

UNITÉ ET PLURALITÉ DE LA MÉTHODE

1. Préliminaires. Dans la première partie du *Discours de la méthode*, Descartes affirme que le sens commun est le bien le plus équitablement —nous dirions aujourd'hui volontiers «le plus démocratiquement»— dispensé aux hommes. Ajouter qu'il ne suffit pas de disposer d'une bonne pensée, mais qu'il faut également s'en servir à bon escient, équivaut à soulever, par ailleurs, l'important problème de la marche à suivre que la pensée s'impose en raison de la nature de son objet en général aussi bien que de ses propres possibilités. «Marche à suivre» serait la traduction en français la plus appropriée du sens originel que le terme de méthode aurait eu en grec; «chemin préalablement tracé à parcourir» et «conduite» constituant d'autres traductions possibles du terme, dont l'une est, certes, précise, mais pratiquement inutilisable, l'autre concise, mais trop imagée.

Si l'idée de méthode a fini par signifier la recherche organisée et contrôlée du vrai, elle a, par contre, été suggérée par la pratique des diverses techniques, et peut, de ce fait, être entendue comme une technique de combinaison de techniques ou comme une technique d'investigation nécessaire à l'exercice fructueux de cette pratique. Elle permet notamment de réduire au *minimum* l'utilisation des moyens prévus et, en même temps, d'obtenir le *maximum* du rendement escompté. Chez Aristote cependant, le terme de méthode l'a emporté sur celui de technique, peu usité en grec classique, et, en tout cas, désignant des activités subalternes bien que pouvant atteindre une extrême précision. Par contre, le terme de méthode, qui fait allusion à un certain itinéraire projeté, comporte à la fois une généralité et une imprécision.

Ainsi comprise, la méthode suppose une curieuse antinomie qui se résout par une dialectique interne, toute particulière à l'activité de la pensée. A l'intérieur du sens qui vient de lui être reconnu, la méthode désigne un programme d'action déjà établi selon un principe d'économie qui tient compte à la fois du besoin d'épargner à la pensée le luxe de tout risque d'erreur (en l'occurrence, d'errance), tout en prenant en considération la spécificité de chacune de tentatives visant à des buts semblables, mais non point identiques.

Dans ces conditions, l'antinomie et la dialectique interne, que je viens



de signaler, consistent respectivement d'une part dans la coexistence d'une nécessité irréductible d'établir les fondements inaltérables d'une perspective constante, et du respect d'une approche (souhaitée aussi adéquate que possible) de la particularité du dessein à accomplir, donc du but à atteindre; et, d'autre part, dans la flexibilité, voire la mobilité de fait du dispositif structurel constant mis en place à cet effet, de façon à être adaptable et applicable aux objets ou plutôt aux objectifs que la pensée s'assigne.

La méthode traduit une volonté de la conscience de poursuivre un cours établi en gros une fois pour toutes à partir d'une série de généralisations qu'une longue suite d'expériences répétées semble avoir rendues légitimes, tout en se permettant des déviations secondaires occasionnelles, mais aussi obligatoires de par l'existence de nouvelles expériences à propos desquelles cette méthode est mise à l'épreuve. Toute proportion gardée, on a à faire, dans ce cas, à un modèle épistémologique analogue, à plus d'un égard, au modèle musical du type «thème et variations». Ce modèle est reconnaissable non seulement sur le plan de l'existence d'une méthode bien définie, mais aussi sur le plan de l'existence de plusieurs méthodes différentes, voire radicalement opposées; de sorte que les diverses méthodes, tout comme les divers aspects d'une même méthode, se combinent et se complètent mutuellement.

Du coup, la méthode acquiert le sens d'une structure, d'une norme et d'une loi, notamment d'une «loi-cadre» qui, en raison des conditions générales de son application, entraîne toute une «jurisprudence» conformément à laquelle tous les cas particuliers d'actualisation pratique envisagés ou envisageables sont, tour à tour, discriminés et légitimés. La conformité de la pensée à cette structure, à cette norme et à cette loi n'impose nullement l'acceptation d'un conformisme quelconque au cours de son application. Un tel conformisme serait équivalent à une certaine sclérose de la pensée, entièrement contraire à la nature de son dynamisme; une sclérose qui s'avèrerait négative pour l'activité cognitive aussi bien que pour la survie de la conscience, partant de l'existence.

La méthode se présente comme l'explicitation de la réaction organisée de la conscience en quête d'une économie accomplie de son comportement vis-à-vis d'objectifs déterminés ayant trait à la poursuite d'une connaissance fragmentaire, diversifiée, voire disparate, de la part d'une pensée qui n'en aspire pas moins à une unité de vues et de conceptions, capable de lui assurer une consistance évidente et une primauté de valeur. Il ne s'agit pas de rechercher ici les critères selon lesquels les méthodes employées par chaque discipline particulière se diversifient en variant à l'infini les unes par rapport aux autres, mais bien d'établir les principes qui prédominent au cours de

l'exercice d'une pensée avide d'assimiler tout objet de connaissance en prenant soin de s'y employer dans les conditions les plus favorables pour elle, et en essayant de s'y adapter de la façon la plus adéquate. C'est précisément à ce mode d'activité adaptative, consciente et intentionnelle que le nom de méthode est traditionnellement appliqué.

