'est celui qui assiste à la naissance du concept.

L'inspiration et la connaissance poétique

L'intelligence dépasse l'image pour penser. Et l'intelligence le peut grâce à cette capacité d'illumination intérieure que nous appelons l'«intellect agent». Si vous n'acceptez pas cela, vous êtes obligés de dire que l'intelligence crée la concept de toutes pièces ou bien de dire qu'il est un simple reflet de la réalité extérieure. Cette dernière approche sera celle de Marx (qui prolongera le courant empiriste): à la limite, dans cette perspective, la pensée devient plus réelle que le réel lui-même.

Nous touchons-là la naissance de la pensée, disons spéculative, de la pensée qui cherche à analyser. A l'extrême, il y a la pensée poétique. La connaissance poétique, c'est une connaissance qui est liée à l'amour. On est inspiré quand on aime. La poésie procède d'une connaissance d'un type particulier qu'on appelle l'inspiration. Voilà les deux sources fondamentales de la connaissance: l'expérience et l'inspiration. Dans la connaissance poétique, l'homme est source de sa connaissance. Une telle connaissance ne vous renvoie pas directement à la réalité. Il faudra se demander ce qui est atteint dans une telle connaissance.

Mais cette connaissance existe bien et elle est tout autre que la connaissance scientifique. Et elle suppose la présence de l'intelligence. Je pense qu'un grand poète est plus intelligent qu'un petit savant. Un grand savant, c'est différent: il a une ouverture sur autre chose que la science.

A la source de toutes démarches artistiques, il y a ce que l'on appelle, un certain «jaillissement». Il y a des jours où un artiste est inspiré, d'autres non. Et on retrouve cela dans tous les arts. La poésie représente certainement ce qu'il y a de plus pur dans l'art. Et ceci parce que la matière du poète, c'est la parole. Et la parole est une matière plus noble que le bois. Le poète travaille, anime la parole. Le poète spiritualise la parole et lui confère une nouvelle splendeur.

L'inspiration, qui est à la source de toute activité artistique, est une connaissance

Connaissance poétique et symbolique

intellectuelle particulière qu'il faut essayer de caractériser. Cette connaissance n'est pas en continuité avec l'expérience. C'est la grande différence avec la connaissance objective. En effet, dans cette dernière, il y a une certaine continuité avec les données de l'expérience. L'inspiration, au contraire, nous met au-delà de toutes les expériences. Il y a une rupture grâce à l'avènement de quelque chose de nouveau. L'inspiration suppose néanmoins une certaine forme d'expérience, celle du goût. Nous aimons tous regarder des choses belles. Nous avons tous un certain sens artistique. Il y a donc une connaissance qui repose sur des expériences artistiques propres à toutes les formes d'art. Et cette expérience artistique s'acquiert, de même que s'éduque le sens artistique.

L'inspiration nous met au-delà de cette expérience et elle fait naître en nous ce que l'on appelle une «idea» ou un projet qui est autre chose que le concept proprement dit. C'est une sorte d'intuition qui projette sur la réalité quelque chose qui ne s'y trouve pas. Elle porte toujours sur ce qui pourrait exister, sur ce qui est possible. Elle ne porte donc pas sur une réalité existante mais sur un rapport possible. L'existant comme tel n'est pas le contenu de l'inspiration. L'inspiration porte toujours sur un possible. Dans l'inspiration, ce n'est pas l'objet qui détermine, c'est l'inspiration elle-même qui détermine l'idée. C'est l'artiste qui se donne à lui-même son objet. Ce n'est donc plus une connaissance objective, mais une connaissance où la subjectivité donne l'objet. C'est l'artiste qui se donne à lui-même son idée. Cette idée a peut-être des racines en dehors de l'artiste, mais comme telle, dans son originalité propre, elle n'existe qu'en lui. Il y a une objectivité dans la subjectivité ! On parlera même d'une «trans-subjectivité» caractérisant l'inspiration. Ce n'est pas l'objet que l'on cherche à analyser dans l'inspiration. Par ailleurs, cette forme de connaissance se donne toujours selon un mode symbolique.

La connaissance poétique et symbolique

Dans la connaissance poétique, la représentation et la signification sont simultanées: c'est cela le *symbole*. Le symbole est une signification dans une représentation. Le symbole constitue donc une sorte de synthèse. Toute connaissance symbolique est synthétique. L'inspiration est source de la connaissance symbolique. La connaissance symbolique est donc premièrement subjective. Et dans cette subjectivité il y a une certaine objectivité. Ceci explique que la connaissance symbolique soit à la fois la plus universelle et la plus singulière. L'universel et le singulier se retrouvent dans la connaissance symbolique. La connaissance symbolique est étroitement liée à la sensibilité. Et pourtant, le symbole implique une signification. Il est donc plus qu'une simple représentation ou allégorie.

D'où vient l'inspiration? La question se pose inévitablement. Il y a une explication mythique de l'origine de l'inspiration à la façon d'Hésiode. Cette origine, à vrai dire, est tout à fait naturelle. C'est le lien de l'intelligence et de l'imagination (c'est donc plus que l'imagination créatrice dont parle Bergson). C'est le lien entre les deux qui fait naître la connaissance symbolique. L'inspiration romantique insiste davantage sur l'imaginaire. L'art classique (comme l'art grec) insiste davantage sur la signification. Le sourire apparaît dans la sculpture grecque (alors qu'il était absent de l'art égyptien). Le sourire exprime l'homme par excellence.

Toute véritable inspiration est reliée aux sensibles propres (et non pas aux sensibles communs). Le sensible propre, c'est ce que chaque sens saisit. Alors que les sensibles communs sont des qualités qui peuvent être saisies simultanément par plusieurs sens (tels sont le mouvement et le repos, le nombre, la grandeur, la «figura»). Les représentations imaginatives sont dans les sensibles communs, alors que l'expérience est liée originellement aux sensibles propres. L'art et l'inspiration vont jusqu'aux sensibles propres, en se servant de la médiation de l'imaginaire. Et c'est en cela que réside la spécificité de la connaissance poétique. Il y a là quelque chose de très intéressant au point de vue philosophique, car comme toute connaissance, la connaissance artistique implique bien une certaine objectivité, mais celle-ci naît à l'extérieur d'une subjectivité tout orientée vers la réalisation de quelque chose d'inexistant jusque-là.

8. LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE; APPROCHE GÉNÉTIQUE

Avant d'aborder le sujet de cette séance, je voudrais répondre à une question concernant l'objectivité de la connaissance.

Lorsque j'analyse l'activité de la pensée, je peux considérer deux aspects: celui du sujet pensant, et celui de l'objet qui est pensé. C'est dans ce contexte que l'on parlera d'objectivité. L'objet (qui vient d'«objectum» en latin), c'est ce qui est présent à moi, ce qui est en face de moi. Il faut bien voir que cette distinction procède d'une analyse: je ne peux pas toucher ou expérimenter un objet en dehors de la connaissance. Pour le sujet il en va de même.

Une déviation s'est produite lorsque l'on a prétendu connaître l'objet isolément; on a fait coïncider alors «objet» et «réalité». En effet, l'objet n'est pas la *réalité* connue elle-même: celle-ci est antérieure à la connaissance. La réalité existe indépendamment de la connaissance que l'on en a. L'objet lui naît avec la connaissance. C'est sans doute avec Occam que cette confusion s'est opérée. Si l'on avait à définir l'objet, on dirait qu'il est ce qui détermine la connaissance. C'est ce par quoi la connaissance peut recevoir telle ou telle détermination.

L'objet, c'est en fait ce que je porte en moi. Je le transforme, je l'analyse. Tandis que la réalité connue est un au-delà de mon activité cognitive: c'est un terme et en ce sens-là elle mesure cette connaissance. Pour reprendre le langage de saint Thomas d'Aquin, je dirais que l'objet est le «quo» (*ce par quoi* la réalité est connue) et non pas le «quod», à savoir *la réalité* connue elle-même.

Ce qui fonde le respect par rapport à l'autre, c'est tout d'abord la connaissance à travers le jugement d'existence, et ensuite l'amour. Les deux sont présents. Par le jugement d'existence, je peux reconnaître la présence d'une réalité qui est antérieure à une connaissance, et qui, dans son être propre, ne se trouve pas modifiée par ma connaissance.

Ce que la science gagne en précision, elle la perd en objectivité

Ce soir, nous devons aborder la question des rapports entre la science et la philosophie, question qu'il est essentiel de pouvoir résoudre aujourd'hui. Je me souviens d'une rencontre avec des scientifiques au cours de laquelle je devais intervenir sur la question de la vie. Le professeur Marois avait traité le thème de la «politique de la vie» et je devais donner, après lui, le point de vue du philosophe.

En commençant mon propos, je posai d'emblée la question suivante: pourquoi le

La connaissance humaine

philosophe aborde-t-il le vivant sans recourir au microscope électronique ? N'y a-t-il pas là un risque d'impuissance, quand on connaît les découvertes merveilleuses qu'un tel instrument a rendues possibles ?

En fait le philosophe est conscient qu'il y a diverses approches de l'homme. Le savant ne l'est pas toujours, d'où une certaine naïveté: le savant a toujours tendance à croire que les méthodes qu'il utilise sont susceptibles de procurer une connaissance exhaustive de la réalité. Plus l'instrument du scientifique est efficace, plus il accroît l'abstraction de la connaissance, et risque donc de nous éloigner en fait de la réalité.

En effet, pour saisir la vie comme telle, il faut saisir sa propre vie, car la vie suppose une intériorité que ne restituent pas les méthodes scientifiques. De l'intérieur je peux saisir ma pensée, et cela est aussi vrai de l'amour que de mon imagination créatrice. Pour accéder à ces réalités de la vie, je ne peux me servir d'aucun instrument. Or le vivant par excellence, c'est bien l'homme: c'est le vivant le plus complexe. La vie la plus complexe, c'est la vie de l'esprit. C'est donc à partir de l'homme que je peux vraiment comprendre ce qu'est la vie.

On peut saisir aussi de l'intérieur ce qu'est la vie sensible et la vie passionnelle. Mais cela n'est pas possible pour la vie végétative. Qu'est-ce que c'est que la nutrition ou l'assimilation ? Question très difficile ! Car le scientifique ne met en lumière que les *conditions d'apparition* de tel ou tel phénomène observé extérieurement.

Le scientifique ne peut donc pas définir *ce qu'est* la vie. Il ne peut préciser que les conditions nécessaires à l'apparition de la vie. Vous voyez donc l'ambiguïté dans laquelle nous nous trouvons lorsque l'on parle de l'évolution de la vie, sans savoir vraiment ce qu'est la vie.

Il est donc très important que la philosophie marque les limites de la science ! Qu'elle la dissuade de prétendre pouvoir tout expliquer. Cependant le philosophe doit rester ouvert à ce que dit le scientifique, car sa connaissance nous dit bien quelque chose de la réalité.

Il est donc essentiel qu'un dialogue s'instaure entre scientifiques et philosophes. La connaissance humaine est plus que chacune des disciplines de la science ou de la philosophie. Si nous voulons donc aller jusqu'au bout de cette connaissance, si nous voulons vraiment connaître la réalité, et tout particulièrement l'homme, il faut que la complémentarité existant entre ces diverses approches soit mise en lumière. La science a sa noblesse dans un domaine précis, mais elle ne doit pas prétendre mesurer l'homme, pour la raison qu'elle n'accède pas à l'esprit. Or la science est le fruit de l'esprit: la science ne peut pas mesurer sa source. L'esprit peut se développer de multiples façons. Nous ne sommes pas intelligents d'une seule manière.

Je voudrais citer un ouvrage qui me paraît utile pour aborder notre sujet — même s'il me paraît devoir être repris entièrement —, il s'agit des *Degrés du savoir* de Jacques Maritain. Voici ce qu'il dit des rapports entre la science et la philosophie:

«S'il arrive que l'objet matériel de la philosophie et de la science puisse être le même, par exemple le monde des corps, l'objet formel, celui qui détermine la nature spécifique des disciplines intellectuelles, est essentiellement différent dans les deux cas. Dans le monde des corps le savant étudiera les lois des phénomènes en reliant un événement observable à un autre événement observable et s'il cherche la structure de la matière, ce sera en se représentant molécules, ions, atomes etc. de quelques manières et selon quelles lois se comportent, dans le cadre de l'espace et du temps, les particules ultimes ou les entités mathématiquement conçues qui en tiennent la place, avec lesquelles l'édifice est construit. Le philosophe cherche en définitive ce qu'est la matière dont on figure ainsi le comportement, quelle est, en fonction de l'être intelligible, la nature de la substance corporelle. Qu'elle soit décomposable par une reconstruction spatiale ou spatio-temporelle, en molécules, ions, protons, électrons, associés ou non à un train d'ondes, le problème reste entier. L'un va du visible au visible, de l'observable à l'observable; je dis l'observable au moins indirectement. Je ne dis pas toujours à l'imaginatif figurable ou représentable, car l'imagination se représente les choses selon qu'elles nous apparaissent à notre échelle. [...] Quand le savant passe à un domaine atomique où la possibilité même d'une observation complète et continue des phénomènes est supprimée, il passe alors d'un monde d'objets imaginativement représentables à un monde d'objets sans figures imaginables. Disons qu'un tel monde est infigurable par défaut ou privativement. L'autre [le philosophe] va du visible à l'invisible, je dis à ce qui est, de soi, hors de l'ordre de l'observation sensible. Car les principes auxquels aboutit le philosophe sont en eux-mêmes simples objets d'intellection, non

La science et la philosophie approche : approche génétique

d'appréhension sensible, ni de représentation imaginative. C'est donc un monde infigurable par nature ou négativement.» (p. 93)

Cette présentation est à peu près juste mais elle ne me semble pas pleinement satisfaisante. Cette vision me paraît en effet trop univoque. Les sciences sont diverses (des mathématiques aux sciences humaines) et il faut les considérer cas par cas. Il en est de même pour la philosophie: il y a plusieurs maisons dans la même demeure!

L'origine des sciences en Grèce

La première recherche que nous allons essayer de faire, c'est de voir comment génétiquement la science et la philosophie sont apparues. Leur genèse, en effet, est tout autre. Il faudrait se demander pourquoi les mathématiques ont précédé toutes les disciplines spéculatives; pourquoi vint ensuite la philosophie, puis la science. Je ne pense pas du tout qu'il y ait là un processus d'évolution vers le plus parfait, qui ferait que les connaissances apparues en premier lieu seraient dépassées.

