Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 41 (1991)
Heft: 1

Artikel: L'ascèse philosophique
Autor: De Monticelli, Roberta
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381432

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 123 (1991), P. 35-48

L'ASCÈSE PHILOSOPHIQUE[1]

ROBERTA DE MONTICELLI

Résumé

Par «domaine du mental» j'entends l'ensemble des vécus intentionnels qui constituent une vie intelligente; par «réalité» tout ce qui nous est donné dans un mode approprié d'expérience, tout en transcendant les expériences dans lesquelles il est actuellement donné. Je donne des arguments pour les thèses suivantes: a) le mental n'est pas réel; b) le domaine du mental est le domaine de la philosophie; c) ces deux thèses caractérisent la philosophie comme une recherche rationnelle et non positive; d) pour atteindre le domaine de cette recherche une modification radicale de l'attitude cognitive naturelle est requise, dont j'essaie de décrire les étapes fondamentales.

Perceptions, émotions, jugements font sans doute partie de ce que nous appelons une vie intelligente: nous les rangeons en effet parmi les vécus dont une telle vie se compose. Ces vécus, et nombre d'autres encore, sont souvent appelés actes ou phénomènes *mentaux*, et traités comme modifications d'un type particulier d'entité ou substance, l'esprit, le moi, le sujet.

J'appelle *domaine du mental* la sphère de ces actes. La question que je poserai est la suivante: est-ce que le domaine du mental fait partie de la réalité, ou du monde? Est-ce que le mental est réel? Ma réponse sera suivie d'une petite méditation sur le sens que nous attachons aux mots impliqués, «mental» et «réel».

1. *Styles d'explication*

N'importe quel vécu actuel peut nous servir de départ. Imaginons donc que quelqu'un m'interroge sur mon état d'esprit — tout à fait manifeste, comme c'est souvent le cas — en me demandant: «Pourquoi es-tu dans

[1] Leçon inaugurale prononcée à l'Université de Genève le 3 mai 1990, et dédiée à Jeanne Hersch. L'auteur remercie la rédaction de la Revue de Théologie et de Philosophie pour l'assistance précieuse qui lui a été accordée lors de la révision du texte français.

cette étrange *anxiété*?» — Alors, je pourrais lui répondre: — «Eh bien, je m'apprête à donner ma leçon inaugurale. C'est que *j'espère* arriver à m'exprimer de façon intelligible et — figure-toi — même à dire quelque chose de vrai. Mais *j'ai peur* de ne pas y arriver...»

Voilà: rien à ajouter, me semble-t-il, à cette explication, pour ce qui est de ce fait particulier et contingent, mon état d'esprit. Remarquez cependant que j'ai dit aussi, en passant, quelque chose de tout à fait général sur l'anxiété et la peur, d'après les *concepts* que nous en avons. J'ai montré une relation qu'elles entretiennent entre elles, et avec l'espoir. Je n'ai pas seulement rendu raison de mon vécu à moi. J'ai dû, pour le faire, avoir recours à des concepts valables pour la description de ce *genre d'état d'esprit*, de façon à me faire bien comprendre par un autre qui ne l'éprouve pas à présent. Et j'ai montré des relations essentielles ou conceptuelles entre l'anxiété, la peur, l'espoir.

Mais supposez maintenant qu'à la même question je réponde de la façon suivante: «Eh bien, c'est à cause d'une interaction très complexe de décharges neuronales dans mon cerveau, et voilà le modèle mathématique de ce processus» (je dessine un graphe au tableau noir). Ne ferait-elle pas, cette réponse, une impression assez bizarre? De toute façon, mon interlocuteur n'aurait pas appris la raison de mon anxiété. D'autant plus qu'il s'agit d'un état d'esprit lié à un souci d'évidence et de vérité, c'est-à-dire à une aspiration pour ainsi dire professionnelle, pour quelqu'un qui est censé enseigner la philosophie. Et qu'on n'a jamais encore entendu parler de la profession d'un cerveau.

Par contre, si un enfant me demande, «pourquoi est-ce que la pierre tombe et la plume vole?» — je me sens presque en devoir de lui donner une explication qui fasse référence à une hypothèse, au postulat d'une entité cachée ou d'une construction théorique comme la force de gravité, aux conditions ultérieures qui expliquent le comportement apparemment différent de ces deux corps, etc.

Le fait en question est donc qu'il y a une différence indéniable entre deux styles d'explication pertinente, pour ainsi dire. La première question ne requiert pas, mais au contraire repousse comme non pertinent, tout recours à des entités théoriques plus ou moins cachées, qu'il faudrait justement inférer pour rendre raison des données. Même si je ne savais pas avoir un cerveau, je serais en mesure de donner une réponse satisfaisante à la première question, en m'en tenant tout simplement à l'évidence de ce que j'éprouve. Tandis que la seconde question paraît *requérir* un tel recours: en tout cas, ce recours à une hypothèse physique ne fait aucune impression bizarre.