Le contexte comportementiel concrétisé par la dialectique des essais et des erreurs à un niveau à la fois biologique et existentiel est à la base des assises de l'activité méthodique de la pensée. L'expérience acquise exclut les récidives et assure d'une part une séparation et une division des domaines de la pensée, et une spécification, voire un émiettement, des formes de référence à ceux-ci; d'autre part, la répartition des centres d'intérêt de la conscience en zones homogènes, selon leurs caractères communs, ainsi que la supériorité et, à la limite, la suppression de toute différenciation et de toute différence dans la considération de champs respectifs à l'intérieur desquels elle permet de situer les centres d'intérêt en question. On assiste, pour ainsi dire, à la poursuite d'une double finalité, elle-même exprimée par une double série de mouvements tendant à l'établissement d'une continuité entre le particulier et le général, entre le spécifiant et l'unifiant.

2. Méthode et intentionnalité. Afin d'éviter toute analyse excessive annihilant les zones impliquées par la problématique envisagée, je m'en tiendrai à une division assez générale des domaines de référence de la pensée, et qui sont communs à l'attitude philosophique, scientifique et religieuse, à savoir l'homme, le monde et l'absolu. En fait, il s'agit de préciser l'optique selon laquelle chacun des trois objets en question est envisagé et abordé conformément à chacune des attitudes de la conscience énumérées. Il va de soi que toutes ces optiques se rapprochent en quelque sorte en raison de l'unité de la conscience autant que de l'unité de l'objet, tout comme elles divergent en raison de leur caractère spécifique. Au fond, elles convergent, comme elles divergent, puisqu'elles sont déterminées par des aspects complémentaires, bien que distincts, de la conscience autant que des objets eux-mêmes à l'approche desquels elles s'appliquent respectivement. Cette approche étant intentionnelle et non fortuite ou accidentelle, l'emploi du terme de méthode est justifié en l'occurrence: ce terme désigne, en effet, toute une programmation d'utilisation de moyens disposés de façon à concourir, lors d'une première phase, à la découverte de la vérité religieuse, scientifique et philosophique, et, à un stade ultérieur (mais intimement lié au fondement de cette découverte, donc au comportement méthodique de la pensée par rapport à l'idée de preuve), à l'imposition de cette vérité entendue comme unique et comme nécessaire dans chaque cas.

Retenons le caractère intentionnel de ce genre d'approche et de traitement de la vérité. La fortuité de sa découverte et le hasard de sa rencontre, pour certains qu'ils apparaissent pratiquement, n'en sont pas moins liés à l'attitude expectative de la conscience à l'égard de l'objectif qu'elle poursuit, et auquel elle ne saurait s'attacher que moyennant un dessein qu'elle élabore elle-même en fonction de ses propres possibilités, autant que de la nature de celui-ci: dessein interposé entre deux termes, l'un connaissant, l'autre à connaître, qui tiens des structures particulières de chacun d'entre eux, et qui sert même de moyen transformateur destiné à établir entre eux une continuité de structuration et de fonctionnalité. Seule cette réduction des deux termes en question, différents par leur nature et leur constitution, à un dénominateur commun rend possible leur mise en contact et, finalement, l'assimilation de l'un par l'autre. Intentionnalité ne signifierait nullement une simple ouverture de la conscience dans la direction de son objet, mais, au contraire, l'actualisation de l'une et de l'autre: de la première, comme étant portée de toute sa puissance vers ce qu'elle recherche ou auquel elle aspire; du second, comme étant réduit, du point de vue de sa temporalité concrète, à une extra-temporalité spécifique qui en souligne le caractère paradigmatique et instantané, mais en même temps durable, d'objet vécu d'avance et une fois pour toutes, donc actualisé par la conscience, en tant que représentatif de tout objet semblable.

Il est évident qu'ainsi comprise l'intentionnalité de la conscience appelle la «kairicité» de l'objet auquel celle-ci se réfère. Il s'ensuit que la réduction de la conscience et de son objet à un dénominateur épistémologique commun se ramène à plus qu'une simple assimilation mutuelle: à une véritable création commune. Au cours de cette création toute ligne de démarcation et toute barrière existant préalablement entre la conscience et son objet disparaissent au profit de la construction d'une nouvelle réalité. Cette réalité dépasse toute limite préexistante, et fait de l'objet un prolongement de la conscience, et de celle-ci, la condition et, en même temps, le niveau de jouissance de l'exaspération existentielle de l'objet mentionné, objet qui acquiert désormais un sens bien défini. Une telle actualisation ou «kairification» de l'objet par la conscience équivaut à une sorte d'«orgasme commun». En effet, lors de sa conception, l'objet s'affirme dans toute sa floraison, dans toute sa splendeur, à la conscience qui le «chante», cette dernière attestant, de son côté, une irritation qui la porte à se dépasser dans la direction de l'objet, cause de sa stimulation. Plus que d'assimilation, il peut être désormais question de tendance à une identification des deux termes de la connaissance, selon le mode (connaissance rationnelle, intuitive etc.) et le degré qu'elle peut atteindre.