Vous savez ce que dit Aristote au début de sa *Métaphysique*: « C'est ainsi que l'Egypte fut le berceau des mathématiques, car on y laissait de grands loisirs à la caste sacerdotale» (A,1, 981b24). Mais pourquoi l'homme a-t-il inventé les mathématiques ? Selon Aristote, les mathématiques sont finalisées par l'harmonie. Elles regardent le beau et non le bien; elles ne permettent donc pas de saisir la finalité. Ce qu'elles regardent, c'est la relation, non la relation réelle, mais la relation possible; ce qui explique le statut très particulier de l'être mathématique. Celui-ci n'est pas un être de raison, un être réel, un être fictif, ou un être poétique: c'est un être *sui generis*. Les mathématiques sont nées pour dépasser et diminuer les êtres matériels. Dans un premier temps cela reste au niveau spéculatif, puis cela donne lieu à une application progressive. Je crois que l'on doit distinguer les mathématiques pures et les mathématiques appliquées.

La philosophie est née ensuite, sans doute sous l'impulsion des pythagoriciens qui, très imprégnés par les spéculations mathématiques, ont cherché à dépasser celles-ci. Ces pythagoriciens étaient conscients d'un au-delà de l'harmonie.

La philosophie est née aussi grâce à une réflexion qui s'est développée sur la question du bonheur de l'homme et du gouvernement de la cité. Les premiers philosophes sont des sages politiques. L'éthique est donc à l'origine de la recherche philosophique (lorsque l'on a compris que le bonheur de l'homme est au-delà de la cité).

On trouve donc deux aspects dans la naissance de la philosophie (qui provoquent une tension constante dans tout le développement de celle-ci): le regard sur l'univers, le regard sur la destinée de l'homme. L'homme est-il plus que l'univers ? Son destin est-il entièrement compris dans l'ordre implacable de l'univers ? Ce qui explique que la philosophie a été aussi très tôt une «cosmologie».

Le premier à constituer une synthèse de ces diverses recherches fut Platon. Platon fait des mathématiques une connaissance intermédiaire entre la philosophie de la nature (qui regarde l'univers visible) et la dialectique qui regarde les formes en soi qui subsistent dans un monde invisible. Il faut passer par les êtres mathématiques pour accéder aux réalités invisibles. Les mathématiques pour Platon constituent une partie de la philosophie, un moment de la recherche philosophique.

Le premier à avoir dissocié les mathématiques de la philosophie, c'est Aristote. Pour lui les mathématiques portent sur des entités abstraites : elles ne regardent pas l'homme concret, l'homme vivant, ce qui est le cas de la philosophie. Les mathématiques ont donc un mode propre de développement tout à fait autonome par rapport à la philosophie.

A partir d'Aristote se développeront deux types de connaissances spéculatives: l'une proprement mathématique; l'autre proprement philosophique, qui cherche à atteindre l'homme lui-même. Nous verrons ultérieurement, comment Aristote diversifie et organise la pensée philosophique et nous verrons si, aujourd'hui, on peut conserver une telle approche.

Mais ce qui est intéressant, c'est de voir que pour Aristote la philosophie implique une dimension pratique ainsi qu'une dimension contemplative. La philosophie pratique c'est l'éthique, la politique et la «poétique»; et la philosophie proprement

La connaissance humaine

contemplative, c'est la philosophie première, les philosophies de la nature et du vivant. Ces distinctions n'ont pas été retenues par les philosophes grecs qui viendront après Aristote: les stoïciens, les néo-platoniciens, les sceptiques...

Les Pères de l'Eglise, par la suite, ont assumé les acquis de la philosophie grecque. Pour eux l'essentiel consistait à expliciter la nouvelle sagesse contenue dans la foi.

L'apparition de la science moderne

Il faut attendre les XIV^e et XV^e siècles pour assister à la naissance de quelque chose de nouveau. Avec Occam, la logique prend le pas sur la métaphysique, d'où une uniformisation de la philosophie.

Par ailleurs, on assiste à l'émergence de la science moderne avec, tout d'abord, de nouvelles approches en astronomie. Copernic (1473-1543), savant polonais, est le premier à bouleverser les conceptions traditionnelles du monde. Le premier, il développe l'hélio-centrisme qu'il substitue au géo-centrisme. Kant appela cet événement la «révolution copernicienne». Galilée (1564-1642) montra par la suite qu'une nouvelle manière de penser était en train de naître: l'explication des phénomènes physiques à l'aide des équations mathématiques. Galilée étend cette méthode au monde physique, alors que jusque-là elle n'était utilisée que dans le cadre des phénomènes célestes (dès l'antiquité). Vous savez que la recherche de Galilée fut très douloureuse pour l'Eglise et la culture à cause des confusions qui ont obscurci le débat.

Descartes est le premier philosophe à vouloir totalement renouveler la philosophie, à partir des données nouvelles de la science. Et c'est vrai que très souvent aujourd'hui, certains considèrent que l'on ne peut pas vraiment philosopher indépendamment des sciences.

Ce problème se répercute au plan théologique. En effet, la théologie ne peut se constituer indépendamment de la philosophie. Ce qui fait dire à certains que la théologie actuelle ne peut se développer que si elle assume les philosophies nées en lien avec les sciences. Le risque évidemment est immense, mais pour le prévenir il faut aborder le problème dans toute sa complexité.

9. LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE: APPROCHE STRUCTURELLE

Dans le prolongement des considérations qui ont été faites précédemment sur la genèse des différents savoirs humains, nous allons essayer de voir maintenant quel est l'objet respectif de ces savoirs, quels sont leurs critères propres de vérité, en un mot leur spécificité. Il ne faudra pas oublier de préciser quelle peut être leur complémentarité, car ces savoirs ne peuvent se développer d'une manière totalement séparée. Cette nécessité s'enracine dans la nature même de l'intelligence et de l'être humain. L'homme est une réalité profondément une, et l'intelligence est une faculté de cette réalité. Il va donc de soi que, si l'intelligence peut être à l'origine d'une diversité de savoirs — et c'est un fait —, ceux-ci doivent bien avoir un lien caché qui les rend solidaires de quelque manière. *De fait* cette complémentarité est problématique, l'histoire l'a montré: les incompréhensions et les exclusions mutuelles l'ont jalonnée. Mais nous devons maintenir qu'*en droit* l'intelligence a cette souplesse qui lui permet de susciter des modes de connaître autres pour répondre à des objectifs pratiques précis. Cette modulation propre à l'exercice de l'intelligence est d'une certaine manière le signe de sa richesse: son fonctionnement n'est pas enfermé dans le déterminisme uniforme de l'instinct ou de la nature.

Ce caractère analogique de l'intelligence est loin d'être admis et compris de nos jours, même si les intellectuels d'aujourd'hui y sont plus ouverts que ceux d'il y a cinquante ans. Le triomphe du positivisme au XIXe siècle, à l'avènement duquel le rationalisme de Descartes et Kant a largement contribué, avait fait de la science l'arme d'un impérialisme culturel proprement insupportable.

La justification dernière du positivisme était donnée dans la fameuse loi des trois états qu'Auguste Comte avait établie et qui séduisit considérablement les esprits. Cette loi supposée de l'histoire de l'homme et de la culture affirmait que l'esprit humain avait subi un certain nombre de mutations dans son évolution. Ces mutations auraient fait apparaître des structures mentales irréductibles entre elles: le seul lien qui les rapproche, c'est leur degré de maturité pour ne pas dire leur degré de capacité technique car le critère ultime qui semblait retenu pour apprécier un savoir était sa fécondité technique.

Pour Auguste Comte l'esprit humain serait ainsi passé par trois états: l'état *théologique*, l'état *métaphysique* et l'état *scientifique*, ce dernier constituant l'état ultime de l'évolution de la raison humaine. Auguste Comte compare l'évolution de l'humanité à celle de l'homme individuel qui passe du stade de l'enfance à l'âge adulte:

«Cette révolution générale de l'esprit humain peut d'ailleurs être aisément constatée aujourd'hui, d'une manière très sensible, quoique indirecte, en considérant le développement de l'intelligence

La connaissance humaine

individuelle. Le point de départ étant nécessairement le même dans l'éducation de l'individu que dans celle de l'espèce, les diverses phases principales de la première doivent représenter les époques fondamentales de la seconde. Or, chacun de nous, en contemplant sa propre histoire ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses notions les plus importantes, théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse et physicien dans sa virilité ? Cette vérification est facile aujourd'hui pour tous les hommes au niveau de leur siècle.» (Cf. *Cours de philosophie positive*, I)

Cette imagerie est restée encore très présente aujourd'hui dans beaucoup d'esprits, et il faut vraiment creuser la question pour être à même de promouvoir une autre vision des choses. Vous voyez que dans la perspective positiviste, l'avènement de la science rend caduques, ipso facto, les connaissances religieuses et métaphysiques: celles-ci, qui n'étaient que des ébauches, sont désormais dépassées et ce de façon irréversible. Nous qui philosophons aujourd'hui dans une perspective métaphysique, nous sommes les témoins décalés d'une mentalité révolue!

Et il faut insister sur le fait que le positivisme, au-delà de l'exaltation de la science, est une idéologie du progrès. Auguste Comte était le disciple de Saint-Simon qui, lui, avait fondé l'«industrialisme», le mythe du salut de l'homme par l'industrie ! Auguste Comte développa cette idée en insistant sur le ressort culturel de la technique, à savoir la science. Mais la perspective ultime est bien d'inventer des techniques appropriées pour résoudre tous les problèmes humains. Saint-Simon n'avait-il pas préconisé, pour résoudre les problèmes politiques toujours très complexes, la substitution «de l'administration des choses au gouvernement des hommes» ? Il y a donc derrière le scientisme un technicisme, un technocratisme qui prend ses racines dans l'école des physiocrates en France et l'école libérale anglaise du XVIII^e siècle. Ce lien intime qui unit la science à la technique montre que si l'on veut situer la science dans le champ de la connaissance humaine, si l'on veut cerner l'identité des autres connaissances qui sont appelées à cohabiter avec la science, il faut essayer d'identifier les grandes activités humaines qui nous font vivre et par lesquelles l'homme accomplit sa destinée.

N'oublions pas qu'ultimement la connaissance reste ordonnée à la vie. La connaissance en elle-même ne peut constituer une fin ultime pour l'homme, mais dans toutes nos activités, elle constitue une médiation obligée. L'homme ne peut pas ne pas exercer son intelligence dans quelque acte qu'il pose. Or si nous considérons l'existence, nous constatons que l'homme a toujours développé des grands types d'activités. Ne faudrait-il pas admettre qu'à chacune de ces activités corresponde un mode de penser approprié (du moins d'une manière privilégiée)? Nous allons développer notre analyse en partant de cette hypothèse de travail.

L'homme poursuit des objectifs pratiques différents

On peut discerner trois grandes activités humaines: la plus fondamentale, et sans doute la plus évidente, est l'*activité créatrice* ou *transformatrice*, par laquelle l'homme est capable de modifier les structures naturelles de l'univers matériel. L'étendue d'une telle activité est immense: l'homme peut transformer la matière inerte, la matière vivante, il peut même intervenir sur le corps humain, jusqu'à y compris tout ce qui conditionne l'exercice même de l'esprit humain. Le champ d'intervention de l'art humain est donc considérable. Il s'inscrit dans le rapport de l'homme avec la nature: l'homme ne peut rien créer sans procéder d'une matière pré-existante. L'art et la technique sont sans doute deux activités différentes; elles n'ont pas tout à fait le même objectif, mais elles ont ceci de commun qu'elles aboutissent à la production d'une œuvre matérielle. Entre les beaux-arts et les arts industriels se trouve toute une gamme d'activités qui intègrent à la fois des aspects esthétiques et des aspects fonctionnels. Ce qui montre bien qu'il n'y a pas une altérité absolue entre ces activités extrêmes au sein de ce que l'on appelle l'«activité fabricatrice» (Bergson avait forgé l'expression d'«homo faber» pour caractériser cette dimension de l'homme).

La deuxième activité typique de l'homme, c'est celle que l'on appelle l'*activité relationnelle* ou l'*activité amicale*, ou bien encore l'activité morale. Cette activité s'inscrit dans les rapports que les hommes peuvent entretenir les uns avec les autres. Ici, ce n'est

La science et la philosophie approche : approche structurelle

pas une transformation de l'autre qui est visée, comme dans le «facere», c'est plutôt une communion qui est recherchée. On peut objecter que le fait d'aimer une personne peut la changer, modifier sa psychologie, son comportement etc. Ce changement est une conséquence, ça n'est pas ce qui est proprement visé: l'amour est d'abord un échange spirituel entre deux personnes qui s'acceptent mutuellement dans ce qu'elles sont. Il est bien évident qu'habituellement nous n'aimons pas les autres avec une telle exigence d'abandon et que nous projetons sur l'autre ce que nous voudrions qu'il soit. Ne l'oublions pas, l'activité fabricatrice est l'activité la plus connaturelle à l'homme: ce qui veut dire que nous aurons toujours tendance à vivre les autres activités sur le mode de celle-ci.

La troisième activité, c'est l'activité contemplative ou mystique. Une telle activité s'inscrit dans le rapport que l'homme est susceptible de pouvoir entretenir avec la Réalité ultime, à savoir Dieu, si l'on prend le nom que les traditions religieuses lui ont attribué. Cette réalité, étant ultime dans l'ordre de l'être, est Source de tout ce qui est, et donc de nous-mêmes. Notre intelligence, étant créée, se trouve dans l'incapacité de saisir l'essence d'une telle Réalité: nous touchons là à ce que l'on appelle l'*incompréhensibilité* de Dieu qui découle en fait de sa sur-intelligibilité. Cette forme d'incompréhensibilité ne doit pas être confondue avec celle qui naît du caractère énigmatique de la matière. C'est la «sous-intelligibilité» de la matière qui nous interdit d'en avoir un concept parfaitement clair, ce qui explique le balbutiement continu de la science.

Il va de soi que l'homme ne peut transformer Dieu. Mais ceci ne veut pas dire que l'homme ne cherchera pas à «récupérer», non pas Dieu Lui-même, mais ce qu'Il représente, de donner à une volonté de puissance une ampleur, une radicalité qu'elle n'aurait pas autrement. Le fanatisme religieux ou le totalitarisme qui procède d'une sacralisation du pouvoir attestent de cette perversion de l'activité mystique. Toute attitude idolâtrique est une trahison de l'attitude religieuse authentique et procède ultimement d'une exacerbation de la volonté technique en l'homme.

Ces activités sont humaines au sens où elles contribuent à l'accomplissement de la personne toute entière. Nulle d'entre elles ne peut prétendre à l'exclusivité totale. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas entre elles un ordre de finalisation. Cette hiérarchisation se fonde sur le degré de noblesse de la réalité avec qui l'homme est en relation dans chacune de ces activités. En ce sens l'activité mystique ou contemplative détient une prééminence incontestable sur les autres activités. Mais pour contribuer au bien effectif de l'être humain, elle exige dans son propre déploiement de s'incarner dans les deux autres activités qu'elle finalise. Cette incarnation elle-même suppose que ces activités subalternes accèdent à certain «maximum» dans leur ordre propre, sans quoi elles risqueraient de contrarier le développement de l'activité supérieure.