Est-ce tout ce qu'il y a à dire sur cette différence? Je ne le crois pas. Il ne s'agit pas seulement de la différence entre deux styles d'explication, qui renvoient enfin, pourrait-on penser, à deux domaines différents de recherche

positive: disons par exemple à une psychologie descriptive d'un côté, et à une physique de l'autre côté.

Car une psychologie, en tant que science positive, peu importe comment elle définit son domaine et ses méthodes, est bien censée s'occuper d'*un des domaines de la réalité.* Il s'agira d'une réalité «psychique» plutôt que physique; l'on pourra croire qu'il y a ou qu'il n'y a pas une fondation de la couche «psychique» de réalité sur celle «physique», selon des alternatives encore aujourd'hui représentées parmi les chercheurs (descriptivistes, cognitivistes). Par contre, la nature de la petite conversation que nous avons esquissée au début me paraît suggérer une question plus radicale, qui ne porte pas sur une modalité différente de recherche positive, mais sur la possibilité même d'une recherche positive au sujet du mental. C'est la question annoncée: est-ce que le mental est réel? Est-ce que le domaine du mental fait partie de la réalité, ou du monde?

2. *La transcendance du mental*

Or, afin que cette question acquière un sens précis, je voudrais d'abord la présenter sous un autre aspect, c'est-à-dire avec des mots différents. Ces mots, je les tire d'un des lieux fondamentaux de la recherche de saint Augustin sur la nature de l'esprit — *mens, animus* — le livre X du *De trinitate*.

«Quelques-uns parmi les esprits *estiment* qu'ils sont de l'air, d'autres *se croyent feu*, d'autres cerveaux, et d'autres *considèrent* d'être autre chose encore... par contre, tous les esprits *savent bien* qu'ils entendent, qu'ils vivent et qu'ils existent»[2].

Ces mots d'Augustin identifient le champ de notre petite méditation, le *domaine du mental.* Ils l'identifient à l'aide d'une remarque semblable à celle que nous avons faite à propos de la non-pertinence de toute conjecture sur des états cérébraux afin de rendre raison d'un état d'esprit. Une remarque semblable, mais beaucoup plus profonde.

Malgré le fait que le mot «esprit» (*mens, animus*) est un substantif, ce que nous appelons «esprit» ne nous est pas donné comme une substance, une chose. Ni comme feu, ni comme air, ni comme cerveau, ni comme n'importe quelle autre chose. C'est-à-dire qu'il n'y a absolument aucun concept, ou genre, sous lequel tombe ce que nous appelons l'esprit, ou notre esprit. Car, quant au mot «esprit» lui-même, ce mot ne transmet encore aucun véritable concept. Pour s'en convaincre, il suffit peut-être de remarquer que ce mot pourrait être remplacé, comme il l'est de fait, par une expression comme «le moi», «l'*ego*». Une expression qui, en tant que

[2] AUGUSTIN, *De trinitate*, X. 13.

simple substantivation du pronom «je», ne transmet aucun concept: à cause de la nature «indéxicale» de ce pronom (dont chaque occurrence désigne son objet directement, sans la médiation d'un concept).

C'est bien cela le point crucial chez Augustin: que notre propre *existence* nous est absolument certaine avant de savoir quelle est notre *essence*, ou sous quel concept nous tombons. Et qui plus est: sans que nous le puissions jamais *savoir*. Le conjecturer, nous le pouvons bien. Certains esprits croient qu'ils sont cerveaux. Mais il n'y a rien dans l'évidence immédiate de notre existence qui soutienne aucune conjecture sur le genre de chose dont il s'agit, justement parce qu'il ne s'agit pas d'une chose. Le «sens» de cette évidence ne se prête pas à de telles conjectures. En effet: «immédiate» est une évidence qui exclut de sa visée la partie de nous qui nous est donnée de *façon médiate*, à l'aide des sens et des concepts. La partie de nous que nous trouvons dans le monde, comme un objet, une chose — bien que distinguée — parmi les autres choses. Cette évidence ne porte donc pas sur nous-mêmes en tant qu'individus de l'espèce «homme».