De tous les modes de connaissance, le plus intentionnel, celui qui fait le plus appel à la notion de dessein, est la connaissance rationnelle à laquelle la notion de méthode s'applique également. On risque, certes, d'exclure, de la sorte, toute référence à quelques modes de connaissance adéquats à la nature de certains objets, tel le mode mystique, mode par excellence que la connaissance de l'absolu peut revêtir. Toutefois, mon propos étant d'analyser *la* méthode, ou tout au plus *des* méthodes, donc des moyens relatifs à un certain mode ou, mieux, à une certaine catégorie de modes de connaissance, et non point tous les modes de connaissance dénombrables, je porterai mon attention sur des ressemblances lointaines décelables sur les deux plans. C'est avec ces restrictions que je m'efforcerai de distinguer des similitudes et des différences, l'unicité et la pluralité de la méthode appliquée par la conscience à la recherche religieuse, scientifique et philosophique des trois objets de toute pensée, tels qu'ils ont été énumérés précédemment: l'homme, le monde et l'absolu. Si l'on combine les objets envisagés et les points de vue selon lesquels ils sont abordés, il faudra faire état de neuf possibilités d'approche méthodique des divers objets de la connaissance. Ce n'est que dans le prolongement de mon enquête qu'il y aurait lieu éventuellement de procéder à un élargissement des vues décrites en recourant à l'appréciation des possibilités d'approche non méthodique des mêmes objets. L'ordre que j'ai adopté comporte deux séries de références: (a) la religion, la science et la philosophie, selon un critère *grosso modo* historique; (b) l'homme, le monde et l'absolu, selon un critère fondé sur l'adage *ab interioribus ad exteriora*, lui-même adopté par la méthode dite psychologique, définie au cours du XIX^e siècle, mais qui reprend des conceptions déjà énoncées par le cartésianisme.

3. Le point de vue religieux. Examinons d'abord comment les trois objets de la pensée sont abordés par la religion. C'est sur ce plan que l'on constate une continuité parfaite entre l'homme, le monde et l'absolu. Lien entre les hommes, la religion relie notamment l'entité humaine à la transcendance qui la dépasse par définition. Dans le domaine des religions naturelles, l'homme se pose comme un centre de référence implicite auquel l'absolu est ramené moyennant toute une série d'entités intermédiaires. Cette «immanentisation» de ce qui, en raison de sa nature, demeure transcendant constitue un tour de force de la part de la conscience religieuse qui, en se réclamant, en réalité, d'une équivoque, réussit à saisir l'absolu simplement en tant que moins relatif qu'elle-même, tout en se posant comme un critère central, ne serait-ce que minime, auquel toute objectivité est finalement ramenée. On retrouvera le même modèle de multiplication des entités intermédiaires entre



l'homme et l'absolu aussi bien dans les conceptions religieuses qui se fondent sur la notion de *participation* (polythéismes africains, polythéisme grec) que dans celles qui sont édifiées sur la notion de *médiation* (néoplatonisme chrétien). Ici, l'idée sous-jacente est celle de relation établie entre deux êtres radicalement opposés en raison de leurs natures particulières, l'une dérivant de l'autre ou, en tout cas, se voulant en condition d'infériorité par rapport à elle, et cependant cherchant à y accéder soit ontologiquement, à travers une supériorité de son essence, soit pratiquement, à travers une emprise, même relative ou partielle, exercée sur l'activité de l'entité supérieure, qui en limiterait sinon l'autonomie, du moins les effets imprévisibles ou défavorables.