L'intelligence est à l'origine de rationalités distinctes

Mais il faut voir maintenant comment l'intelligence participe au développement de telles activités. Car, dans chacune de celles-ci, l'intelligence ne peut pas être présente de la même manière. L'intelligence va mettre en oeuvre des rationalités différentes pour s'adapter à l'objectif pratique que recherche l'homme. L'intelligence regarde bien la réalité en elle-même, dans son objectivité propre, mais elle va l'envisager sous des angles différents, et tout cela afin de constituer des savoirs appropriés aux impératifs de la vie humaine. Dire cela de la connaissance et de la tâche de l'intelligence ne veut pas dire que l'on cantonne celle-ci dans une fonction utilitaire (ce que fait en réalité la pensée idéologique), c'est tout simplement affirmer que l'on s'interdit de penser le ressort interne de toute démarche cognitive, de toute recherche intellectuelle, si l'on ne prend pas en compte sa finalité et sa fécondité pratiques.

Si l'on prend le cas de l'activité technique, le rapport qui la relie au savoir scientifique paraît évident. En effet, toute l'énergie intellectuelle qui se trouve investie dans la recherche scientifique, la manière même que l'on s'impose de regarder la réalité, tout cela atteste que le développement de la science s'inscrit à l'intérieur d'une volonté technique. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas, à la frange (à la manière de l'écume qui surmonte la vague), quelque chose qui, dans le mouvement de la pensée scientifique, n'est pas ordonné à autre chose. L'esprit dans lequel travaillent les grands savants atteste

La connaissance humaine

cela. Mais pour rendre compte de cette dimension de la recherche scientifique, il faut identifier et maîtriser d'autres savoirs qui eux ont d'autres objectifs et pour cela abordent la réalité sous d'autres angles d'approche. Le centre de gravité de la science est bien l'émergence de la technique. Et la science est à ce point dépendante de la technique que c'est celle-ci même qui rend celle-la possible. En effet, sans recours à une instrumentation technique toujours plus sophistiquée (pensons au télescope, au microscope électronique ou à l'accélérateur de particules !), la science moderne n'existerait pas.

La question est maintenant de savoir si l'activité morale peut être en quelque sorte fondée ou éclairée par un savoir digne de ce nom. C'est là qu'il faut faire preuve d'un certain «esprit de finesse», pour reprendre l'expression de Pascal. Certains ont cru que l'on pouvait développer une morale sur les bases mêmes des lois scientifiques. C'est en ce sens que l'on a cru que les sciences humaines allaient en quelque sorte couronner l'œuvre de la science et lui permettre enfin d'investir des domaines où régnaient les passions et les superstitions. Descartes est peut-être le premier à avoir pressenti la possibilité d'un tel programme. Dans ses *Principes de Philosophie*, celui-ci se sert de la métaphore de l'arbre pour décrire le projet d'une Sagesse humaine nouvelle dont le centre de gravité serait la science elle-même. Les racines correspondent à la métaphysique dont les propositions constituent comme une méta-théorie générale de la science; le tronc correspond à la Physique (nous dirions aujourd'hui, l'ensemble des sciences expérimentales); quant aux branches, elles désignent la Mécanique, la Médecine — jusque-là rien de très surprenant — et la Morale ! La Morale apparaît donc comme une sorte de «technique des passions». Par la suite, on ajoutera l'Economie, avec les physiocrates, puis la Politique avec les saint-simoniens. Evidemment, si la science nous permettait de construire une «technique de gouvernement des peuples», cela serait bien commode! Il n'y aurait plus de conflits entre les hommes ! Toutes les utopies modernes se sont nourries de tels excès!

Faut-il donc pour autant rejeter l'activité relationnelle dans les bras de l'irrationalisme, de la subjectivité et de l'arbitraire ? Je ne le pense pas. En effet l'intelligence humaine a suffisamment de ressources pour développer un savoir approprié qui jouera un tel rôle mais à sa manière, c'est-à-dire d'une façon tout autre que la science. C'est ici donc qu'il faut situer la philosophie. C'est parce que celle-ci est le fruit d'investigations d'un certain type sur la réalité qu'elle est à même de fournir à l'homme qui agit moralement, c'est-à-dire qui se situe par rapport à d'autres hommes, un certain nombre de vérités qui vont en quelque sorte féconder son action, et lui donner son authenticité. Je ne vais pas développer ici la manière avec laquelle se déploie l'analyse philosophique (ce sera l'objet de la prochaine conférence). Nous nous concentrerons aujourd'hui sur la rationalité scientifique.

Mais je voudrais dire, avant d'aborder ce point, quelques mots sur la troisième activité humaine dans son rapport à la pensée. Une telle activité, contrairement à ce qu'un certain fidéisme pourrait nous faire croire, n'exclut pas le concours de la raison. Il y a bien une certaine forme de connaissance qui alimente et rectifie une telle activité: c'est encore la philosophie. Il y a donc, à l'intérieur même de la philosophie, une diversification, sans que pour autant il faille parler de savoirs distincts. Cela vient du fait, je crois — c'est une hypothèse qui reste à creuser —, que l'approche de Dieu que la philosophie développe (Aristote l'appelait déjà «théologie») reste dans le prolongement de celle que l'homme a de lui-même. Ce qui ne veut pas dire que cette approche soit anthropomorphique, mais elle s'appuie sur les données que nous pouvons avoir de l'être de la personne humaine. La foi, qui s'inscrit dans la dynamique de la grâce, fait apparaître un point de vue nouveau, car dans la Révélation Dieu communique à l'homme la propre connaissance qu'Il a de lui-même. En ce sens il faut bien distinguer «théologie naturelle» et «théologie surnaturelle», de même qu'il faut distinguer «contemplation naturelle» et «contemplation chrétienne».

Cette connaissance de Dieu à laquelle la philosophie va nous conduire est essentielle, car elle va conférer à l'activité contemplative ou à l'activité religieuse une lucidité indispensable. Si je suis enfermé dans une vision idolâtrique comment puis-je instaurer avec le divin des rapports authentiques ? Nous prenons conscience ici de l'«utilité» de la métaphysique. Celle-ci n'est pas une spéculation abstraite sur des idées: elle est bien au contraire l'effort ultime de l'intelligence qui cherche à aller au cœur

La science et la philosophie approche : approche structurelle

même de la réalité. Et cela ne peut pas ne pas avoir une incidence sur notre manière de nous conduire.

La rationalité scientifique a ses propres critères de vérité

Mais revenons maintenant à la science et essayons d'indiquer comment fonctionne la rationalité scientifique. Nous avons indiqué quelle était la perspective pratique de la science: l'émergence de la technique et la transformation du monde matériel. On comprend donc que les postulats méthodologiques sur lesquels repose la science la limitent à une approche phénoménale de ce qui existe. En effet, l'activité technique porte sur la structure et non pas sur l'être des réalités matérielles. Les matériaux synthétiques, au sens fort, ne sont pas de «nouveaux êtres»: ontologiquement ils font encore partie du cosmos. C'est donc en terme de fonctionnement de structure que le scientifique va aborder la réalité. On comprend pourquoi le «mécanisme» est comme inhérent au regard que le scientifique porte sur la réalité. Il serait absurde de s'en étonner ou de s'en formaliser ! C'est vrai, il y a bien une réduction qui est opérée dans cette traduction technique selon un mode quantitatif. Mais cette réduction est méthodologique: elle est légitimée par la perspective pratique de la science et se trouve fondée par une certaine mesurabilité des choses elles-mêmes. Ce qu'il ne faut pas faire, c'est donner à cette réduction une portée métaphysique: nous l'avons dit plus haut, l'approche de la science ne concerne pas l'être même des choses.

Cette traduction quantitative va s'opérer grâce à l'utilisation des instruments de mesure qui constituent la médiation obligée entre le scientifique et l'univers matériel. Les opérations de mesure vont permettre de ne retenir que les aspects quantitatifs des phénomènes observés: pensez à la chaleur, à la couleur, au poids, à la pression, au son, tous ces phénomènes vont être traduits en équations. Ces mesures elles-mêmes se réfèrent à des mesures-étalons fixées par convention (le mètre, le kilogramme, les hertz, les joules, les watts etc.). Il y a donc un processus d'abstraction très particulier qui s'opère dans toute mensuration: les qualités sensibles (les *sensibles propres* comme on les appelle) sont mises entre parenthèses au profit des *sensibles communs*, la grandeur, le nombre, le mouvement, le repos, la «figura», qui eux se prêtent à une quantification. Nous savons que cette traduction est indéfiniment renouvelée, car il n'y a jamais une totale adéquation entre le résultat de la mesure et le phénomène observé. Les instruments pouvant toujours être perfectionnés, certains en arrivent à croire qu'un jour nous pourrions procéder à une assimilation totale (de la chose elle-même aux mesures qui portent sur elle).

Les lois scientifiques n'expriment pas une nécessité causale

Mais le scientifique ne s'arrête pas à l'établissement de certaines mesures aussi précises soient-elles. Il va chercher à établir des rapports d'invariances entre telle ou telle mesure observée. Ces rapports, on les appelle des *lois*. Prenons un exemple tout simple et bien connu, celui de la loi de Mariotte: on procède de deux mesures distinctes, celle d'une pression et celle du volume d'un gaz. En modifiant leurs grandeurs, on va constater expérimentalement que leur rapport sera inversement proportionnel. Bien évidemment la portée de cette loi ne sera pas absolue: on indiquera dans l'énoncé de la loi les conditions de sa validité. Ce qu'il faut bien voir c'est que le «rapport légal» exprimé dans une équation n'est pas proprement un «rapport causal». Le volume du gaz diminue lorsque la pression exercée sur est plus intense. La loi sous-entend bien l'action d'un corps sur un autre, mais elle ne cherche pas à comprendre la cause de cette action: la nature compressible des gaz. Ontologiquement un corps subit telle action en raison de sa nature propre. En physique la relation (ou l'interdépendance est symétrique): la loi dit aussi bien «si le volume diminue, c'est que la pression a augmenté» que «si la pression augmente, le volume diminue». Les corps sont proprement déréalisés. Ce point est essentiel car cela nous met sur la piste de la différence qui caractérisera les analyses scientifique et philosophique de la réalité. L'analyse philosophique est une analyse causale qui porte sur l'être: l'analyse scientifique se contente d'établir des rapports d'antécédents à conséquents, de mettre en lumière les conditions d'apparition des phénomènes matériels. Auguste Comte en caractérisant l'état positif (c'est-à-dire le mode de penser

La connaissance humaine

scientifique) avait bien vu cela:

«Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre [...].» (Cf. *Cours de philosophie positive*)

Claude Bernard développera lui aussi cette idée, dans sa fameuse *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*:

«En instruisant l'homme, la science expérimentale a pour effet de diminuer de plus en plus son orgueil, en lui prouvant chaque jour que les causes premières, ainsi que la réalité objective des choses, lui seront à jamais cachées, et qu'il ne peut connaître que des relations. C'est là en effet le but unique de toutes les sciences (...).» (p. 60 - Ed. Garnier Flammarion)

«La nature de notre esprit nous porte à chercher l'essence ou le pourquoi des choses. En cela nous visons plus loin que le but qu'il nous est donné d'atteindre; car l'expérience nous apprend bientôt que nous ne pouvons pas aller au-delà du comment, c'est-à-dire au-delà de la cause prochaine ou des conditions d'existence des phénomènes. Sous ce rapport, les limites de notre connaissance sont, dans les sciences biologiques, les mêmes que dans les sciences physico-chimiques.

Lorsque, par une analyse successive, nous avons trouvé la cause prochaine d'un phénomène en déterminant les conditions et les circonstances simples dans lesquelles il se manifeste, nous avons atteint le but scientifique que nous ne pouvons dépasser. Quand nous savons que l'eau et toutes ses propriétés résultent de la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène, dans certaines proportions, nous savons tout ce que nous pouvons savoir à ce sujet, et cela répond au comment, et non au pourquoi des choses. Nous savons comment on peut faire de l'eau; mais pourquoi la combinaison d'un volume d'oxygène et de deux volumes d'hydrogène forme-t-elle de l'eau ? Nous n'en savons rien.» (*Ibid.* p. 123)

Nous touchons là quelque chose de tout à fait essentiel: l'ordre (des relations expriment toujours une certaine dépendance et s'inscrivent toujours dans un certain ordre) que met en lumière la science n'est pas un ordre causal. C'est un ordre de fonctionnement: on touche bien à une certaine nécessité mais c'est à une *nécessité conditionnelle*. La science ne met pas vraiment en lumière des principes, à partir desquels la réalité s'organiserait radicalement. Le philosophe anglais David Hume avait pressenti la nature de la rationalité scientifique: elle ne fait que décrire des rapports de concomitance et de succession entre des phénomènes qui n'ont aucun rapport causal entre eux.

La certitude scientifique est toujours relative

Après cette première unification, la science passe à un deuxième stade d'unification où il s'agit de regrouper les lois au sein d'un système ordonné de propositions, qui soit le plus général possible et qui intègre toutes les lois établies jusque là: c'est le stade de la théorie. Ces ensembles constituent l'idéal de la pensée scientifique, même s'ils sont toujours approximatifs et donc évolutifs. Nous avons tous entendu parler de la théorie de la gravitation universelle, la théorie de la relativité ou la théorie quantique. Cette évolutivité des théories exprime l'inadéquation permanente entre les représentations quantitatives de la science et la réalité ! Cette inadéquation — nous l'avons déjà souligné — ne dépend pas seulement de l'imperfection de nos instruments de mesure: elle tient surtout à une différence irréductible de nature. D'où le caractère factice et comme étranger des représentations théoriques par rapport à la réalité dont elle cherche à rendre compte.

L'image qu'utilise Einstein dans *L'Évolution des idées en physique* exprime bien la situation paradoxale de la pensée scientifique:

«Les concepts physiques sont des créations libres de l'esprit humain et ne sont pas, comme on pourrait le croire, uniquement déterminés par le monde extérieur. Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le mécanisme d'une montre fermée. Il voit le cadran et les aiguilles en mouvement, il entend le tic-tac, mais il n'a aucun moyen d'ouvrir le boîtier. S'il est ingénieux il pourra se

La science et la philosophie approche : approche structurelle

former quelque image du mécanisme, qu'il rendra responsable de tout ce qu'il observe, mais il ne sera jamais sûr que son image soit la seule capable d'expliquer ses observations. Il ne sera jamais en état de comparer son image avec le mécanisme réel, et il ne peut même pas se représenter la possibilité ou la signification d'une telle comparaison. Mais le chercheur croit certainement qu'à mesure que ses connaissances s'accroîtront, son image de la réalité deviendra de plus en plus simple et expliquera des domaines de plus en plus étendus de ses impressions sensibles. Il pourra aussi croire à l'existence d'une limite idéale de la connaissance que l'esprit humain peut atteindre. Il pourra appeler cette limite idéale la vérité objective.» (pp. 35-36)

Bien sûr, il ne faut pas établir un ordre chronologique entre la mesure, la loi et la théorie. Chacune de ces phases se réalise dans une démarche dynamique à jamais achevée. La théorie est à la fois un terme et un point de départ. Elle garde toujours une dimension hypothétique en vue de découvertes et de confirmations expérimentales futures. C'est en ce sens que l'on parle de «fécondité des théories». En effet une théorie ne joue pleinement son rôle que lorsqu'elle est capable de susciter de nouveaux phénomènes qui, à leur tour, exigeront, pour que l'on en rende compte, de nouvelles hypothèses et donc de nouvelles théories. Ceci explique l'extraordinaire mobilité de la pensée scientifique: le rythme du progrès de la connaissance n'a rien à voir avec celui de la connaissance philosophique, qui existe pourtant lui aussi!