«Tous les esprits savent bien qu'ils entendent, qu'ils vivent et qu'ils existent», bien qu'ils ne sachent pas ce qu'ils sont. Et bien qu'en principe ils ne puissent pas le savoir, tout en ne pouvant pas douter qu'ils existent. Car ce dernier savoir n'est autre chose que la possibilité toujours donnée de se rendre actuellement présent, conscient, l'exercice des fonctions constitutives de notre vie. Maintenant — je vois, et je le sais. Je ne peux pas me tromper sur cela, que je vois quelque chose, même si je peux me tromper sur la chose que je vois. Maintenant — je suis en train de vivre cela et cela — cette émotion, cette impression, cette rêverie, cet acte de juger, cet acte de décider. C'est bien déjà la démarche cartésienne du *cogito*, cette *actualisation toujours possible de l'évidence im-médiate d'exister: ce savoir «absolu» que nous avons*. En effet, ce qu'Augustin appelle *entendre (intelligere)* est plus ou moins ce que Descartes appellera *penser (cogitare)*: c'est-à-dire, avoir n'importe quelle sorte de vécus actuellement conscients. La différence est qu'Augustin ne fait pas la démarche ultérieure de Descartes, *celle de réifier cet être* de l'esprit, d'en faire *une tout autre*, une étrange, une bien obscure *sorte de chose — la res cogitans*.

Cette existence dont nous pouvons toujours nous procurer l'évidence absolue fait donc — chez Augustin comme chez Descartes — exception à la loi logique d'après laquelle on ne peut pas attribuer l'existence à quelque chose avant d'avoir identifié ce quelque chose — à l'aide d'un concept, comme chose d'un certain genre. Une loi qui descend directement des catégories d'Aristote, et qui n'a dans l'univers augustinien que deux exceptions. L'une, c'est le moi, l'ego, l'esprit. L'autre, c'est Dieu.

3. *Egologie négative*

Ce rappel des catégories d'Aristote nous dit déjà quelle est la conséquence de cette exception constituée par notre propre existence. Ce, dont l'être transcende les catégories, est bien par définition ce dont on ne peut pas *categoreuein,* ***prédiquer*** quoi que ce soit. Il y a chez Augustin une *théologie négative, aussi bien qu'une égologie négative.* Dieu et l'âme, en un sens, c'est bien ce dont on ne peut pas parler, c'est de l'ineffable.

En un sens, oui — mais en un sens seulement. Une *théologie négative* n'est pas que du silence. Augustin le dit, dans un de ses mots célèbres, qui exprime exactement la thèse opposée à celle de la dernière proposition du *Tractatus* de Wittgenstein («Ce dont on ne peut parler, il faut le taire»). Voilà le mot: après avoir donné un essai de théologie négative, il s'adresse directement à ce Dieu dont il parle:

«Que disons-nous, que peut-on dire enfin quand on parle de toi! Malheur cependant à ceux qui gardent sur toi le silence. Car ils ont beau parler, ils sont des muets».[3]

On ne peut pas parler de Dieu, et cependant on doit en parler, sous peine de ne vraiment rien dire quand on parle. Attention: il ne s'agit absolument pas, ici, d'une antithèse rhétorique. Il y a là un sens et de la raison. Voyons-les.

D'abord, la thèse négative. D'un être qui transcende les catégories, on ne peut pas parler. On ne peut pas — sans le réifier, sans en faire une chose. Mais — ce n'est pas une chose. Donc, il est impossible d'en parler intelligiblement. Vrai. Mais vrai où, pour qui? Vrai dans l'attitude naturelle, l'attitude pré-philosophique de l'homme tourné vers la réalité du monde qui l'entoure, aussi bien dans l'action que dans la connaissance.

Ensuite, la thèse positive. De cet être qui n'est pas une chose — on doit parler. Donc, c'est possible. Oui: mais non pas pour l'homme dans l'attitude naturelle. Afin que cela devienne possible, il faut d'abord *une modification radicale de cette attitude.*

Cette modification radicale d'attitude est ce qu'Augustin appelle une *conversion.* Voilà: nous nous apprêtons désormais à quitter Augustin, mais pas avant d'avoir essayé de comprendre — dans la mesure où on peut le comprendre en tant que philosophe — le sens de la modification d'attitude que nous donnerait l'accès à l'ineffable.

Augustin — c'est lui qui nous le dit — était parmi les hommes qui prenaient leurs esprits, leur propre moi, pour une chose. (Une sorte de feu, en effet. Comme les Manichéens.) En tout cas, pour une entité réelle, pour un objet de ce monde bien que d'une sorte toute particulière, immatérielle et cependant contenue dans le corps, encadré dans la réalité spatiale et

[3] AUGUSTIN, *Confessions, I.4.*

temporelle du monde. Bref, une chose bien étrange, au statut bien obscur. Mais justement, selon la première partie de l'antithèse — on ne peut pas parler de Dieu ou de l'âme sans les réduire à des choses — cette réification est inévitable, dans l'attitude naturelle.

Augustin apprit enfin à renoncer à ses croyances naïves, à en reconnaître l'infondé, à accéder à la fraîcheur d'un nouveau départ, en tournant son regard sur l'évidence ou la présence absolue de son être. Et à conseiller à chacun d'en faire autant. Je cite du même passage cité au début:

«Que l'esprit rejette toute conjecture sur soi-même, et qu'il braque son regard sur ce qu'il sait bien: qu'il se tienne seulement à ce dont personne n'a douté, même pas ceux qui ont cru que l'esprit soit telle ou telle sorte de corps.»