En définitive, c'est par l'observation empirique d'une causalité qui, aux termes de Lévy-Bruhl, s'inspirant de Hume, s'exprime selon le principe *post hoc, ergo propter hoc*, que la conscience humaine s'efforce d'établir des rapports précis entre causes et effets susceptibles d'être renversés par l'intervention de cette conscience même qui, à son tour, recourt à des actes précis tendant à annuler l'efficacité d'actes divins calqués sur des modèles de l'activité humaine. La mentalité religieuse, telle qu'elle est exprimée dans la mentalité primitive, rejette l'unique, l'insolite, l'inattendu, pour s'attacher à l'ordinaire, au répété ou, tout au plus, au prévisible, dans la mesure où une conception périodique, partant temporalisée, de la réalité autorise à réduire l'inconnu ou l'inconnaissable au déjà connu; l'invivable, au déjà vécu. Il va de soi que c'est à travers ce plan relatif que la conscience saisit ce qu'elle ne peut saisir d'emblée de la nature de l'absolu qui, temporalisé, réduit à des dimensions humaines, permet à l'homme de se connaître soi-même. Au demeurant, les dimensions en question sont essentiellement celles d'une activité pratique qui s'exerce dans le domaine de l'organisation du travail en fonction du temps, des diverses techniques et des relations humaines, autrement dit, des sociétés. C'est ici qu'intervient l'activité mythique cristallisatrice non seulement des rapports entre l'homme, la nature et le surnaturel, entre l'homme et son milieu social, entre l'homme et les manifestations objectivées de sa créativité, mais aussi de la temporalité, fondement de toute une mythologie qui rend compte de la condition présente de l'humanité comparée à son passé et à son avenir, autant dire qui exprime ses regrets et ses espérances respectifs.

Pour résumer, au niveau de la religion, la méthode, à la fois confuse et concrète, à laquelle la conscience a recours pour saisir la condition humaine, implique une référence à l'activité pratique de l'homme, elle-même entendue comme directement liée à son action sur le monde et, au-delà, sur les forces surnaturelles constituant l'absolu que le monde est supposé dissimuler. Il



s'agit, on le voit, d'une méthode *a priori*, mais qui n'hésite pas à recourir à une connaissance empirique permettant d'établir, par le truchement d'intermédiaires qui se réfèrent au monde autant qu'à l'absolu, des modèles d'explication de la présence, de la condition et de l'essence propre de l'homme. Cette structure tripartite demeure invariable et se trouve modifiée quant à son orientation dans les deux autres cas d'investigation sur le monde et sur l'absolu. Il s'agit, ici encore, d'une méthode *a priori* et, en même temps, empirique, fondée sur l'observation des diverses pratiques humaines. Par ailleurs, la connaissance du monde, ainsi assurée, loin d'être indépendante de toute intention d'exercice de quelque emprise sur lui, vise plutôt à le subjuguier, à le soumettre à des desseins pratiques. Elle impose la volonté non point directement à des causes secondes, elles-mêmes régies par un déterminisme implacable, mais à des causes premières dont le régime élastique admet décidément la poursuite, par l'homme, de l'unique, de l'insolite, de l'irréversible que lui-même abhorre tant qu'il situe sa cause et sa provenance dans le monde extérieur. En d'autres termes, loin de pouvoir demeurer détaché de son objet de référence, la conscience humaine s'empresse, à ce niveau, de l'aborder en s'y engageant directement tout entière.

Enfin, le même modèle, différemment orienté, s'applique à la connaissance de l'absolu. On constatera cependant sur ce point une progression certaine depuis les animismes primitifs jusqu'au christianisme philosophique des Pères de l'Eglise. Sur un plan strictement ontologique, non seulement une «archéologie» de l'être humain devient possible, mais aussi, à l'occasion, par exemple, de l'établissement d'une ontologie christologique, stimulée par les diverses hérésies, une «philosophisation» indubitable de l'idée d'absolu et de ses prolongements en direction du monde et de l'homme est désormais concevable. Mais ce n'est là qu'un aspect tout à fait à part de la pensée religieuse, et il semble normal de devoir s'en tenir à des formes épistémologiques de mythologie religieuse plus classiques, à savoir à la fois plus empiriques et plus rigoureusement aprioriques.

4. Le point de vue scientifique. A l'encontre de l'attitude religieuse qui est une attitude d'engagement et d'identification, en même temps que de distinction et de différenciation, l'attitude scientifique est fondamentalement une attitude de détachement et de distanciation. Ici, plus de mention d'activités vécues par le truchement desquelles il devient possible de saisir l'essence d'intermédiaires pratiques dans lesquels l'essence des réalités se reflète. Désormais, l'observation et l'analyse prévalent et conduisent à l'établissement et à l'énoncé de propositions synthétiques qui expriment sur

un plan idéal la façon compliquée et surtout mesurable selon laquelle les diverses parties de l'univers où l'homme se trouve être intégré s'agencent et fonctionnent, propositions synthétiques qui constituent des lois, donc des formulations de structures qui sont censées exister en soi et indépendamment de la conscience, mais qu'en réalité cette dernière invente pour expliquer d'une manière intégrale les résultats de ses observations. De plus, la commensurabilité des faits observés, donc leur respectivité par rapport aux principes qui régissent le fonctionnement de la conscience même, principes qui président à l'établissement des propositions en question, est, à son tour, exprimée à travers la réduction de ces dernières en formules mathématiques qui sont des créations exclusives de l'esprit.