Le «réductionnisme» en science n'est qu'un postulat opératoire

Enfin, dans un dernier temps, je voudrais dire quelques mots sur la question du «réductionnisme». Et à cette occasion, je voudrais parler aussi du principe de déterminisme, qui est l'un des postulats fondamentaux de la pensée scientifique. Ce point est essentiel, car un défaut d'appréciation dans ce domaine peut conduire à de graves méprises.

En quoi consiste le principe ou la règle de déterminisme ? Celui-ci consiste à croire — j'insiste ici sur le mot «croire» — qu'a priori tout phénomène réel pris en compte par une analyse scientifique peut être réduit à ses éléments constitutifs, de telle sorte que maîtrisant ceux-ci on serait capable de reconstituer la réalité initiale, de la même manière que lorsqu'on démonte un mécanisme on est capable ensuite de le reconstituer et de le faire fonctionner. Autrement dit, ce déterminisme consiste en une projection du technique sur les réalités naturelles avec la croyance qu'en faisant ainsi, on saisira bien quelque chose de l'intelligibilité de ces dites réalités.

Ce postulat fonde donc un processus de réduction dont il faut être conscient. Cette réduction est un artifice qui met l'intelligence dans la perspective de ne saisir dans la réalité que ce qui se prête à une telle manipulation. Je pense que cette attitude a sa légitimité, car encore une fois, ce qui est visé, au terme, c'est un aspect du bien humain. Et puis, de fait, la confirmation expérimentale, l'efficacité des techniques, qu'elle rend possibles, montre bien qu'une telle approche de la réalité est bien conforme à ce qu'est en partie cette réalité: il y a quelque chose de technique ou de fonctionnel dans l'être même des réalités en devenir.

Lorsque le scientifique considère d'emblée la réalité comme pouvant être réduite à un tel schématisme, cette attitude constitue pour lui un postulat opératoire. Il fait «comme si» la réalité pouvait se comporter spontanément et exclusivement comme un mécanisme. Ceci ne veut pas dire qu'un tel postulat constitue une affirmation catégorique sur la réalité elle-même. La grande erreur du positivisme, c'est d'avoir extrapolé et d'avoir attribué à un postulat opératoire la portée d'une thèse métaphysique. La réalité physique coïnciderait effectivement avec le schématisme technicien, et le hiatus qui existe encore entre nos représentations théoriques et la réalité naturelle ne s'expliquerait que par l'imperfection de nos outils expérimentaux !

Il nous faut donc bien distinguer entre la réduction opératoire qui est inhérente à toute analyse scientifique et le réductionnisme qui est une interprétation idéologique de la pratique scientifique. Cette distinction n'apparaît pas nécessairement d'emblée aux savants, ce qui montre bien qu'il faut être en dehors de la science pour apprécier à sa juste mesure la pensée scientifique.

Cette réduction est inhérente à toute analyse scientifique et ceci est vrai aussi bien pour la biologie et les sciences humaines que pour les sciences physiques. Ce qui se passe, c'est que l'on assiste à des réductions en cascades. Les phénomènes physiques

La connaissance humaine

sont réduits en processus mécaniques, les phénomènes vivants sont réduits en phénomènes physico-chimiques, les comportements humains en réflexes physiologiques. Plus on aborde une réalité complexe, plus on cherche à la traiter sur le modèle des réalités qui lui sont les plus proches tout en étant quand même plus simples. Mais là encore cette réduction du vivant au physique ne doit pas nous abuser ! Claude Bernard, éminent biologiste de la fin du XIX^e siècle, avait bien exprimé l'attitude dans laquelle doit se trouver le chercheur lorsqu'il considère un être vivant:

«Il faut admettre comme un axiome expérimental que chez les êtres vivants aussi bien que dans les corps bruts les conditions d'existence de tout phénomène sont déterminées d'une manière absolue. Ce qui veut dire en d'autres termes que la condition d'un phénomène une fois connue et remplie, le phénomène doit se reproduire toujours et nécessairement, à la volonté de l'expérimentateur. La négation de cette proposition ne serait rien autre chose que la négation de la science même. En effet, la science n'étant que le déterminé et le déterminable, on doit forcément admettre comme axiome que dans des conditions identiques, tout phénomène est identique et qu'aussitôt que les conditions ne sont plus les mêmes, le phénomène cesse d'être identique. Ce principe est absolu, aussi bien dans les phénomènes des corps bruts que dans ceux des êtres vivants, et l'influence de la vie, quelle que soit l'idée qu'on s'en fasse, ne saurait rien y changer.»
(*Ibid.* p. 109)

Les sciences humaines n'accèdent pas à l'«être» de l'homme

Il en est de même dans les sciences humaines (la psychologie, la sociologie, l'économie, la linguistique, l'histoire etc.): quelle que soit la complexité de l'objet pris en compte le même mode de traitement doit lui être appliqué. Le scientifique adaptera certes sa méthode: mais celle-ci fondamentalement restera la même. Ce qui le montre, c'est que dans toutes les sciences humaines, on assiste au développement d'une recherche proprement quantitative (l'économétrie par exemple, dans le cadre de l'économie) avec un recours systématique à l'outil mathématique. Plus l'objet devient complexe, plus la méthode scientifique devient inadéquate: ce qui explique que la «scientificité» des sciences humaines demeure toujours problématique.

Compte tenu de la perspective méthodologique dans laquelle ces sciences se développent, celles-ci sont proprement dans l'incapacité de saisir l'homme dans sa nature profonde. Encore une fois, je ne dis pas que ces disciplines ne saisissent pas quelque chose de l'homme - ce qui veut dire qu'en tant que telles elles ne sont pas vaines- mais leur contribution ne peut être vraiment appréciée et féconde que si elle est située par rapport à un savoir qui lui, en raison même de la perspective dans laquelle il se situe, a un accès plus direct à ce qu'est l'homme dans son irréductibilité. Je crois qu'il n'y a d'anthropologie au sens fort que philosophique, parce que la philosophie se situe d'emblée au point de vue de l'être. C'est une approche qui n'est plus «fonctionnaliste», qui n'en reste pas à la «phénoménalité» des choses, mais cherche à rejoindre les choses dans leur intelligibilité radicale.

Pour admettre la possibilité d'une telle approche, il faut bien le reconnaître, une sorte de conversion intellectuelle semble nécessaire pour des esprits contemporains. Nous avons été trop habitués à ne penser que selon les critères de la méthode expérimentale. Cela s'inscrit dans ce que nous appelons l'*analogie* de l'intelligence, et celle-ci ne peut trouver sa justification ultime que dans la diversité des pratiques humaines. Au-delà du positivisme il y a l'idéologie, plus radicale encore, qu'est le technicisme, idéologie qui finit par trahir l'homme dans ses aspirations les plus profondes.

Nous avons donc un défi immense à relever aujourd'hui car, même si le positivisme dans sa présentation radicale semble avoir été dépassé, un grand scepticisme habite les esprits quant à l'objectivité et la fiabilité de savoirs autres que le savoir scientifique. Dans la mesure où la culture intègre l'ensemble des contributions de l'intelligence au profit de l'accomplissement des hommes, une culture qui tendrait à se replier uniquement sur les disciplines scientifiques trahirait sa véritable finalité ! Promouvoir une véritable culture nécessite donc que l'on restaure en particulier l'identité de la philosophie. Nous devons tous oeuvrer dans ce sens, chacun à notre niveau, car il y a un enjeu qui, au bout du compte, nous concerne tous.

10. LE CARACTÈRE PROPRE DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

Il s'agit, ce soir, d'essayer de comprendre ce qui caractérise la connaissance philosophique. Le Père Garrigou-Lagrange disait que la philosophie réaliste, c'est la philosophie du bon sens. Ce n'est pas totalement vrai, car la philosophie ne se contente pas d'un certain nombre de constatations, elle cherche à aller plus loin. Le philosophe se doit de respecter les données de l'expérience, mais à partir de celles-ci, il doit chercher à s'élever progressivement jusqu'à la contemplation. A la lumière de cette dernière, on peut alors développer une *vision de sagesse* sur la réalité. En ce sens-là, la démarche du philosophe a quelque chose d'ultime. L'homme peut dépasser la philosophie par la foi, c'est évident, mais il est important que la foi puisse permettre de mieux comprendre la signification de la philosophie.

Dans la lumière de la foi, le croyant comprend que la philosophie constitue ce que la pensée médiévale appelait les «preambula fidei», les connaissances qui disposent à la connaissance de foi. Le fait d'avoir bien compris ce que représente la connaissance philosophique nous donne une perspicacité plus grande sur ce qui caractérise en propre la connaissance de foi. C'est pour cela que le croyant doit être très attentif à ce que représente la philosophie. Ce discernement entre l'ordre de la philosophie et celui de la foi n'est pas toujours facile à opérer. Le philosophe cherche à comprendre ce qu'est l'homme dans toutes ses dimensions. Le croyant, lui, adhère immédiatement à Dieu. Ces deux approches, du reste, si elles sont authentiquement conduites, ne peuvent jamais être en contradiction. Le regard de la foi ne peut pas contredire ce qu'il y a de plus humain en nous.

La philosophie du point de vue de l'extension

Alors essayons maintenant de voir comment se caractérise la connaissance philosophique. Je dirai tout d'abord que pour prendre le point de vue de l'extension, c'est la connaissance qui descend le plus bas et qui monte le plus haut. En effet, c'est la connaissance qui veut prendre en compte les données premières de la connaissance humaine. Or ce qui est tout à fait au point de départ de notre connaissance, c'est le *jugement d'existence*. Vous savez ce que saint Thomas d'Aquin répète très souvent: «Primo cadit in intellectu ens», «ce qui tombe en premier lieu dans l'intelligence c'est ce qui est.» Heidegger traduit «ens» par «étant», ce qui ne restitue pas vraiment la pensée de saint Thomas. En effet, pour ce dernier, «ens» renvoie à l'*être*, alors que pour Heidegger l'être est en dehors de l'étant. Saint Thomas explicite souvent l'«ens»

La connaissance humaine

par l'expression «id quod est», «ce qui est».

La philosophie procède donc de l'expérience dans ce qu'elle a de plus radical: lorsque l'intelligence est spontanément liée aux sens externes. Quelle que soit l'expérience, celle-ci peut constituer un point de départ pour le philosophe. A l'intérieur de l'expérience, le philosophe s'arrêtera particulièrement au jugement d'existence qui est comme une «méta-expérience». Ce jugement d'existence s'exprime dans la formule «ceci est». Habituellement, nous ne le formulons pas lorsque nous expérimentons les choses. Vous voyez, le bon sens ne regarde pas le jugement d'existence comme tel mais il regarde les réalités elles-mêmes dans leur diversité.

En ce sens, on peut dire que la philosophie part de l'expérience la plus fondamentale qui soit. De là elle s'élèvera jusqu'à la réalité la plus haute, à savoir la réalité de Dieu qu'elle cherchera à contempler. Cette capacité de rejoindre les deux extrêmes explique pourquoi tout philosophe cherche à acquérir une connaissance exhaustive. Il y a bien entendu un grand risque dans cette attitude ! C'est vrai de dire que la connaissance philosophique est universelle, qu'elle regarde toutes choses, mais à condition que l'on se situe au niveau de l'extension.

La philosophie du point de vue de la compréhension

La deuxième caractéristique de la pensée philosophique, c'est qu'elle cherche à saisir ce qu'il y a de plus profond dans la réalité et non plus telle ou telle forme particulière. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne s'y intéresse pas: il y a une philosophie de la nature, une philosophie du vivant, mais lorsque le philosophe regarde le vivant, c'est toujours en vue de l'homme. Cependant il concentrera toute sa pensée à essayer de comprendre ce qu'est l'exister, ce qu'est le «vivre», ce qu'est l'«intellegere». C'est à cause de cela que l'on peut dire que le philosophe est celui qui va le plus loin dans l'ordre de la compréhension.

La connaissance scientifique s'arrête à telle ou telle forme de la réalité mais ne s'arrête jamais à l'exister comme tel. Elle regarde une certaine modalité de l'être, ce par quoi il est divisible et quantifiable, mais elle ne regarde pas ce qui est comme tel.

Autre caractéristique de la philosophie: elle s'intéresse à l'homme. J'aurais pu commencer par là, mais il ne faut pas tomber dans certaines erreurs. Kant est sans doute le premier à avoir fait coïncider *philosophie* et *anthropologie*, et beaucoup de philosophies ont repris cette perspective. Je vous ai déjà dit que selon Karl Rhaner, la théologie moderne ne fait plus appel à la métaphysique, mais à l'anthropologie. Je crois qu'il y a là une tentation très forte.

En fait, si l'on regarde les choses de près, il faut dire que pour comprendre l'homme, il faut saisir ce qu'est l'esprit. Or l'esprit est ouvert à une réalité qui dépasse infiniment l'homme. Certes cette réalité ne nous est pas donnée immédiatement, mais je dois me poser la question de savoir qu'elle est. Ceci suppose que je me demande si «homme» et «exister» coïncident. De la même manière, puis-je dire que l'homme c'est le «vivre», que l'homme c'est l'«intellegere»? Je ne le peux pas, parce qu'à côté de moi, il y a quelqu'un qui existe et qui pense. De là je peux me demander s'il y a une réalité autre que moi qui serait l'«esse», le «vivre», l'«intellegere» au sens absolu, et donc unique.

C'est la grande découverte que fait le philosophe en montrant qu'il existe nécessairement un Etre premier, chez qui l'exister a un caractère unique et absolu. Le philosophe, dans cette démarche, procède de l'idée selon laquelle le multiple ne peut pas être premier. Les aristotéliens et les néo-platoniciens se rejoignent sur ce point. Or comme ce multiple existe, il doit exister un Etre premier (d'où est exclue toute multiplicité). S'il existe un tel être, le philosophe doit affirmer que sa recherche de l'homme ne se termine pas à l'homme; l'homme envisagé par l'analyse philosophique, est un être d'attente, un être ouvert à quelque chose qui le transcende. Il y a dans l'homme des capacités d'aimer, de connaître, qui sont plus grandes que celles qu'il voit en lui ou chez d'autres hommes. La philosophie ne peut donc pas s'identifier à une anthropologie, même si elle en implique une. En effet, je crois que le propre de la pensée philosophique c'est de se référer en permanence à l'homme. Je pense que l'on pourrait dire que n'est

Le caractère propre de la pensée philosophique

philosophique que ce qui est relié à l'homme et à ce qui existe. Ce sont les deux caractères de la connaissance philosophique. En effet la philosophie ne porte pas sur le possible qui est le domaine privilégié du mathématicien. Le philosophe, lui, regarde ce qui existe.