Ce que chacun sait bien, Augustin vient de nous le dire, est qu'il entend, qu'il vit et qu'il existe.

C'est bien l'être de la vie, et d'une vie intelligente, cet être qui nous est absolument donné, donné de l'intérieur ou dans une expérience différente par rapport à celle qui nous présente les choses du monde. Augustin apprit à parler de cet être selon le sens de l'expérience que nous en avons, c'est-à-dire non comme une chose. A pratiquer, pour ainsi dire, son égologie négative. Mais qu'est-ce que cela veut dire, comment peut-on parler de cet être sans en faire une chose? Nous pouvons, fixant les yeux sur l'immense production spéculative augustinienne, essayer de répondre comme suit. Parler de cet être c'est en effet parler *à partir* de cet être: en quelque sorte, en lui donnant voix et parole. C'est parler de n'importe quelle autre chose, à partir de cet être vécu. Car cet être est bien ce *par quoi* toute autre chose est donnée. C'est bien notre vie intelligente. Parler à partir de cette vie, c'est en faire la source d'évidence originaire, authentique de tout ce que l'on dit par ailleurs.

4. *La conversion philosophique*

Or — j'arrive enfin à mon but — parler de cette façon est la vocation même de la philosophie, en tant que *recherche rationnelle mais non positive*. Elle *porte sur le domaine du mental*, mais du mental tel qu'il est véritablement donné après une modification radicale de l'attitude naturelle, une sorte de «conversion». La thèse que le mental n'est pas réel, n'appartient pas à la réalité du monde, ne peut être saisie et justifiée qu'à partir de cette modification d'attitude. A partir de là on peut dire: le mental n'est pas contenu dans la réalité, car il la contient. Il y a un sens technique de ce verbe, «contenir», «tenir ensemble» *(sunechein, contineo)*, d'après lequel *le mental est justement ce qui contient le réel*. C'est une thèse bien précise

— formulée à l'aide de ce mot technique, «contenir» — dont je pourrais vous citer les formulations chez Platon, Plotin, Augustin, Thomas...

(A propos de Thomas: chez lui cette idée est devenue déjà une formule scolastique tellement précise que c'est difficile de s'empêcher de la citer:

«spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus»[4].)

Mais j'oublie sans doute une foule d'autres philosophes qui ont developpé cette idée. Je voudrais seulement mentionner encore Leibniz et ... Husserl. Cet Husserl dont je suis déjà en train d'employer le langage, et auquel je vais revenir bientôt. La paraphrase la plus accessible de cette thèse pourrait aujourd'hui être la suivante: le mental ne fait pas partie du réel, car il en est la condition de sens. Puisque la philosophie, ainsi conçue, ne parle donc pas de quelque chose de réel, elle n'est pas une science positive. Mais, puisqu'elle veut bien rendre raison de la réalité des choses telle qu'elle est donnée — «constituée» — dans la conscience — elle est bien «rationnelle». Même trop, pour l'homme raisonnable et naturel: car elle veut rendre raison du relatif, du réel trouvé dans le monde, à partir de l'absolu — de cet être absolument donné qui est celui du mental. (On pourrait dire qu'elle est rationnelle au sens de la Raison plutôt que de l'Entendement...)

Mais l'homme raisonnable hésite à reconnaître à notre intelligence deux étages, pour ainsi dire, l'un fait pour la vie quotidienne et la connaissance positive et l'autre pour comprendre le sens de cette vie et le fondement de cette connaissance. Deux étages que les philosophes par contre ont toujours reconnu...

«Que l'esprit braque son regard sur ce qu'il sait bien.» Ces mots ouvrent donc un terrain bien vaste de recherche: qui est, suivant notre lecture, le terrain même de la recherche proprement philosophique. Mais c'est un terrain bien difficile à gagner. Augustin n'arriva à l'évidence de son être, à la *conversion du regard* vers soi, qu'en passant à travers la *conversion de la volonté* vers Dieu. Il s'agit bien de l'être qui constitue *l'autre exception* à la loi des catégories. Mais, à la différence de l'être du moi, celui de Dieu n'est pas donné, il n'est qu'annoncé par la foi. Cette différence même nous dit dans quelles limites un *philosophe* peut reproduire la démarche augustinienne.

Comment pouvons-*nous* gagner le terrain de la philosophie? Ce n'est pas en étudiant comment d'autres l'ont gagné. Cette étude peut nous confirmer qu'il faut une modification radicale de l'attitude naturelle pour gagner ce terrain, mais c'est à nous de l'accomplir. Et avant d'y avoir réussi, la connaissance philosophique héritée du passé restera lettre morte. C'est pourquoi enseigner l'histoire de la philosophie est tellement difficile.