Comparée à la religion qui est une approche totale de la réalité, la science se présente comme une approche de plus en plus compartimentée de celle-ci, en raison de la spécialisation extrême qu'elle exige. J'ai affirmé auparavant qu'il n'existait aucune distinction épistémologique entre les trois domaines de connaissance religieuse, et qu'en fait la conscience religieuse se mouvait aisément de l'un à l'autre. Il en est tout autrement au niveau de la science où, d'ailleurs, la notion de méthode acquiert une signification et une valeur exceptionnelles. Dans le domaine de la recherche des réalités humaines, les sciences de l'homme offrent à la conscience la possibilité d'une connaissance de soi, qui, loin d'être directe, suppose des distinctions méthodiques préalables. La distinction classique qui, en psychologie, par exemple, opposait méthode subjective et méthode objective n'a plus réellement cours depuis que la première est exercée avec les mêmes précautions et dans les mêmes conditions que la seconde, et qu'elle vise à l'établissement de lois comparables en tout à celles auxquelles l'exercice de la méthode objective aboutit à son tour. Méthodes empruntées aux sciences proprement dites, l'observation et l'expérimentation demeurent *mutandis mutatis* adaptables aux conditions de recherche des groupes et des sociétés humaines, sauf dans le cas où la reproduction «historique» d'un fait s'avère impossible en raison de l'unicité événementielle de celui-ci, qui entraîne une distortion et une altération de sa nature, et de la nature de toutes les autres données réelles auxquelles il se trouve lié. D'ailleurs, l'«interprétativité» de ce genre de phénomènes est autrement plus importante que celle que présentent les faits étudiés dans le domaine de la nature, par exemple.

Dans ce dernier domaine, l'observation et l'expérimentation trouvent leur champ d'application idéale non seulement parce que l'objet d'étude précis s'y prête le mieux, mais aussi parce que ces mêmes méthodes ont été établies, élaborées et développées au contact de cet objet, et uniquement en vue de l'aborder dans les conditions les plus authentiques et de la façon la

plus adéquate. L'étude des forces qui entourent l'être humain et auxquelles il est soumis, ainsi que celle des altérations possibles subies par son environnement, avec toutes leurs incidences sur lui, comme sur les autres formes de vie, sont au centre de l'activité scientifique qui s'applique de plus en plus grâce à des techniques sans cesse améliorées, à détecter le sens du monde et de la vie non pas à travers l'infiniment grand, mais à travers l'infiniment petit, en essayant d'établir des rapprochements et des équivalences entre ces deux plans. Une évolution analogue est même constatée en astronomie, domaine où la notion d'infiniment grand a trouvé traditionnellement son expression et son champ d'application les plus significatifs avec le développement spectaculaire de l'astrophysique par rapport au développement plus modéré de la mécanique céleste. Ce qui qualifie essentiellement toutes ces disciplines, c'est leur aptitude à se prêter à l'élaboration de modèles de plus en plus précis et exacts des structures et des fonctionnements de leurs objets.

Le postulat d'exactitude de ces modèles entraîne l'importance croissante des sciences mathématiques qui rendent exprimable la commensurabilité des structures en question ainsi que l'incommensurabilité du caractère infini du monde, en les rapprochant de la notion d'absolu. Dans les sciences, la nature acquiert une signification particulière: en fait, elle est «nominalisée» et «relativisée» du moment qu'elle se présente comme un simple critère (notion de «zéro absolu»), lui-même commensurable, définissable et exprimable en chiffres. Pour le reste, l'attitude scientifique de la conscience en regard de l'absolu est franchement une attitude d'indifférence résultant d'une «époché» fondamentale. Tout au plus, un grand nombre d'esprits, soucieux de concilier une conception religieuse avec une conception carrément scientifique de l'absolu, ont tenté de voir une série de manifestations de ce dernier dans la nature même du monde (notion d'énergie). Panthéiste ou panenthéiste, l'origine d'une telle conception me conduit à considérer désormais l'aspect spécifiquement philosophique de mon enquête. Comparée à l'attitude méthodique dynamique de la religion face à tout objet de connaissance, l'attitude méthodique de la science fait figure d'approche désespérément statique. Toutefois, les connaissances ainsi acquises attestent un caractère de solidité qui, même mis en doute, voire nettement ébranlé, ne s'efface que devant une solidité supérieure. Détaché, sous sa forme la plus authentique, de tout engagement extra-scientifique, le complexe des méthodes mises en œuvre par la science assure à la conscience un degré de liberté incontestable en comparaison des engagements pratiques dont elle fait preuve au niveau de l'utilisation du complexe des méthodes valables pour une «lecture» religieuse de l'univers et de ses incidences sur l'humain, «lecture» qui, par ailleurs, est



loin d'être privée de toute valeur, du moins dans la mesure où elle permet d'investir d'un sens utile, parce que précis, le *continuum* dont la conscience fait partie intégrante.