Quand vous regardez la réalité existentielle, vous êtes en face d'une réalité qui s'impose à vous et qui se trouve au-delà de votre imaginaire. Quand je découvre que la réalité humaine est ouverte sur l'infini, je découvre que mon regard philosophique ne peut pas s'arrêter à l'homme, parce que l'homme ne peut être parfaitement lui-même que lorsqu'il découvre sa finalité. C'est le propre de l'esprit humain que de ne pouvoir se contenter d'une limite. Nous pouvons tous constater que nous avons des limites mais l'esprit est toujours tendu vers leur dépassement. L'homme ne peut pas pleinement se réaliser par lui-même, il aspire donc à une source qui le dépasse et n'a pas de limites.

La découverte des principes et des causes propres

Par ailleurs, le propre de la philosophie est de découvrir, à l'aide d'une démarche inductive, les principes propres des réalités. Le savant cherche à mettre en lumière les lois des phénomènes. Celles-ci ne sont que des relations, alors qu'un principe est un point de départ ou un terme: il implique quelque chose d'absolu, que seule l'intelligence peut saisir. Le propre de la philosophie est donc de découvrir ces principes. Peu nombreux, ils fondent les diverses parties de la philosophie. Il y a tout d'abord la nature, principe s'exerçant dans l'ordre des réalités en devenir. Ce principe lui-même se dédouble en quelque sorte pour donner la nature-forme et la nature-matière. Ensuite il y a l'âme: tout être vivant implique un principe propre qui le fait exister comme tel. Mais il y a aussi le corps, qui est un principe second, entièrement relatif à l'âme. La causalité du corps s'inscrit dans la ligne de la matière, alors que l'âme se situe dans l'ordre de la détermination et de la finalité !

Je peux ensuite découvrir qu'il y a un principe plus radical encore que j'appelle substance et qui est la source de toutes les déterminations d'un être. Je découvre aussi l'acte, dont les trois modalités sont l'exister, le bien, et la vérité.

Le philosophe découvre aussi, dans l'ordre éthique, le bonheur comme principe propre. Tout homme cherche à être heureux. Le bonheur, montre le philosophe, c'est se lier avec un ami de façon profonde et durable. Ultimement le bonheur c'est la contemplation, par laquelle nous sommes reliés à la Réalité première.

Dans l'ordre artistique le philosophe découvre aussi un principe propre: l'idée ou l'inspiration, qui est à la source de toute activité artistique. Y a-t-il un principe propre de l'activité politique ? C'est une question intéressante, mais je crois qu'il n'y a pas de principe propre en politique. Le bien commun n'est pas un principe, au sens fort, puisque c'est ce que l'homme doit susciter.

Vous voyez donc que ces principes sont peu nombreux, et que leur nombre reste constant, alors qu'en science, les lois se multiplient indéfiniment. Le philosophe est un homme de la simplicité et c'est lorsqu'il est fatigué qu'il adopte un langage incompréhensible ! On constate cette chose très belle que le saint Thomas âgé a un langage beaucoup plus simple que le jeune saint Thomas. Il en est ainsi pour tous les grands artistes: jeunes, ils parlent beaucoup, vieux, seuls quelques mots leur suffisent.

Ce qu'il faut bien retenir, c'est la distinction entre les *principes* et les *lois*. Les principes s'exercent au niveau de ce qui est: ils fondent l'être même des choses. Les lois concernent le *devenir*, le fonctionnement des choses en mouvement.

La découverte d'un Etre premier appelé Dieu

Une autre caractéristique essentielle de la connaissance philosophique est sa capacité à découvrir l'existence d'un Etre premier que les traditions religieuses appellent Dieu. Le philosophe réaliste n'utilise pas le terme de Dieu lui-même. Les philosophies athées le prennent tel quel, en oubliant son origine religieuse. C'est aussi le cas du mot «âme» que le philosophe a par contre intégré dans son langage pour désigner un principe propre. Dieu, par définition, n'est pas un principe propre, c'est une *réalité parfaite* d'où tout procède par mode de création.

Le savant ne peut même pas s'interroger sur l'existence de Dieu. En effet, Celui-ci

La connaissance humaine

comme tel ne peut être saisi qu'au-delà du devenir: or le savant par définition ne regarde que ce qui est en mouvement. Dieu est au-delà des lois et Il est au fondement des lois.

Ultimement l'activité philosophique débouche sur la contemplation. C'est à la fois l'aboutissement et à la fois ce qu'il y a de plus difficile. Combien de philosophes contemplent vraiment ? Et pourtant la philosophie s'est toujours définie comme recherche de la sagesse. Le philosophe est l'ami de la sagesse, or c'est en contemplant que l'on devient vraiment un sage. Dans le prolongement de cette contemplation, le philosophe peut sortir un jugement ultime sur l'homme: c'est ce que l'on appelle le «jugement de sagesse».

Nous pouvons donner quelques aspects de ce jugement de sagesse. Le philosophe peut, en contemplant l'Être premier, dire que celui-ci est nécessairement et absolument simple. Il peut dire aussi que l'homme, en tant que créature, implique la distinction entre essence et existence. Il y a en l'homme, pour reprendre l'expression de Kierkegaard, une «fêlure métaphysique». Nous ne pouvons pas être simples dans notre être, parce que nous sommes créés.

Autre aspect de ce regard de sagesse: l'homme est le vivant le plus parfait parmi toutes les réalités matérielles que nous pouvons connaître. En l'homme il faut faire une distinction radicale entre le corps et l'âme. Cette distinction explique la possibilité de la séparation qu'est la mort.

Le troisième discernement que le regard de sagesse permet d'opérer concerne l'esprit: en lui intelligence et volonté sont distinctes à tel point qu'elles peuvent entrer en opposition. La capacité d'aimer ne suit pas toujours, hélas, la croissance de l'intelligence.

Avec ces trois distinctions, on retrouve les trois niveaux dont nous avons déjà parlé: *l'esse*, *le vivre*, et *l'intellegere*. Elles montrent à quel point il y a en nous un vertige à l'égard du néant. Nous portons en nous un certain non-être. Les mystiques, comme Catherine de Sienne, disent que la créature est *néant* avant d'être. La séparation de l'âme et du corps, qui fait que nous sommes des êtres corruptibles, est source d'angoisse. La créature, lorsqu'elle est capable de comprendre ce qu'elle est, reconnaît qu'il y a en elle une capacité. Enfin il y a en l'homme une dimension dramatique.

On parle de l'angoisse métaphysique mais l'expression n'est pas tout à fait juste. On devrait dire le «vertige métaphysique». Saint Thomas dit lui-même de l'homme qu'il est «vertibile ad nihilum». L'angoisse reste quelque chose de psychologique. Le vertige métaphysique vers le néant est quelque chose de beaucoup plus profond. L'angoisse se situe au niveau du vivant. Nous portons en nous, dans notre vie, la mort.

Le drame se situe au niveau de l'esprit: c'est la dimension tragique de l'homme, dimension qui avait tant frappé Nietzsche. S'il y avait identité entre l'amour et la vérité, il n'y aurait pas de drame. L'homme n'arrive jamais à une paix totale en raison de cette disharmonie. On peut dire que le drame est à l'esprit ce que le vertige est à l'être, et ce que l'angoisse est au vivant.

L'homme est un être complexe, et cette complexité nous la rencontrons à un triple niveau: celui de l'être, celui de la vie et celui de l'esprit. Le propre du philosophe, c'est de pouvoir porter un jugement de sagesse: l'homme est appelé à dépasser le vertige, l'angoisse, le drame... Et il ne peut le faire que dans un acte de contemplation par lequel il reconnaîtra qu'il est totalement dépendant d'un Créateur parfaitement sage. Il saura alors que ce Créateur, à cause de sa sagesse, ne l'anéantira jamais. Le surhomme, tel que Nietzsche l'avait envisagé, est celui qui aurait dépassé ces trois «fêlures».

La capacité de s'auto-critiquer

Pour terminer, il faut dire que ce qui caractérise la connaissance philosophique, c'est sa capacité à se critiquer dans son propre développement, et cela à partir d'une analyse réflexive. Cette analyse critique est coextensive à l'analyse philosophique proprement dite: elle ne la précède pas vraiment, comme le pensait Kant, mais elle l'accompagne plutôt. C'est sans doute à l'occasion de cette analyse que l'on prend le plus conscience du caractère analogique de la connaissance philosophique.

Je crois qu'il y a deux grandes manières de concevoir l'analyse philosophique: la *dialectique* et l'*analogie*. La science n'est ni dialectique, ni analogique. La philosophie peut être, de fait, dialectique. Dans ce cas, elle trahit sa vraie mission. Seule l'analogie

Le caractère propre de la pensée philosophique

peut permettre à la philosophie d'être elle-même.

En quoi consiste le caractère analogique de la philosophie ? C'est une chose particulièrement difficile à préciser. Le mot «αναλογία» a d'abord eu en Grèce un usage mathématique. En philosophie, le premier moment de la connaissance analogique apparaît avec les cinq modalités de la sensation. Je peux saisir une même réalité selon cinq modalités différentes. L'analogique consiste en la reconnaissance, dans la diversité, de l'unité. Il faut que cette diversité soit maximum. Comparativement à la méthode dialectique, l'analogie est qualitative. C'est pour cela qu'elle commence par les sens. Or l'analogie caractérise en propre la philosophie: celle-ci saisit toujours l'unité dans la diversité. Les cinq sens sont au point de départ de la philosophie: au terme il y a les cinq voies d'accès à l'existence de Dieu.

L'analogie elle-même ne peut être unique: il y a diverses formes d'analogies. La première se situe au niveau des formes: l'analogie est liée à l'ordre ou à l'harmonie. La deuxième se situe au niveau de l'altérité dans ce qu'elle a de plus fort. On est au-delà de la forme: on est au niveau de l'être. Dans le troisième type d'analogie, ayant découvert Dieu, on essaye de préciser ce que l'on peut attribuer à Celui-ci. Comment puis-je attribuer à Dieu toutes les perfections que je trouve en l'homme ? Enfin, il existe un quatrième type d'analogie: à partir de Dieu, je peux essayer de mieux préciser toute la diversité des créatures.

11. LES DIVERSES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE

Ce soir, nous allons essayer d'entrer dans l'organisation interne de la pensée philosophique. Mais il serait intéressant, au préalable, de voir comment Platon et Aristote avaient eux-mêmes envisagé l'organisation de la philosophie; nous verrons ensuite comment, aujourd'hui, il faudrait reprendre la question.

On distingue trois types de dialogues chez Platon: les socratiques, ceux de la maturité puis ceux de la vieillesse. C'est une distinction extrinsèque à la pensée de Platon. Ce que l'on peut dire, c'est que Platon a découvert progressivement son approche de la philosophie. Disciple de Socrate, il a concentré sa réflexion sur la question des «formes en soi» et sur le statut de l'âme, momentanément liée au corps, et dont nous découvrons le contenu par la réminiscence. Platon s'aperçoit cependant de la limite de la réminiscence, et cela est assez visible dans deux dialogues: dans le *Banquet* où Socrate est initié à l'amour par Diotime, la prêtresse, et dans le *Parménide*. Dans deux domaines, celui de l'amour et celui de la participation, la réminiscence semble devoir être dépassée. Platon est un passionné de l'âme humaine: il y a dans celle-ci quelque chose qui la rend totalement irréductible au corps. Pour Platon, l'âme est essentiellement contemplative et pourtant, il y a aussi chez lui cet attrait irrésistible pour la politique. Platon a eu un premier amour, celui de la politique, qu'il a dépassé sous l'influence de Socrate, puis à laquelle il est revenu au terme. Dans la *République*, nous voyons bien comment la contemplation doit être elle-même une étape en vue d'une action politique.

Pour Aristote, les choses sont, je crois, plus précises: il montre d'abord que la philosophie n'est pas la logique. La philosophie est tournée vers les réalités naturelles et vivantes, et au cœur de ces réalités, vers l'être.

Au point de vue pratique, Aristote donne à l'éthique une prééminence sur la politique. Sur ce point il se démarque nettement de Platon. Il y a une fin personnelle au-delà de la vie communautaire et cette fin se réalise dans l'amitié et la contemplation. Aristote regarde aussi le point de vue «poiétique», c'est-à-dire le point de vue de l'art. On peut dire que, dans la philosophie d'Aristote, on découvre ces six grandes dimensions: les dimensions spéculatives avec la nature, le vivant et l'être; les dimensions pratiques avec l'éthique, la politique et la «poiétique».

La philosophie regarde principalement l'homme

Comment devons-nous aborder le problème aujourd'hui ? Nous ne devons pas nous contenter de reprendre des analyses passées, aussi justes soient-elles. Nous devons

La connaissance humaine

essayer d'aller plus loin. Aujourd'hui, nous devons mettre en lumière le fait que la philosophie regarde l'homme (à la différence des sciences). Par ailleurs, nous devons tenir compte de l'influence très forte de la pensée de Hegel dans nos mentalités d'aujourd'hui.

Si la philosophie part de l'expérience, il faut se demander quelles sont nos grandes expériences qui caractérisent ce que nous sommes. Nous nous connaissons à travers nos expériences.

- Je crois que la première expérience que nous faisons est celle du travail. C'est l'expérience la plus commune et celle qui nous conditionne le plus. Regardez le temps que nous passons à travailler. Il faut donc aujourd'hui établir une philosophie du travail. Quelle est sa complexité, quelles sont ses diverses modalités, quelle est sa finalité propre etc. ? Il y a le travail de l'artiste, de l'artisan, il y a le travail industriel, le travail automatisé etc. Par le travail l'homme transforme l'univers. Le travail relie l'homme et son esprit avec la matière.

- La deuxième expérience humaine, c'est celle de l'amour d'amitié, c'est-à-dire ce lien avec une personne que l'on a choisie et que l'on aime. Quand on aime quelqu'un, on l'aime tel qu'il est, on ne cherche pas à le transformer, ce qui montre bien l'irréductibilité de l'amour à l'art. On peut chercher à aider une personne, mais on la regarde et on l'accepte d'abord pour ce qu'elle est. On se trouve devant deux attitudes différentes. Le travail est mesuré par le temps, ce qui n'est pas le cas de l'amour. L'amour, en tant que tel, est au-delà du temps. Il y a quelque chose d'éternel dans l'amour: il nous met en dehors du temps et du lieu. L'amour d'amitié nous met en relation avec la personne dans ce qu'elle a de plus profond. C'est dans le cadre de cette expérience que l'on doit développer l'éthique car l'amour exige la responsabilité, et l'éthique a pour mission de nous donner le sens de la responsabilité. Je crois qu'il n'y a qu'ainsi que l'on peut fonder la morale: ce qui fonde la morale, c'est un amour qui tend à être pleinement finalisé. S'il n'y a pas d'amour, il ne peut pas y avoir de morale. Momentanément, l'éducation peut nous donner des valeurs, mais son objectif ultime c'est de nous éveiller à l'amour.