[4] THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, Q VIII, 1 ad 2.)

C'est ici que nous quittons vraiment Augustin, car aussitôt que nous essayons de revivre une conversion pareille à la sienne, nous nous apercevons que cela n'est absolument pas en notre pouvoir, de soumettre à une modification radicale *notre volonté*. On ne peut pas vouloir une volonté différente. Augustin même en effet n'aurait pas pu convertir sa volonté par un effort de volonté, pour ainsi dire, sans l'aide de la grâce. Et même si la grâce devait nous toucher, cela ne nous intéresserait pas *en tant que philosophes*, si reconnaissants que nous en serions en tant que hommes. Puisque donc une conversion de la volonté, c'est-à-dire une *modification existentielle* n'est pas en notre pouvoir en tant qu'apprentis-philosophes, il ne nous reste qu'une conversion de l'intelligence, une modification de l'attitude intellectuelle. Il se peut que tout effort en cette direction soit voué à l'échec: et que cet échec entraîne celui de tout nouveau début de la philosophie dans sa vocation rationnelle et pourtant non positive. C'est ce que croient les hommes de foi, justement parce que pour eux une conversion intellectuelle dépend d'une conversion existentielle. Et c'est ce que croient aussi les hommes simplement raisonnables et positifs, car ils ne voient pas le sens de cette conversion, ils ne se sentent pas mal à l'aise avec un moi réduit à une chose. Il se peut que les deux catégories aient raison, et que pour le philosophe dans notre sens, il n'y ait vraiment plus de place.

5. *Les deux alternatives dominantes. Le mysticisme du mental*

Si nous revenons à notre époque, telle paraît être sans doute l'opinion dominante. Qu'en est-il en effet de l'antithèse augustinienne — on ne peut pas parler de ce qui n'est pas chose du monde, et pourtant il faut en parler? Qu'en est-il de cette thèse pour ce qui est, en particulier, du *domaine du mental*?

La situation, me semble-t-il, peut être décrite de la manière suivante. D'un côté il y a toujours une égologie négative, mais elle est flanquée par une *critique du langage* qui la réduit au silence. De l'autre côté la réification du mental devient une profession scientifique qui se donne le nom de psychologie comme science empirique — qu'elle ait ou n'ait pas l'ambition de réduire la prétendue *réalité* du mental à la réalité conjecturale du physique. Si l'on veut abréger d'une façon un peu brutale, d'un côté il y a un mysticisme muet, de l'autre côté un naturalisme du mental. Brièvement, quelques preuves à l'appui de ce que je viens de dire. Du côté de l'égologie négative silencieuse, je me limite à citer les sources de la critique du langage: Gottlob Frege, le père de notre logique et de *notre* système de catégories, et le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Voilà une thèse de Frege qui porte sur le fait de départ de notre méditation, le caractère immédiat de l'expérience de soi:

«Chacun est donné à soi-même d'une manière particulière et originaire, comme il n'est donné à personne d'autre».[5]

La sémantique logique frégeenne — qui est l'équivalent moderne du système des catégories d'Aristote — et l'ontologie qui en dépend, impliquent que tout objet de référence linguistique est identifié de façon tout à fait publique. Donc en tant que je suis «donné à moi-même de façon particulière et originaire», je ne suis pas un objet de reférence linguistique. En revanche, en tant que je suis un tel objet, que je parle de moi-même, je ne suis plus donné dans le mode originaire de présence, dans le mode, pour ainsi dire, augustinien. Car le mot «je» a un mode d'emploi tout à fait public, quoique différent de celui d'un nom propre: autrement il ne serait pas une expression linguistique. Au fond donc la thèse de Frege nous dit que *l'expérience originaire de soi est strictement ineffable.*

Quant au *Tractatus,* je me limite à quelques thèses célèbres.

«5.632 — Le sujet n'appartient pas au monde, mais il constitue une limite du monde».

Alors, une égologie négative mais non muette paraît pour un instant possible:

«5.641 — Il y a donc réellement un sens dans lequel il peut être question d'un moi non psychologique en philosophie...

Le moi philosophique n'est pas l'homme, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont traite la psychologie, mais le sujet métaphysique, la limite — non pas une partie du monde»

Mais l'illusion est tout de suite balayée. Les limites sont justement ce que l'on montre, mais dont on ne peut pas parler:

«6.53 — La juste méthode de la philosophie serait en somme la suivante: ne rien dire sinon ce qui se peut dire, *donc les propositions des sciences de la nature — donc quelque chose qui n'a rien à faire avec la philosophie* — et puis à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de la signification à certains signes dans sa proposition. Cette méthode ne serait pas satisfaisante pour l'autre — il n'aurait pas le sentiment que nous lui enseignons de la philosophie — mais elle serait la seule rigoureusement juste».