5. Le point de vue philosophique. La même série de problèmes, envisagée à partir d'un angle philosophique, réclame une approche méthodique entièrement différente. On ne peut passer ici sous silence l'objectif qu'Aristote assigne à la pensée philosophique ni le niveau auquel il la situe en tant que pensée d'une pensée, donc en tant que pensée qui se pense elle-même, en tant que pensée au second degré. Cet objectif et cette situation rendent compte de la condition privilégiée de la philosophie par rapport aux autres disciplines, mais aussi des difficultés méthodologiques qu'elle envisage au cours de l'approche de son objet. Le problème épistémologique est, pour ainsi dire, inexistant pour la religion, et presque sans valeur décisive pour la science. Au contraire, il est important pour le philosophe qui s'acharne à en définir les termes avant d'établir l'objet précis de son investigation et de mettre en cause les possibilités de son esprit: témoin la révolution kantienne qui a souligné la complexité du «problème préalable» de la philosophie, et dont l'influence s'exerce encore moyennant un logicisme analytique présent, sous toutes ses formes possibles, dans la pensée actuelle, logicisme qui, en raison de son importance à l'intérieur du contexte philosophique contemporain, empêche cette pensée de se libérer de sa propre emprise en sortant de l'impasse où elle s'est elle-même engagée. Bergson avait bien signalé un danger analogue quand il se référait au piétinement philosophique qu'entraînait le rationalisme classique et traditionnel. Quelle condamnation du logicisme analytique, exaspération contemporaine du rationalisme, n'aurait-il pas proféré aujourd'hui! Et pourtant, consentir à un effort extrême pour éviter de voir dans ce logicisme la conséquence ultime de la conception de la «noêsis noêseôs», c'est accepter la difficulté presque insurmontable que la philosophie doit affronter d'emblée.

Cependant, une philosophie qui s'enliserait dans cette crise de conscience serait appelée à signer sa propre condamnation, ce à quoi manifestement aucune philosophie ne consentira jamais. Si, aux termes de l'aristotélisme, la philosophie n'est, dans l'ensemble, qu'une tentative de constitution d'une science de l'être, il va de soi que c'est en tant que tel qu'elle envisagera chacun des trois objets considérés déjà dans les optiques respectives religieuse et scientifique.

L'approche de l'homme par la philosophie est celle d'un être vécu par excellence. «Vécu» acquiert ici l'importance d'un caractère spécifique. En effet, comme je viens de le dire, la philosophie visant, du moins dans le

contexte de l'aristotélisme, à établir une science de l'être, elle révèle l'homme comme un être vécu capable de se vivre soi-même, comme un être qui se pense et qui s'affirme en prenant conscience de soi. En ce sens, la méthode philosophique la plus appropriée est celle qui, ainsi que Descartes l'a montré, consiste à identifier l'être au moi pensant, ou encore, ainsi que Parménide l'avait déjà exprimé, l'être et la pensée même. La seule difficulté qui surgit alors, c'est que «pensée» et «moi pensant» sont des éléments de référence de la connaissance philosophique, qui impliquent une vision par trop étroite, parce que trop rationnelle, de son objet, tandis que «vécu» implique un élargissement de cette vision du côté d'une conception plus directe de l'être, qu'il s'agisse d'intuition bergsonienne (psychologique) ou husserlienne (phénoménologique: «Wesenschau»). Le bergsonisme et la phénoménologie ont permis de rendre le processus philosophique de captation de l'être plus authentique. La mystique s'y était également appliquée, mais sans résultat valable sur le plan philosophique pur. Il est indicatif que l'intuitionisme bergsonien s'est exercé de la manière rationaliste la plus impeccable, au point de s'attirer des critiques quant à sa conséquence.

L'être traditionnel des philosophes est, il est vrai, un objet abstrait, dépouillé de tout sens et de toute signification. Ce n'est plus le cas aujourd'hui: l'être des philosophes du XX^e siècle est l'être humain précis. Il est tout simplement sous-entendu que le vocabulaire philosophique contemporain peut se passer de ce pléonasma, et que désormais la notion d'*être humain* peut être désignée par le terme d'être tout court. Une fois considéré comme vécu, l'être humain cesse d'être cet «animal à deux pattes» auquel l'Académie devait faire face, ou même uniquement cet «animal politique» disséqué par Aristote; il est désormais l'être conscient de son être entendu comme une condition dramatique. L'attitude philosophique adéquate dans ce cas consisterait à envisager l'homme en tant qu'être dont le statut lui permet, à la limite, de ne s'identifier ni à sa vie ni à sa pensée, mais à sa propre conscience. C'est dans cet ordre d'idées qu'il est philosophiquement possible de parler de l'homme comme d'un être vécu par excellence.