- La troisième expérience est celle de la coopération. En coopérant, nous oeuvrons à plusieurs en vue d'un objectif commun. Déjà Platon et Aristote avaient mis en lumière la relation entre celui qui ordonne et celui qui exécute. Nous sommes là au fondement de la vie politique et de toute vie communautaire. Nous ne pouvons pas supprimer ce fait de la dépendance mutuelle comme le voudrait la philosophie libérale: comme si chacun pouvait se suffire absolument à lui-même. Evidemment, il faut faire très attention ici à ne pas confondre autorité et pouvoir, sans quoi on ne peut plus comprendre ce qu'est la coopération, et comment celui qui exerce l'autorité et celui qui obéit tendent vers le même bien, le bien commun. Celui-ci est toujours le fruit d'une coopération.

Ces trois expériences que je crois fondamentales et universelles sont à l'origine de trois développements de la pensée philosophique: la philosophie du travail, la philosophie éthique et la philosophie politique. Par là je découvre trois grandes dimensions de l'homme: l'homme est capable de transformer l'univers, l'homme découvre l'ami, l'autre dans son caractère absolu, l'homme est capable de vivre dans une communauté.

- Mais le philosophe doit aller plus loin. En effet, si je réfléchis sur ce qu'implique la transformation technique, je comprends que l'univers matériel a une existence propre, indépendamment de la transformation technique. L'être naturel préexiste à l'artéfact. Pour Marx, la nature n'est rien en dehors de la transformation technique. Il y a donc une autre connaissance de l'univers qu'une simple connaissance technique. Dans cette nouvelle approche de l'univers et de l'être matériel, on cherche la vérité pour elle-même, à la différence des disciplines que nous avons évoquées plus haut. La perspective n'est plus pratique mais spéculative. Il est essentiel de redécouvrir cette exigence de l'esprit qui aspire à se développer autrement que par l'activité transformatrice.

Ce nouveau développement de la philosophie, on l'a appelé philosophie de la nature. Je pense qu'aujourd'hui, qu'il vaudrait mieux l'appeler «philosophie de la matière», en essayant de comprendre que la matière, au sens où l'on en parle en philosophie, a des déterminations qui s'imposent à moi. Je ne peux pas faire n'importe quoi avec n'importe quoi. Grâce à cette analyse je comprends mieux en quoi l'homme est partie de l'univers.

- Le deuxième développement de la philosophie spéculative porte sur la dimension vivante de l'homme. Je suis une partie de l'univers, mais je possède une certaine

Les diverses parties de la philosophie

autonomie. Celle-ci provient de la vie qui est en moi. Je pose ceci à partir de l'expérience de l'amour d'amitié. Quand j'aime une personne, je peux croire que cette personne sera toujours là. Je ne peux accepter que cette personne puisse mourir. Mais nous savons très bien qu'elle peut mourir; malgré l'amour que j'ai pour elle, elle peut mourir. Ce fait si tragique de la mort pose donc le problème du vivant. Ainsi se pose la question suivante: qu'est-ce que l'homme en tant que vivant ? Comme vous le voyez, l'homme est toujours présent dans cette approche.

La méta-expérience de l'être

- Ces cinq grandes expériences - la réalisation d'une œuvre, l'amour d'amitié, la coopération, l'expérience de ce qui est mû et de ce qui se meut en tant que vivant - tout en étant irréductibles, ont cependant quelque chose de commun: ce sont mes expériences et elles impliquent toutes qu'il existe une réalité autre que moi. Il faut donc mettre en œuvre une analyse philosophique ultime de ce qui constitue comme une méta-expérience, à savoir de ce qu'exprime le jugement d'existence «ceci est». Ce jugement est toujours présent dans nos expériences, mais il n'est pas l'expérience elle-même. Je peux dire «je travaille donc j'existe», mais sans travailler, je peux très bien exister. L'existence est donc quelque chose de radical qu'il faut essayer de penser pour lui-même : «qu'est-ce que c'est qu'*être* ?». Telle est la question qui fonde la recherche métaphysique. Et cette recherche aboutit au problème de la *personne*.

- Mais une nouvelle question se pose: l'homme est-il la réalité ultime ? Est-ce que l'homme est l'*exister parfait* ? Les hommes sont divers et multiples dans leur exister, ce qui prouve qu'ils ne sont pas premiers. Existe-t-il un Etre premier, comme semblent l'attester les traditions religieuses ? Le philosophe doit prendre en compte une telle interrogation sans a priori. Tant que l'on n'a pas loyalement conduit une recherche sur ce sujet, on ne devrait rien en dire.

Ayant découvert l'existence de l'Etre premier, le philosophe est mieux à même de comprendre les rapports existant entre les réalités qu'il expérimente et cet Etre premier, c'est le problème de la création. Enfin, dans la lumière de celle-ci, il peut développer une nouvelle approche de l'homme comme créature capable de remonter librement jusqu'à Dieu. Le philosophe découvre alors la dimension religieuse.

L'attitude réflexive

- Le philosophe, dans ces sept développements, doit toujours être capable de critiquer sa propre démarche. Cela donne naissance à un huitième développement: celui de la critique. La critique est au service de la recherche de la vérité. Elle permet de mieux comprendre l'harmonie qui existe entre le sensible et l'intelligible. Telles sont les huit dimensions de la réalité humaine.

- Quand on définit l'homme comme un «animal raisonnable», on n'en reste qu'à un niveau logique et donc pré-philosophique. En analysant ces huit dimensions, je peux progressivement acquérir une connaissance philosophique de l'homme. Je dirai que l'homme est partie de l'univers, qu'il est un vivant de par son âme, que l'homme est un vivant qui a l'esprit et qui peut donc contempler, aimer une autre personne, vivre dans une communauté, transformer l'univers; l'homme est capable aussi de critiquer ses propres connaissances.

Vous voyez bien que toute la recherche philosophique se noue autour de la réalité humaine. Mais il faut bien voir que la philosophie n'est pas uniquement une anthropologie: elle est plus que cela. Tous les développements de la philosophie aboutissent à un dépassement de l'homme lui-même: l'homme est tel qu'il ne peut trouver qu'en ce qui le dépasse la source de son propre accomplissement.

12. LA SAGESSE, FIN DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE

Ce dernier exposé, «la sagesse, fin de la recherche philosophique», portera sur le passage de la philosophie — qui est une analyse — à la sagesse, qui est une contemplation. Il est, je crois, très important pour nous de bien comprendre la différence de ce que représente les exigences d'une philosophie qui implique une analyse scientifique.

Lisez les *Premiers analytiques* et les *Seconds analytiques* d'Aristote, qui restent des livres fondamentaux — bien que peu lus —, et vous verrez comment celui-ci nous fait comprendre, dans une perspective à la fois logique et critique, ce qu'est l'«ἐπιστήμη» grecque, c'est-à-dire la *science grecque*. En effet, le terme moderne «ἐπιστήμη», c'est-à-dire la science, tel qu'on l'emploie aujourd'hui n'a pas tout à fait la même signification. Cela est très net au point de vue critique. Il n'y a que les mathématiques à avoir gardé la continuité et leur dignité. Les mathématiques existaient avant Aristote. Vous savez bien ce que dit celui-ci à propos de l'origine des mathématiques: «Les mathématiques sont nées en Egypte grâce à la caste sacerdotale qui avait des loisirs». Il ne faut pas oublier cette phrase qui est je crois très importante.

Les mathématiques sont la première manière dont l'intelligence spécule. Elles portent sur les possibles et cherchent une forme de vérité très particulière. Elles sont nées d'une caste sacerdotale qui, ayant des loisirs, a pu spéculer. En effet, quand on n'a pas de loisir, on est obligé de travailler dans l'efficacité. Il faut donc un certain «bene vivere», un certain bien-être pour pouvoir spéculer. Ainsi, il faut des moines pour maintenir la théologie, car le jour où les moines ne le font plus, la théologie tombe à un niveau pratique, c'est-à-dire apologétique. C'est ce que l'on voit aujourd'hui. La théologie n'a plus ce regard de sagesse, contemplatif, car elle n'est plus gardée par les moines. Or, si ceux-ci l'avaient gardée, la théologie serait toujours contemplative. C'est important de se rappeler cela. On accuse de pauvres théologiens pris par des choses pratiques de ne pas être des théologiens et des contemplatifs. Mais ils ne sont plus de bons théologiens parce que les autres ne sont plus ce qu'ils devraient être. Si vous regardez une carte française du Moyen Age, vous voyez le nombre de monastères contemplatifs. Là se trouvaient quelques têtes intelligentes; en effet, il faut beaucoup de petits prophètes pour avoir de grands prophètes, et il faut beaucoup de moines pour avoir parmi eux quelques «têtes bien faites». Quand il n'y en a plus beaucoup, alors les moines sont tentés de ne plus regarder que les choses pratiques. Et ils ne sont plus assez contemplatifs. C'est la pénurie, ce à quoi nous assistons aujourd'hui. Il est important de bien voir ces choses là en face.

La connaissance humaine

La philosophie spéculative a commencé par les mathématiques. C'est vrai, Platon considère qu'il faut dépasser les mathématiques pour arriver à la *dialectique* et à la *philosophie première*. Les mathématiques sont quelque chose d'indispensable pour atteindre la pensée dialectique et la «θεωρία». Elles disposent l'intelligence à la contemplation. Il y a toujours quelque chose de vrai dans Platon.

Aristote lui a le courage de dire que les mathématiques ne sont pas indispensables à la pensée philosophique. Pourquoi ? Parce qu'elles ne regardent pas la finalité de l'homme, mais l'harmonie et le beau; elles ne sont donc pas un intermédiaire indispensable pour atteindre la sagesse. Pour Aristote, la philosophie c'est la science par excellence, et ses *Premiers analytiques* et *Seconds analytiques* sont là pour nous faire comprendre ce que représente la structure profonde de la philosophie première, la pensée qui implique une analyse.

Heidegger dit aujourd'hui que la métaphysique a fait son temps et qu'il faut maintenant penser l'Être. Or penser l'être, c'est d'ordre intuitif, contemplatif, cela ne révèle plus de l'analyse: certains possèdent une réelle intuition, et Heidegger en a eue je pense — puisqu'il dit «penser l'être». Pour Aristote au contraire, l'intelligence connaît ce-qui-est en tant qu'être et doit l'analyser. L'intelligence humaine n'est pas premièrement intuitive. Il existe certaines intuitions dans l'ordre affectif, esthétique, critique, mais il n'y en a pas au niveau métaphysique. Dès que l'on se trouve en face d'une con-naissance réaliste, il n'y a plus d'intuition. On doit analyser ce-qui-est de la façon la plus précise qui soit. Pour Aristote, la philosophie première — que l'on appelle métaphysique aujourd'hui —, la connaissance de ce-qui-est en tant qu'être n'est pas intuitive, mais implique une analyse: on analyse successivement ce-qui-est en l'interrogeant.

Les interrogations conduisent à l'analyse: «qu'est-ce ?», «en quoi?», «d'où?», «en vue de quoi ?», «sur le modèle de quoi ?». C'est très simple, il y a cinq grandes interrogations et depuis Aristote, on n'en a pas découvert d'autres. L'intelligence interroge de cette manière, et ce faisant, elle découvre les *principes*. On découvre donc les principes au terme de l'analyse et cela fait, on peut raisonner pour chercher la *propriété*. On revient alors au réel. Or la propriété de ce-qui-est, c'est d'être *un*. On pourrait alors se dire que c'est la fin. Eh bien non ! Il y a quelque chose de plus, car une fois que l'on a découvert profondément ce qui est en tant qu'être, on revient à l'*homme*. C'est ce qu'Aristote n'a pas fait, et que, je crois, nous devons faire de notre temps. On revient à l'homme pour saisir ce qu'est la personne humaine. Aristote a dit cette chose très importante que la philosophie première était là pour mieux nous faire comprendre ce qu'est le «noûs», donc l'intelligence, l'esprit, et Dieu. C'est très fort d'avoir dit cela. Je ne fais pas de la philosophie première pour mieux connaître ce qu'est un chat ou une vache, je n'en ai pas besoin. Ma métaphysique passe au-delà de la vache ou du chat. Si je fais de la métaphysique, c'est pour mieux connaître ce qu'est l'esprit, le «νοῦς», l'intelligence, et au terme de toute la métaphysique, pour affirmer qu'il existe un Être premier que nous appelons Dieu.

Aristote lui ne donne pas au sens strict, en philosophie première, d'arguments qui nous mènent à l'existence de l'Être premier. En effet, c'est pour lui une donnée tellement évidente, en raison des traditions religieuses, que l'on n'a pas à se poser, philosophiquement, le problème de l'existence de l'Être premier. Il est beaucoup plus religieux que nous, que notre culture. On peut donner une démonstration de l'Être premier, il en est sûr, mais cela ne l'inquiète pas car ce serait d'ordre apologétique, et sans intérêt. En revanche, ce qui est intéressant c'est de savoir *ce qu'est* Dieu - le «τί ἐστι» (le «qu'est-ce que c'est») de Dieu - si nous pouvons contempler Dieu, et comment nous pouvons le contempler pour atteindre ce qu'est le bonheur propre de l'homme.

Il faut avoir travaillé Aristote durant de nombreuses années pour découvrir ce qui lui est tout à fait particulier. Il reste en effet quelqu'un de très difficile à connaître, qu'il faut reprendre indéfiniment, indépendamment de sa pensée. Il ne s'agit pas de le répéter mais de le comprendre pour être pleinement de notre monde d'aujourd'hui, puisque le philosophe est nécessairement l'homme de notre monde d'aujourd'hui. Ce que je vous dis maintenant n'est pas une exégèse d'Aristote. Mais j'en parle comme quelqu'un qui l'aime et considère que c'est un homme merveilleux, prodigieusement intelligent et qui reconnaît lui-même que le philosophe est en contact direct avec la réalité. Or la réalité la plus parfaite que le philosophe puisse atteindre, c'est l'homme. Le philosophe doit donc être le

La sagesse, fin de la recherche philosophique

connaisseur de l'homme. A ce point de vue là, on constate que notre Pape actuel a le «virus» philosophique: il revient toujours sur l'homme. On voit très bien que c'est cela qui l'intéresse.