6. *Le naturalisme et l'échec de l'introspection*

Maintenant, du côté du *naturalisme en psychologie.* Ici le langage husserlien que j'avais tacitement adopté dès le début, va enfin dévoiler sa visée. Car, pour le philosophe qui ne se contente pas du silence mystique, et qui d'autre part ne se résigne pas à ne parler qu'au prix de renoncer à la

[5] FREGE, G., *Ecrits logiques et philosophiques,* Seuil, Paris 1971, p. 180.

philosophie, il s'agit désormais d'indiquer une issue qui nous sauve de la naturalisation de la conscience. Et je dois enfin avouer qu'aussitôt que j'ouvre ma bouche à la recherche, pour ainsi dire, d'un souffle d'esprit, je me trouve à balbutier un langage husserlien.

Il y a donc d'abord la psychologie qui travaille avec des hypothèses sur les processus qui se déroulent au-delà de la conscience (*mental processes, mental models*, etc.) et sur leurs relations avec des états cérébraux. Je crois — même si je n'ai pas le temps de donner des arguments — qu'à la situation d'aujourd'hui s'appliquent encore en partie des mots que Husserl écrivait en 1911, et que je rapporte:

«Ce qui, dès ses débuts au XVIII siècle, fait se fourvoyer la psychologie empirique, c'est donc l'illusion qu'elle pourrait adopter une méthode propre aux sciences de la nature, calquée sur le modèle de la méthode de la physique et de la chimie»[6].

Il s'agirait là d'une méprise — et d'un mépris — du *sens propre* aux phénomènes de départ, qui, comme nous l'avons vu au début à propos d'un état d'esprit, paraissent justement repousser comme non pertinente toute hypothèse physique.

Quant à une psychologie «descriptive», qui se limite à prendre pour objets les vécus de conscience et à les décrire: ici nous devons faire face à ce que l'on peut appeler *l'échec de l'introspection*. Prenons l'exemple des vécus que j'ai mentionné au début, l'anxiété, la peur, l'espoir, et de la *situation* dans laquelle je les éprouve. Ces vécus ne paraissent pas être des véritables *objets* d'expérience. Ils ont plutôt l'air d'être de *modes* d'expérience: des *modes de vivre,* justement, une situation réelle, de *modes de présence* de ce que nous appelons la réalité. Par exemple, la réalité d'une institution comme l'Université de Genève, d'un public devant lequel on doit parler, etc.

Or, il est vrai qu'on peut toujours essayer de rendre objets les vécus eux-mêmes, en modifiant pour ainsi dire la direction du regard, en le tournant vers l'intérieur, en assumant une attitude «introspective». Mais aussitôt que l'on essaye de faire cela, ces prétendus objets de notre attention paraissent s'évanouir. Ils ne paraissent plus avoir aucune réalité.

On pourrait remarquer en passant que l'échec de l'introspection, *l'irréalité du mental,* dont il est fait état déjà dans le *Tractatus* wittgensteinien (5.5421), constitue le sujet principal de méditation de Wittgenstein pendant ses dernières années, comme il est attesté par la deuxième partie des *Investigations philosophiques* aussi bien que par les *Remarques sur la philosophie de la psychologie.*

[6] HUSSERL, E., *La philosophie comme science rigoureuse,* PUF, Paris 1989, p. 40.

De notre point de vue, cet échec n'est pas étonnant. Si l'esprit n'est pas une chose, mais plutôt notre vie même, les vécus ne peuvent être des choses non plus. Mais comme nous l'avons déja remarqué, la tendance à réifier le mental est inévitable si l'on se soustrait à une modification radicale de l'attitude naturelle, à une sorte de conversion. Or l'introspection n'est absolument pas encore une telle modification radicale.

7. *La réalité*

Le mental n'est pas réel: cela veut-il dire que le mental n'est rien du tout, ou du moins qu'il est ineffable? Si l'on veut échapper à cette alternative, le moment est venu d'éclaircir l'autre mot employé dans notre question de départ — est-ce que le mental est réel? C'est-à-dire, d'expliquer notre usage du mot «réel».

Revenons, pour ce faire, à notre situation de départ. Mon anxiété, ma peur, mon espoir sont comme j'ai dit des *modes de vivre,* à un moment donné, la réalité de cette institution, l'Université de Genève. Cela nous montre déjà que nous n'appelons pas «réel» seulement ce qui, pour ainsi dire, se touche, ce dont le mode d'être donné est la perception sensorielle. Ce n'est pas parce que les vécus ne peuvent pas être touchés qu'ils ne sont pas réels: l'Université de Genève ne peut être touchée non plus.