La philosophie est apparue en Ionie en tant qu'interrogation sur le monde. Pendant longtemps, science et philosophie se sont appuyées mutuellement, quand elles ne se sont pas confondues: alliance possible dans l'antiquité, tolérable au moyen âge. Dès la renaissance cependant, quand la science s'est libérée de l'emprise de la pensée religieuse et philosophique, cette collaboration est devenue une véritable mésalliance, dangereuse pour les deux partis. «Technicien» qui, au moins une fois dans sa vie, ressent le besoin de s'interroger sur la valeur et la signification de ses découvertes, ainsi que sur l'importance de leur applicabilité, le scientifique peut encore se

permettre de tels rapprochements; mais le philosophe, lui, qui, comme Hegel, procède à des constructions aprioriques compliquées, finalement naïves, et qui élabore, par exemple, toute une philosophie de la nature pour n'illustrer qu'une thèse, voire qu'un schème ou qu'un modèle préconçu, ne formulera, comme Julian Huxley l'a montré, que des inepties. Le cas de Teilhard de Chardin qui cherche dans le monde, être contenant, le fond, l'*Umgreifendes* objectif d'où l'homme émerge, est un cas plus nuancé. En effet, Teilhard est lui-même un scientifique qui essaie d'accommoder la philosophie à la science, et qui n'y arrive qu'en renversant le modèle du discontinuisme néoplatonicien ou, mieux, qu'en insistant sur la phase de conversion et de purification après avoir supposé, puis mis entre parenthèses, celle de procession.

Le philosophe a immanquablement le droit de se questionner sur le sens et la signification du monde en se fondant sur les dernières données de la science, d'autant plus qu'au XIX^e siècle il a été, à mon sentiment, définitivement, bien que paradoxalement, en raison du scientisme de l'époque, établi que ce sens c'est l'homme même qui l'accorde au monde, afin de préciser la condition de l'être humain et les modalités de son intégration optimale dans l'univers comme conscience pure. Enfin, l'adoption, par le philosophe, de nouvelles idées scientifiques peut s'avérer enrichissante pour sa pensée. L'indéterminisme en physique, par exemple, illustré par les travaux de Heisenberg, aura été d'un secours inestimable à la pensée philosophique en quête d'un appui scientifique pour ses thèses sur la liberté. D'une manière générale, la science, scrupuleusement respectée, peut constituer le fondement valable d'une problématique philosophique acceptable du monde.

Comparée à la religion et à la science, la philosophie pose le problème de l'absolu de façon toute différente. Science générale et universelle, elle ne dédaigne pas de tenir compte des deux autres points de vue, mais, au contraire, s'en inspire dans son appréciation propre des données du problème. Religion et science ne peuvent se permettre un tel luxe, sous peine de se nier elles-mêmes. L'approche religieuse de l'absolu ne peut être, au fond, que mystique, mais revêt des apparences rationalistes quand elle se confond avec la recherche théologique qui adopte des méthodes scientifiques pour établir la supériorité d'une conception religieuse ou confessionnelle sur une autre (les Pères de l'Eglise n'ont pas hésité à recourir à une attitude sceptique pour combattre des hérésies). Il s'ensuit que le rationalisme n'est pas l'apanage de la philosophie et de la science proprement dite à l'égard du problème de l'absolu. Ce qui cependant différencie le rationalisme philosophique du rationalisme religieux (théologique) et scientifique dans ce



domaine, c'est qu'il s'affirme comme un rationalisme radical, comme une exigence *sine qua non* de la nature de la philosophie, alors que le rationalisme religieux est un rationalisme utilitaire, voire occasionnel, et le rationalisme scientifique, un rationalisme dérivé, le problème de l'absolu ne se posant sur le plan de la science que comme une sorte de complément au problème du monde. Pour la philosophie, au contraire, poser le problème de l'absolu équivaut à poser le problème de l'être par excellence, au sens de l'être parfait. Ceci ramène le problème de l'absolu au centre même des préoccupations du philosophe.

Je réduirai à deux les modèles philosophiques selon lesquels l'idée d'absolu est conçue en philosophie: un modèle que j'appellerai *idéal*, qui remonte à Platon, et qui préside lors de la constitution de l'argument «ontologique» illustré par saint Anselme et par Descartes; et un modèle *causal* qu'Aristote illustre à travers la doctrine du premier moteur. Ontologiques, les deux conceptions sont aussi logiques, et au même degré. Toutes les autres conceptions théistes du problème en dérivent d'une façon ou d'une autre. Il va de soi que la philosophie veille à envisager toutes les autres attitudes de l'esprit face au problème de l'être suprême: celles qui en font un non-être comme celles qui en font un devenir. Quelles soient cependant négatives ou mitigées, les réponses à la question d'absolu, pour être philosophiquement valables, doivent toutes se reporter à l'un de ces deux modèles qui sont, d'ailleurs, complémentaires. Il n'existe finalement, pour aborder le problème de l'absolu, qu'une seule méthode en philosophie; elle exige qu'il soit conçu non pas comme une réalité actuelle et accomplie, mais comme une potentialité en accomplissement éternel, sans quoi, tel Plotin, le philosophe d'aujourd'hui chercherait en vain à en définir les attributs, alors que ce qui importe c'est d'en saisir la nature par rapport à celle du monde et de l'homme, et, en dernière analyse, d'offrir à l'homme un modèle d'accomplissement de soi. Toute «autre» méthode n'en serait qu'une variante.