Aristote était obligé de regarder des quantités de choses qui n'étaient pas l'homme car la science moderne n'existait pas, il n'y avait que les mathématiques. Mais nous, nous avons cet immense privilège que les sciences dites modernes soient nées: la physique, l'astronomie, la biologie, la psychologie, la sociologie... Toutes celles-ci permettent au philosophe d'être plus philosophe, c'est-à-dire de mieux comprendre ce qui est réservé au philosophe et donc d'être purifié d'une quantité de recherches qui ne sont pas directement philosophiques. Cependant, je crois qu'il est plus difficile d'être philosophe dans notre monde d'aujourd'hui que cela ne l'était dans le monde grec, car il faut accepter d'être séparé de l'opinion des hommes habituels. Il faut accepter de dire quelque chose qui ne soit pas dit à la télévision, ni dans les cultures d'aujourd'hui. Et c'est vrai que le métaphysicien, le philosophe, qui va jusqu'au bout de sa recherche aujourd'hui, doit accepter plus que jamais d'être seul (c'est le côté héroïque du philosophe métaphysicien).

Remonter à la source; la définition de la philosophie que donne Péguy est plus vraie que jamais: Tout le monde descend le fleuve, c'est facile de descendre le fleuve, même les cadavres descendent le fleuve, et ils le descendent plus vite que les autres, le philosophe seul remonte à la source. C'est difficile de remonter à la source, car il faut accepter d'être seul. En effet, la philosophie ne consiste pas à dire ce que tout le monde dit, c'est la recherche de la vérité, et pour découvrir la vérité, il faut remonter à la source. C'est pourquoi je crois que l'un des grands problèmes en philosophie première d'aujourd'hui, c'est de comprendre que tout l'effort de l'analyse que nous faisons de ce qui est, en tant qu'être, doit aboutir à regarder la personne de l'homme.

Qu'est-ce qu'être une personne?

Qu'est-ce que la *personne* de l'homme ? C'est là un problème très actuel, très important et très complexe puisque la personne n'est pas un principe mais une *manière d'exister*. Si vous êtes une personne humaine, vous existez autrement que le petit chat. Vous existez à la manière d'un esprit qui porte un corps. En effet, ce qui est premier dans la personne humaine c'est l'esprit, l'âme spirituelle; un esprit qui recherche la vérité, qui est capable d'aimer. La personne humaine est celle qui est capable d'aimer, qui recherche la vérité, mais aussi qui accepte d'avoir un corps. Si vous refusez d'avoir un corps, vous n'êtes pas une personne entièrement accomplie. Vous êtes mal dans votre peau, vous manquez d'unité. Or la personne humaine implique une unité très profonde, non pas une unité charnelle, mais une unité de l'esprit qui assume la matière et la respecte pleinement et fait que notre vie végétative a des besoins que l'on doit respecter: cette vie végétative implique de manger et de dormir. Elle a des instincts, des passions. On respecte tout cela, c'est le *conditionnement* mais non la *finalité*. C'est notre conditionnement. Je suis donc terriblement conditionné, c'est pourquoi il est difficile de faire de la métaphysique après un bon repas bien arrosé, à moins d'avoir un habitus métaphysique suffisamment fort pour rester debout après le repas! Dans le *Banquet*, celui qui demeure debout, c'est Socrate, tous les autres «roulent sous la table» ! C'est très grave cela et c'est merveilleux: Socrate est le seul à rester debout parce qu'il a un habitus métaphysique. Le métaphysicien, même après un bon repas, doit pouvoir faire de la métaphysique. C'est une épreuve. C'est très beau de voir ce que représente l'esprit qui domine la matière, qui domine toutes les passions, qui domine ce que représente la bête qui est en nous et demande à être dominée.

Je crois que le grand problème nouveau qu'Aristote n'avait pas vu pleinement, c'est la manière dont existe l'homme. Pas seulement la manière dont il vit, mais la manière dont il est une *personne* au sens fort. Je pense que toute la philosophie première doit se terminer par le problème de la personne. Et le philosophe doit revendiquer en face des psychologues ou des sociologues, que seul celui qui connaît ce qu'est l'esprit peut dire ce qu'est la personne. Il y a là une revendication philosophique qui me semble extrêmement importante. Le psychologue dit des choses extrêmement intéressantes au niveau du conditionnement, des choses d'une très grande richesse, mais il ne peut pas saisir ce qu'est l'esprit. Pour le saisir, il faut faire de la métaphysique, sinon l'on ne saisit pas ce

La connaissance humaine

qu'est l'intelligence. Voyez cette phrase de saint Thomas qu'il dit 175 fois je crois, «Primo cadit in intellectu ens»: «la première chose qui tombe dans l'intelligence c'est ce-qui-est», la première chose que saisit l'intelligence c'est l'être. Si je ne sais pas ce que c'est que l'être, je ne sais pas ce que c'est que l'intelligence. C'est la chose que saint Thomas a le plus affirmée dans toute sa vie: l'intelligence humaine n'a de tenue, de structure propre que lorsqu'elle connaît ce-qui-est, «ens» en latin qui traduit le «to on» grec, ce-qui-est. Quand l'intelligence saisit ce-qui-est, elle est déterminée dans ce qu'elle a de tout a fait propre. Le philosophe doit donc comprendre aujourd'hui que la métaphysique est tout à fait ordonnée à dire ce qu'est la personne humaine dans ce qu'elle a de plus profond. Mais le métaphysicien ne s'arrête pas là, il doit se demander si la personne est l'ultime réalité. C'est la grande question. Autrement dit le philosophe est obligé de regarder les traditions religieuses.

Mais celles-ci, qui nous parlent d'un Dieu Créateur, ont-elles raison de le faire ? Ou bien, est-ce purement mythique et illusoire ? Etant donné que beaucoup d'athées disent cela aujourd'hui, il faut que le philosophe essaie lui de comprendre s'il s'agit vraiment d'une illusion, d'une nostalgie. On aurait simplement envie d'affirmer qu'il existe quelque chose au-delà de l'homme.

La question de l'existence de Dieu en philosophie

Un des grands problèmes, au terme de l'analyse philosophique, est donc de savoir s'il existe un Être au-delà de l'homme, puisque, de toutes les réalités que je connais, aucune n'est supérieure à l'homme. Existe-t-il d'autres êtres spirituels en dehors de l'homme ? Je n'en sais rien, mais je pose la question. Existe-t-il nécessairement, et non de façon simplement hypothétique, un être au-delà de l'homme ? C'est la grande interrogation.

Le philosophe doit répondre à cela, mais il ne faut pas dire du tout qu'il va «démontrer l'existence de Dieu». C'est ce que dit Descartes, mais c'est là une grave erreur. Le philosophe ne démontre pas l'existence de Dieu. Le philosophe doit *découvrir s'il existe un Être supérieur à l'homme*. Il est très important de bien poser l'interrogation, car celle-ci joue au niveau philosophique le rôle de *l'hypothèse* en science. C'est dans la mesure où vous avez bien posé l'hypothèse que vous êtes en mesure de découvrir. Si vous la posez mal, vous ne découvrirez jamais rien, car vous partez sur de fausses pistes. Il est donc très important de bien poser l'interrogation: «Existe-t-il un être au-delà de l'homme ?», «L'homme est-il la réalité suprême ?».

C'est alors que le philosophe doit montrer en premier lieu que l'homme ne peut pas être la réalité suprême. Il peut affirmer cela avec beaucoup de force, et ce très rapidement, puisqu'à côté de moi, je vois d'autres personnes qui sont aussi des hommes: la femme ou l'homme. En effet, si je me dis la réalité suprême, c'est assez gênant pour mon voisin, ou ma voisine, qui, peut-être plus jeune que moi, va demeurer après moi puisque je me sais voué à la mort. Je ne peux donc pas me dire la réalité suprême. Parmi tous les êtres, il y a une multitude d'êtres qui s'appellent des hommes. S'il y a des quantités d'hommes, ils sont multiples, et donc je ne suis pas le premier. Si je me dis moi la réalité suprême, étant alors le créateur de tous les autres, j'ai créé mon voisin et ma voisine. Mais si je les avais créés, je les aurais faits mieux qu'ils ne sont — c'est bien évident — et donc, ce n'est pas moi qui les ai faits; personne n'oserait dire une telle chose. Il est donc des hommes à côté de moi, et qui existent complètement indépendamment de moi.

Alors si je ne peux pas affirmer que l'homme est la réalité suprême, existe-t-il cependant une réalité suprême ? Suis-je obligé de la poser ? Voyez la question très importante à laquelle il faut revenir indéfiniment. Comment découvrir le fait que l'homme implique des limites dans l'ordre de l'être ? C'est un être potentiel, un être d'une complexité invraisemblable. Au niveau biologique (on le sait), c'est l'être le plus complexe qui soit et, en même temps, celui qui recherche le plus son unité. On sait très bien que la personne humaine implique son unité. Je ne suis personne humaine que dans la mesure où je suis unifié. Tant que je ne suis pas totalement unifié et que je découvre en moi des courants multiples et divers, je ne suis pas complètement responsable de ce que je fais, et donc je ne suis pas entièrement une personne: «Ne m'abordez surtout pas à

La sagesse, fin de la recherche philosophique

certaines heures car je suis de très mauvaise humeur à ce moment-là, donc je ne suis pas entièrement une personne humaine. Je suis obligé d'abdiquer et de reconnaître que je suis à certains moments complètement hors de mes gonds».

Alors se pose la question: «L'homme est-il la réalité suprême ?». C'est là que nous devons essayer de comprendre comment dans la perspective de la philosophie première doit se poser aujourd'hui le problème de l'existence de l'Etre premier. Celui-ci se pose à partir de la réalité humaine et non à partir de l'univers. Il y a là une purification à opérer. Aristote prouvait l'existence de l'Etre premier à partir de l'univers matériel: je ne peux plus le faire aujourd'hui. Je dois être plus philosophe qu'Aristote, plus métaphysicien que celui-ci ou que saint Thomas qui dépendait, dans ce domaine-là, d'Aristote. Je dois essayer de comprendre à partir de l'homme et — la personne de l'homme considérée d'un point de vue philosophique — si vraiment l'homme n'est pas un cri au plan métaphysique — non pas psychologique —, un cri vers une réalité qui le dépasse et qui lui est plus présente que lui-même ne l'est à lui-même. Si Dieu existe, j'ai tout à fait le droit de faire cette hypothèse — et même il le faut —, il est l'Etre premier, le Vivant premier, il est l'Esprit pur et il est mon Créateur. Si Dieu existe, il est plus présent à moi-même que je ne le suis à moi-même, puisqu'il est l'Etre premier. Il est la source de mon être, il est mon Créateur, et donc je dépends totalement de Lui. Si Dieu existe, nécessairement, je suis porté par Lui. Je ne le cherche pas en dehors de moi, mais au plus intime de moi-même, en moi-même, dans les profondeurs mêmes de mon être, pas seulement de mon amour, pas seulement de mon intelligence, mais de mon être et de mon être actuel, qui existe. Si Dieu existe, il ne peut être que cela et pas autre chose. Si Dieu existe, les limites de mon être prennent toute leur signification. Elles me montrent que je suis relatif à Lui, dépendant de Lui. Et cette dépendance s'inscrit au plus intime de moi-même. Je crois qu'il est très important de poser cette hypothèse face aux traditions religieuses.

J'ai parfaitement le droit de me servir des traditions religieuses. C'est-à-dire que si Dieu existe, selon les traditions religieuses, Dieu ne peut pas être autre chose. Et là je critique les traditions religieuses en montrant que de fait si Dieu existe, Il est la source de tout ce qui est: la source de mon être et de mon esprit. En Lui, être et esprit ne font qu'un, alors qu'en moi, mon être, mon être et mon esprit ne font pas un, c'est bien évident. Je pense à certains moments, à d'autres je ne pense plus et pourtant je continue d'exister. Ainsi, quand je dors, je ne pense plus normalement; je peux continuer d'imaginer mais je ne pense plus et pourtant je continue d'exister. Mon être a une extension plus grande que ma pensée. Je ne pense que par moment tandis que mon être est permanent. Si Dieu existe, l'être et l'esprit ne font qu'un en Lui parce qu'Il est Premier. Alors j'essaie à partir de là de voir comment je peux découvrir en moi la trace de l'exister, la trace de ma dépendance à l'égard de l'Etre premier. Mon être, mon être actuel est le seul lien entre moi et Lui, c'est le cordon ombilical, métaphysique. Et ce cordon ombilical n'est jamais coupé, car alors je tomberais dans le néant. Actuellement, je suis dépendant de lui; alors c'est toute la métaphysique de l'«acte». J'existe et suis limité dans mon existence, mais j'existe. Mon existence est un appel vers un Etre qui n'est qu'Exister, qui n'est qu'Etre, qui n'est qu'Acte pur, tandis qu'en moi l'exister est lié à la potentialité. Mon être n'est pas tout. C'est ce rapport entre mon acte et ma potentialité qui est pour moi le levier métaphysique qui me permet de remonter à un Etre premier, puisque ce qui est en acte est toujours premier et tout ce qui est en puissance dépend de l'acte. C'est le principe de causalité finale vu au niveau métaphysique qui me permet de dépasser ce que je suis dans ma propre limite pour poser un Etre premier qui est source de mon être et que les traditions religieuses appellent Dieu. J'insiste la-dessus. Le philosophe découvre l'«Acte pur» et l'appelle Dieu en fonction des traditions religieuses.

Le mot «Dieu» et tous les attributs de Dieu proviennent des traditions religieuses. Le philosophe lui peut découvrir qu'il existe un Etre premier absolument pur, dans son acte, dans son être. Pour le philosophe, c'est la montée la plus prodigieuse de l'intelligence que de découvrir qu'il ne peut pas s'arrêter à l'homme et que l'homme est un appel vivant ontologique dans l'ordre de l'être à l'égard d'un Etre premier, d'un Etre qui est au-dessus de lui; de découvrir que cet appel est immédiat, sans intermédiaire. Car on pourrait dire: «mais il peut y avoir des êtres intermédiaires entre les deux, des «ions» comme disent les néo-platoniciens, des êtres qui sont comme des anges. Pourquoi tout de suite remonter à Dieu ?». Parce que l'homme est un être tellement parfait dans sa

La connaissance humaine

complexité qu'il dépend directement de l'Être premier, parce qu'il est esprit dans son existence. Il existe comme un esprit. L'animal ne fait pas appel immédiatement à Dieu dans sa vie; il fait appel à ses parents, à ses grands-parents et je peux remonter ainsi indéfiniment. Or, comme l'approche scientifique est là pour montrer que cela peut remonter très loin, Dieu devient inaccessible. Tandis que le lien entre l'esprit et l'être, entre l'esprit et l'exister m'empêche de poser des intermédiaires. C'est pour cela que seule la vie de l'homme est sacrée. En effet, la vie de l'animal n'est pas sacrée, car est sacré ce qui est directement en relation avec de Dieu. C'est donc ce lien entre l'être et l'esprit qui exige de remonter immédiatement à un esprit qui subsiste en Lui-même et qui est «Acte pur».