En effet, *nous appelons réel tout ce qui est donné comme transcendant par rapport à l'expérience qui nous le donne.* La réalité est *ce qui dépasse toujours les vécus — sensoriels, affectifs et intellectuels que nous en avons.* Réel est pour ainsi dire *ce qui en principe ne peut pas être vu tout à la fois,* ce qui donne lieu à une expérience possible virtuellement infinie. *Infinie mais définie:* réglée, pour chaque sorte ou «région» de réalité, par des *règles — tout à fait précises bien qu'implicites — de poursuite de telle expérience.* Les règles en vertu desquelles nous distinguons bien entre les différentes sortes d'objets réels que nous trouvons dans le monde: pierres et plumes mais aussi bien personnes, institutions, etc.; et — pourquoi pas — aussi bien les nombres et les électrons, les objets d'une recherche spécialisée dans des professions scientifiques. (Je suis donc en train d'utiliser le mot «expérience» dans un sens assez large: si l'on préfère, pour rendre compte aussi des objets mathématiques, on peut parler de façon plus générale de «mode d'accès».)

Maintenant nous pouvons dire que le mental n'est pas réel parce que nul vécu, même une fois qu'il est devenu objet d'attention, se présente comme *objet* d'expérience. Il n'y a pas de règles pour poursuivre cette prétendue expérience. Bref, un vécu est quand même donné comme immanent, et non pas comme transcendant. Ce couple n'est pas aussi fourvoyant que l'ancien couple «interne-externe».

Jusque-là, nous n'avons pas encore échappé à la thèse négative. Est-ce qu'il n'y a donc *rien* au-delà du monde et de la réalité, ou n'y a-t-il que de l'ineffable? Il n'y a donc pas de terrain à gagner pour la philosophie? Mais *comment* le gagner, ou du moins essayer de le faire?

8. *Les démarches de l'ascèse*

Nous possédons en effet une description détaillée des démarches qu'il faut suivre pour *gagner* le terrain vierge d'un nouveau début philosophique. C'est bien la théorie husserlienne de la *réduction phénoménologique,* dans toutes ses étapes et ses cérémoniaux. C'est cela, la modification radicale de l'attitude naturelle qui serait requise pour l'apprenti philosophe. Mais une chose en est la théorie, autre chose est la pratiquer véritablement, à la première personne. Car le sens de cette série de démarches dont la réduction phénoménologique est constituée est justement d'amener celui qui les opère à *voir de ses yeux* s'il y a, ou s'il n'y a pas, quelque chose à voir au-delà de la réalité du monde: une tout autre région de l'être, comme dit Husserl. Si quelqu'un l'a vue à ma place, cela ne me sert presque à rien. Car c'est bien cela la différence entre la recherche philosophique et la science positive, que l'information indirecte sur une découverte, sans réactualisation personnelle de son évidence, est lettre morte. Pure rhétorique dans le meilleur des cas, non-sens dans le pire. Il n'y a pas de savoir sans vision actuelle en philosophie. En un sens donc il n'y a vraiment pas de la philosophie déjà écrite. C'est le paradoxe qui vexe un pauvre professeur dont la source d'inspiration serait la philosophie husserlienne: justement que l'enseigner comme telle, comme doctrine fixée dans les textes de son auteur, c'est déjà trahir son esprit.

Cette nécessité de la vision actuelle et personnelle est en tout cas la raison pour laquelle la réduction phénoménologique a la nature d'une véritable conversion. C'est-à-dire que, dans un sens au moins, après tout, elle présuppose la foi. Ou du moins une aspiration profonde, pour ainsi dire, à une autre dimension de l'être, aspiration qui, tout en étant foncièrement cognitive, porte en soi un besoin de libération de son propre esprit de la condition de chose entre les choses: donc en quelque sorte le véritable désir d'une *renovatio mentis*, d'une *metanoia*, d'une *Sinnesänderung* — et d'une nouvelle naissance. C'est pourquoi, aussi, cette initiation à la philosophie qui se présente d'abord sous l'aspect désespéré d'une **conversion à l'irréel,** n'a jusqu'à la fin aucune garantie de réussite: il n'y a pas d'assurance, en philosophie, que la philosophie va renaître.

Il nous reste donc à décrire les étapes de cette conversion possible.

La première étape — c'est la célèbre *épochè,* la suspension du jugement sur la réalite des choses qui nous entourent. C'est une démarche à

laquelle nous sommes introduits par l'analyse que nous venons de faire de ce que nous entendons par «réalité». Car en effet nous avons découvert que notre persuasion à l'égard de la réalité des choses qui nous entourent n'est pas vraiment une croyance qu'on aurait le pouvoir de révoquer en doute: c'est pourquoi l'*époché* n'est pas une démarche sceptique, à la Descartes. Réel est ce qui s'impose à nous comme tel, que cela nous plaise ou non. Cette force de s'imposer fait partie de ce que nous entendons par «réalité». Mais cela veut dire tout simplement que l'attitude naturelle n'est pas faite de croyances formulables, mais d'une certaine *adhésion* à l'expérience qui nous donne les choses, c'est-à-dire d'une *disponibilité active à la poursuivre,* suivant ses règles implicites. Il s'agit d'un certain *engagement cognitif,* qui est d'ailleurs d'abord fondé sur un intérêt pratique. L'époché est donc un retrait de cet engagement cognitif, qui entraîne un *renoncement* à poursuivre l'expérience en question. Donc bien évidemment aussi un retrait de l'intérêt pratique, un détachement des valeurs qui soutenaient cet engagement: une véritable *Umwertung,* comme le dit Husserl. Un retrait qui est donc en quelque sorte une véritable retraite du monde, comme celle du moine. C'est le *début d'une ascèse.*

Tout début est difficile: il n'est pas étonnant qu'après cette retraite l'on puisse se trouver face au désert. Ce que la deuxième étape devrait opérer, c'est le retournement du regard vers soi — vers le mental. *«In interiore homine habitat veritas...»* Ce retournement du regard qui ne nous faisait pas sortir du royaume des choses avant le renoncement à la réalité devrait maintenant nous ouvrir la «région de la conscience pure», la «présence absolue» d'un être donné avant toute chose (je cite des expressions husserliennes).

Et cela se passe en effet, nous dit Husserl: privé de son rattachement au réel, l'expérience du mental qui était vide auparavant «se transforme en une expérience entièrement autre et nouvelle», qui nous permet d'atteindre «l'être absolu de l'immanent»[7].

Mais cela ne suffit pas au philosophe. Car, après y avoir renoncé, il veut regagner toute la réalité qu'il avait perdue. Au cœur de sa nouvelle expérience du mental il ressent un vide. Je cite encore Husserl:

«Ce qui lui manque est manifeste. C'est le rapport à la transcendance qui est obscur pour lui, c'est la propriété, attribuée à la connaissance, d''atteindre un être transcendant', qui est obscure pour lui. Où et comment pourra-t-il trouver la clarté?»[8]

Il y a là une anxiété de vision, et de libération des habitudes de l'en-

[7] HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Husserliana III, Nijhoff, Den Haag 1950 Abschn. II, Par. 33 et 44.

[8] HUSSERL, E., *L'idée de la phénoménologie,* PUF, Paris 1985, p. 62.

tendement positif, qui arrive jusqu'à mobiliser à la fois le langage du rationalisme métaphysique et celui de la mystique:

«La connaissance par la vue est la raison qui se propose d'amener l'entendement précisément à la raison...

Par conséquent le moins possible d'entendement, mais autant que possible l'intuition pure *(intuitio sine comprehensione)*; c'est en effet le langage des mystiques, décrivant la vision intellectuelle qui ne serait pas un savoir de l'ordre de l'entendement qui vient à l'esprit»[9].

Les Pères de l'Eglise réservent aux anges et aux saints le privilège de contenir le monde dans leurs esprits: *altissimum officium continendi omnia.* Husserl découvre que la transcendance de toute réalité est «constituée» dans le sens même de tout vécu. Ce sens enfin atteint par la vision intellectuelle est «recelé» dans tout vécu «purifié» de notre adhésion au monde. Cette virtualité d'un sens à déceler est même «la quintessence de l'âme, de l'esprit, de la raison»[10].

C'est la troisième étape, qui consiste à dégager le sens de tout vécu. C'est une tâche infinie, où le monde devrait renaître à la conscience dans le «vierge aujourd'hui» — pour le dire avec le poète — d'une évidence originaire.

Et cela veut dire que l'ascèse phénoménologique non plus, ne peut jamais s'apaiser dans le repos d'une sagesse acquise. En cela, peut-être, il n'y a pas de différence avec l'ascèse du moine, qui n'a pas de fin sur terre. Mais il y en a sans doute par rapport à la vie commune et à l'attitude positive des sciences. On ne peut pas vivre sans accumuler, sans être tributaire du passé. On a les dépôts de blé, les capacités acquises, les théorèmes démontrés. Voilà donc le dernier paradoxe de la phénoménologie: les milliers et milliers de pages presque inintelligibles, car nourries seulement d'évidence actuelle, car vivantes seulement dans l'acte de naître. Ces notes de cours, qui ne sont justement que des traces pour la voix vivante. L'immense Husserl-Archiv: le tombeau même de l'évidence actuelle, de la voix et de la vie d'un merveilleux professeur de philosophie.

Et d'ailleurs le délire d'évidence actuelle n'est peut-être que le pendant épistémologique de ce qui est le délire d'authenticité en champ moral. Tous les deux rendent l'existence presque impossible — car ils la veulent absolue dans l'instant, dans le présent.

Mais enfin, j'ai dit que l'ascèse philosophique est une entreprise rationnelle, non pas qu'elle est une entreprise raisonnable.

[9] *Ibid.*, p. 88.

[10] HUSSERL, E., *Ideen* I, Par. 86.