La contemplation de l'Être premier

Une fois que le philosophe a fait cette montée, il peut, dans la mesure du possible, contempler cet Être premier qui est plus présent à lui-même qu'il ne l'est à lui-même. C'est grâce à cette présence qu'il peut y avoir une contemplation. Je peux contempler un être qui est présent à moi-même, il est derrière la porte, et s'il est là cela me suffit. S'il était très loin, je ne pourrais pas le contempler. Mais s'il est plus présent à moi-même que je ne le suis à moi-même, je peux dire que cet Être est absolument simple, parfait, infini. Il est bon. Je peux essayer de saisir la manière d'exister de cet Être premier, source de mon être, source de mon esprit.

Et je me pose ensuite la question de savoir quelle est la relation entre cet Être premier et moi-même. Et je vois que ce caractère de dépendance entre l'Être premier et moi-même, c'est le grand mystère de la Création, tel que les traditions religieuses en parlent: je n'ajoute rien à l'Être premier, et puisque celui-ci est et que je suis, alors je suis nécessairement totalement dépendant de Lui; je proviens de Lui. Je constate deux existences, l'un infini, l'autre limité. Ce dernier dépend nécessairement de l'infini, et tous les deux existent. Cette relation de dépendance est donc actuelle, c'est ce que les traditions religieuses appellent la «Création».

Cet Être premier, puisqu'il est esprit, puisque je ne lui ajoute rien, n'avait pas besoin de me créer. S'il m'a créé, c'est par pure surabondance d'amour. Il m'a donc créé dans sa propre contemplation. Je suis le fruit de la contemplation de cet Être premier comme d'un amour purement gratuit. En outre, si cet Être premier a créé tout cet univers matériel, il l'a fait pour moi, puisque la Création ne pouvait pas se terminer à la matière. Un être créé, un être spirituel qui n'est qu'esprit, ne pouvait pas créer un monde matériel pour lui-même. Ce monde matériel est pour l'homme, pour qu'il existe et qu'il existe comme une créature aimée de l'Être premier.

Ce cheminement très important est un cheminement de sagesse. Qu'est-ce que la *sagesse*, à la différence de la *science*? La science regarde les causes propres, la sagesse la cause ultime. Dès que je saisis que l'Être premier, que nous appelons Dieu, est mon Créateur, est la source de mon être, j'ai un regard de sagesse. La sagesse, c'est me regarder dans la lumière du Créateur.

Quand je me regarde dans la lumière du Créateur, je vois autre chose que lorsque je me regarde directement. Je considère des quantités de choses que je ne verrais pas autrement. Et toute cette partie de la philosophie qu'on ne voit jamais — cela il faut le dire — c'est ce qu'on appelle la partie de la sagesse. Regarder l'homme dans la lumière du Créateur, regarder l'homme dans la lumière de l'Être premier, c'est un jugement de sagesse porté sur l'homme.

Alors si vous voulez, regardons quelques-uns de ces aspects pour bien comprendre ce jugement de sagesse qui est quelque chose d'ultime. Ordinairement, comme on n'a jamais le temps, on regarde la métaphysique, l'analyse de l'être et l'on s'arrête là. La découverte de l'Être premier, pense-t-on, est «théologique». Mais non, elle est philosophique! Et le philosophe doit le faire, s'il veut être intelligent jusqu'au bout. Quand l'intelligence humaine découvre l'Être premier, elle est pleinement elle-même: elle se libère de tout son conditionnement. C'est à ce moment-là qu'elle peut rester debout après le banquet, parce qu'elle est liée à un Être premier et au Créateur. Alors elle a quelque chose qui lui permet d'avoir un axe qui dépasse tout le conditionnement. Et une fois qu'elle a découvert l'existence de cet Être premier, et compris qu'il est le Créateur! elle peut regarder l'homme, c'est-à-dire moi-même, de

La sagesse, fin de la recherche philosophique

façon très concrète. Je suis un être dépendant radicalement dans son existence de l'Être premier, et je suis un être créé, c'est-à-dire complexe. Il y a en moi une distinction fondamentale entre ma détermination et mon existence: c'est cette fameuse thèse que l'on a appelée la «thèse thomiste». Quand on dit la thèse thomiste, on ne sait plus très bien ce que l'on veut dire. La distinction réelle entre *essence* et *existence*, c'est un jugement de sagesse. C'est dans la lumière du Créateur que je peux dire qu'il y a en moi une distinction fondamentale, radicale, entre la détermination de mon être, ce que l'on appelle l'essence, et mon exister actuel.

Le regard de sagesse sur l'homme

Je suis un être qui implique une «fêlure métaphysique», comme dit Kierkegaard. Et c'est cette fêlure métaphysique qui a des retombées psychologiques. C'est parce qu'il y a cette fêlure métaphysique fondamentale que je ne peux pas être un être simple. C'est terrible. Je suis toujours un être composé. J'ai deux visages: un visage intérieur et un visage extérieur. Il y a ce que les autres voient de moi, ce que je vois de moi et ce que Dieu voit de moi. Je vois bien en moi cette complexité, et celle-ci est très radicale. C'est cette complexité qui engendre l'angoisse, qui en est le fondement. Quel drame, que tout ce que peut représenter en moi cette difficulté d'arriver à une certaine unité !

Dans la lumière de l'Être premier, je vois que je suis un être imparfait qui tend vers la perfection. Je suis obligé de reconnaître que je suis un être imparfait, et c'est pour cela que, à côté de moi, il y a un autre être imparfait mais qui a des qualités que n'ai pas. Dans tout être humain, il y a des qualités que je n'ai pas et c'est là le fondement du respect à l'égard de l'autre. Vous comprenez que si je dominais complètement les êtres qui sont à côté de moi, je n'aurais pas besoin d'eux et n'aurais donc aucun respect vis-à-vis d'eux. J'ai du respect à leur égard, parce que dans chaque être, chaque homme, il y a quelque chose d'unique, quelque fois très caché mais unique. C'est quand je découvre cela que je vois les limites de ma perfection et que j'essaie de comprendre la perfection de l'autre.

Je suis un être qui n'est pas essentiellement ni substantiellement bon. Ma bonté dépend du sens de la finalité, mais elle n'est pas quelque chose de tout à fait premier; j'ai de la peine à être bon. Il y a en moi un égocentrisme fondamental. Métaphysiquement, je ne suis pas un être absolument bon (cela excuse des quantités de choses!). Je ne suis bon que dans la mesure où je suis finalisé, où je retourne à ma source. Autrement cela m'est impossible. Il est très important de comprendre cela. Je suis un être fini et terriblement limité. Cela explique toutes les jalousies, parce que quand je vois à côté de moi des êtres qui ont l'air beaucoup plus parfaits que moi, je vois très bien mes limites, du moins j'essaie de les voir dans la plus grande lumière qui soit.

Je suis un être limité, totalement relatif à l'égard d'un Être infini, un être limité qui a donc des frontières. Tout être est limité, et plus il est limité, plus il s'enferme derrière des frontières pour être lui-même. Tandis que Dieu est un être sans frontières. En face de l'infini de Dieu, je suis un être limité.

Voyez tout ce grand regard de sagesse qui consiste à regarder l'homme dans la lumière du Créateur. Je sais très bien que ce n'est pas le seul regard que j'ai sur l'homme, mais c'est le regard dernier, ultime, le regard de sagesse. C'est pour cela que je peux dire, et je crois cela très important, que la philosophie première s'achève dans une sagesse, c'est-à-dire dans un regard qui n'est plus simplement une analyse des causes propres, mais qui remonte jusqu'au Dieu Créateur, Cause ultime et première de ce que je suis.

Or, dans cette lumière de l'acte créateur, je découvre que je suis essentiellement un être religieux, c'est-à-dire un être qui dépend de l'Être premier et qui doit reconnaître cette dépendance. Donc la philosophie première, grâce à la sagesse, va s'achever dans une «philosophie religieuse». La philosophie religieuse c'est reconnaître que je suis totalement dépendant de l'Être premier, et qu'une des activités principales de l'homme, c'est d'adorer Dieu. C'est cela qui définit l'homme comme un «animal religieux».

Les grandes dimensions de la personne humaine

Vous voyez donc, au terme de cette enquête philosophique, toutes les dimensions

La connaissance humaine

de la personne humaine. Nous avons, j'allais dire, sept dimensions de la personne humaine et une huitième qui est attitude de capacité critique, de réflexion et de conscience. Je vous les nomme pour terminer, car c'est important de comprendre cela :

- l'être humain est un être capable de transformer l'univers.
- l'être humain est un être capable d'aimer ses semblables.
- l'être humain est un être capable de coopérer avec les autres.
- l'être humain est un être partie de l'univers.
- l'être humain est le vivant le plus parfait que je puisse expérimenter.
- l'être humain est une personne.
- l'être humain est un être religieux.

Enfin, l'être humain est capable de se critiquer et n'a le droit de critiquer les autres que dans la mesure où il s'est critiqué lui-même. Il est capable de prendre pleinement et totalement conscience de ce qu'il est. C'est donc cette attitude réflexive et ce problème de la conscience qui viennent en dernier lieu.

Ce qu'il y a d'un peu terrible aujourd'hui, c'est que ce qu'il y a d'ultime, la conscience, devient premier, et que l'on définit l'être humain par la conscience. Alors qu'en réalité, la conscience arrive en huitième position. Or, si l'on fait de la huitième position la position première, on risque de ne jamais retrouver les autres positions, et l'on définira l'être humain uniquement par la conscience.

*

Si vous le voulez maintenant, je vais répondre à quelques questions qui m'ont été posées.

Q.: N'y a-t-il pas un risque à opposer philosophie spéculative et philosophie pratique dans la mesure où la première est elle aussi ordonnée à une certaine pratique, à savoir la contemplation ?

R: Il n'y a pas opposition mais distinction. Nous sommes tous imprégnés de dialectique, aussi quand on parle de distinction, nous avons tendance à traduire par «opposition». C'est très net, j'ai fait le test partout où j'ai donné des cours de philosophie. On n'arrive plus à comprendre ce qu'est une distinction. Et pourtant, c'est une attitude naturelle de l'esprit. Quand on ne fait plus de distinction, on n'arrive plus à connaître vraiment et à analyser. L'analyse n'est pas une séparation, c'est l'intelligence qui distingue. L'opposition, c'est l'opposition de réalité à réalité. Donc quand je distingue philosophie spéculative et philosophie pratique, je ne les oppose pas. Je dis que la philosophie implique d'être pratique et d'être spéculative. C'est pour cela qu'elle s'achève en contemplation qui est éminemment pratique et spéculative, mais d'une façon telle qu'elle rejoint la réalité.

Q.: Vous avez parlé des diverses expériences au point de départ de l'analyse philosophique; pourquoi n'avez-vous pas parlé de l'«expérience religieuse» ?

R.: C'est vrai, je n'en ai pas parlé, j'en suis conscient et ce n'est pas un oubli, parce que cette expérience comme telle n'atteint pas immédiatement Dieu. A ce sujet, un livre très intéressant, *Les Chemins du sacré dans l'histoire* (chez Aubier), écrit par un professeur de Louvain Neuve — le Louvain de langue française où je suis allé faire une conférence l'autre jour —, vient de sortir. Ce professeur, Julien Ries, a donc fait une étude extrêmement intéressante et m'a donné son livre. Il y traite le point de vue de l'expérience proprement religieuse qui implique l'expérience du sacré. En fait, cette expérience n'atteint pas immédiatement l'essence de Dieu, c'est comme un appel vers Dieu. Je ne peux pas partir de la foi pour faire de la philosophie parce que tout le monde ne l'a pas. Et c'est pour cela que je ne pars pas de l'expérience religieuse qui fait partie de la sagesse, mais non pas de l'analyse philosophique.

Q.: Vous avez parlé d'une philosophie de la nature et du vivant. Ne faudrait-il pas parler aussi d'une philosophie de l'homme, ou de l'esprit, distincte de la métaphysique

La sagesse, fin de la recherche philosophique

proprement dite ?

R. : Eh bien non, parce que l'esprit ou l'intelligence n'est pas en nous une nouvelle substance. L'esprit en nous ne rejoint l'être qu'intentionnellement. Je ne suis pas substantiellement un être dans mon esprit. Mon esprit n'est pas substantiel en moi, et j'en ai une preuve très simple, c'est qu'il y a une distinction entre le point de vue de l'intelligence et celui de l'amour. Si mon esprit était substantiel, il n'y aurait pas de distinction entre l'intelligence et l'amour. Toute personne qui aime reconnaît la différence entre l'intelligence et l'amour. Je peux connaître quelqu'un et puis je peux l'aimer. Evidemment, il y a des liens constants entre l'intelligence et l'amour, mais il y a une distinction très radicale. Et celle-ci montre que l'intelligence en moi se développe selon un mode intentionnel et non pas substantiel. C'est pour cela qu'il n'y a pas de métaphysique de l'homme et de l'esprit distincte de la métaphysique proprement dite. C'est par l'être que je connais l'esprit. Je sais très bien que là, en disant cela, je me pose face à Descartes qui aurait voulu faire une métaphysique de l'esprit. Et l'on peut dire que de Descartes à Hegel, il y a le souci constant de faire une métaphysique de l'esprit. Si l'on avait le temps, on montrerait qu'il ne peut pas y avoir de métaphysique de l'esprit distincte de la métaphysique de l'être.

Q. : *Y a-t-il une philosophie de l'histoire ?*

R. : C'est là un grave problème. Hegel aurait voulu faire une philosophie de l'histoire. Je ne crois pas qu'il y ait une philosophie de l'histoire au sens propre, parce que l'histoire étudie des faits contingents et essaie de les comprendre par rapport à l'homme. La grande histoire, c'est cela. Mais ces faits sont libres et volontaires, et ne dépendent donc pas de la nécessité d'un principe.

Q. : *En parlant de la coopération comme expérience fondatrice de la philosophie politique, vous avez parlé de la «réalisation» du bien commun. Si ce dernier n'est qu'une oeuvre, comment distinguer l'art de la politique ?*

R. : Le bien commun n'est pas seulement une *oeuvre*, il est aussi une *fin*. C'est pour cela que l'on dit le «bien commun». En tant qu'il est *bien*, il est fin; mais il n'est pas uniquement fin. C'est une fin que je suis capable de réaliser; ce n'est pas une fin au sens absolu, c'est aussi un *résultat*. Et c'est dans ce sens-là que l'on peut dire que nous sommes tous responsables du bien commun. Celui-ci s'impose à moi, mais en même temps j'en suis responsable. Quand on critique trop une communauté dans laquelle on vit, cela prouve qu'on n'a pas compris qu'on était tous responsables de ce bien commun. Je prends l'exemple au plan religieux, par rapport à l'Eglise: nous sommes tous responsables de ce bien commun de l'Eglise qui est la présence du Christ en nous. Et si nous étions plus saints, l'Eglise serait plus sainte et nous la critiquerions moins. Je parle de toute communauté familiale dans laquelle on peut se trouver; plutôt que de la critiquer, nous devrions être les premiers à dire: c'est de ma faute, si j'étais plus saint — c'est-à-dire plus donné —, le bien commun serait plus parfait et donc moins critiquable.

* * *

*