6. Conclusions. Il ressort des analyses qui précèdent que les diverses méthodes suivies par l'esprit humain en quête de solutions valables des grandes questions dont il répartit la problématique selon ses propres dispositions sont à la fois semblables et diverses, opposées, mais aussi moins souvent irréductibles les unes aux autres qu'on ne le croirait à première vue. Ayant les mêmes objets, partant les mêmes objectifs, religion, science et philosophie ne sauraient être des aspects étanches de la création cognitive humaine. Chacune des attitudes envisagées n'est pas constituée d'après un modèle précis à part; tout au contraire, elle *est* elle-même effectivement ce

modèle. Leurs façons diverses d'aborder chacun de ces objets ne fait qu'en enrichir les possibilités. L'enseignement que chacune d'elles peut tirer de l'activité et des méthodes des autres réside dans la meilleure conscience qu'elle peut prendre de ses propres limites.

Ni l'unité ni la pluralité des méthodes propres à l'esprit des trois conceptions et des voies d'approche de leurs objets respectifs n'est absolue. On a plutôt à faire à un jeu de combinaisons de méthodes. Pour reprendre une image qui m'est chère, les trois attitudes et les méthodes d'investigation qui leur correspondent forment un ensemble comparable à une pierre précieuse dont l'éclat et la valeur sont rehaussés au fur et à mesure qu'elle est travaillée et qu'elle acquiert un nombre accru de facettes. L'unité fondamentale du système total réside dans l'unité des diverses vues. Les aspects particuliers que celles-ci peuvent revêtir ne font qu'en augmenter la richesse et souligner la pluridimensionnalité de la conscience humaine même.

E. MOUTSOPOULOS
(de l'Académie d'Athènes)

ΕΝΟΤΗΣ ΚΑΙ ΠΟΛΛΑΠΛΟΤΗΣ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ

Περίληψη

Οί παντοῖες μέθοδοι ποὺ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἀκολούθησε ἀναζητῶντας λύσεις ἀντάξιες τῶν μεγάλων ἐρωτημάτων τῶν ὁποίων κατανέμει τὴν προβληματικὴ ἀναλόγως τῶν ἰδικῶν του διαθέσεων εἶναι συγχρόνως ὅμοιες ὅσο καὶ διαφέρουσες· ἀντίθετες, ἀλλὰ καὶ λιγώτερο συχνὰ μὴ ἀναγώγιμες οἱ μὲν στὶς δέ, ἀπ' ὅσο θὰ πίστευε κανεὶς ἐκ πρώτης ὄψεως. Ἐχοντας τὰ ἴδια ἀντικείμενα καί, συνεπῶς τοὺς ἴδιους στόχους, θρησκεία, ἐπιστήμη καὶ φιλοσοφία δὲν εἶναι δυνατὸν ν' ἀποτελοῦν στεγανὰ διαμερίσματα τῆς ἀνθρώπινης γνωστικῆς δημιουργίας. Κάθε μιὰ ἀπὸ τὶς θεωρούμενες στάσεις, δὲν συγκροτεῖται συμφώνως πρὸς ἓνα ἐπὶ μέρους πρότυπο· ἀντιθέτως, ἀποτελεῖ ἡ ἴδια πραγματικὰ τὸ πρότυπο αὐτό. Οἱ διαφορετικοὶ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους αὐτὲς προσεγγίζουν καθέν' ἀπὸ τ' ἀντικείμενά τους ἀπλῶς ἐμπλουτίζει τὶς ἴδιες τοὺς τὶς δυνατότητες. Τὸ δίδαγμα ποὺ καθεμιά τους εἶναι σὲ θέσιν νὰ προσπορισθεῖ ἀπὸ τὴν δραστηριότητα κι ἀπὸ τὶς μεθόδους τῶν ἄλλων συνίσταται στὴν ἡϋξημένην συνείδηση τὴν ὁποίαν δύναται νὰ λάβει περὶ τῶν ἰδίων αὐτῆς ὁρίων.

Οὔτε ἡ ἐνότης οὔτε ἡ πολλαπλότης τῶν μεθόδων ποὺ προσιδιάζουν στὸ πνεῦμα τῶν τριῶν ἐννοιῶν καὶ τῶν ὁδῶν προσεγγίσεων τῶν ἀντιστοι-



χων ἀντικειμένων τους εἶναι ἀπόλυτες. Πρόκειται μᾶλλον περὶ παιδιᾶς συνδυασμῶν τῶν μεθόδων. Γιὰ νὰ χρησιμοποιήσῃ κανεὶς μιὰν οἰκείαν εἰκόνα, εἶναι δυνατόν νὰ θεωρήσῃ πὼς οἱ τρεῖς ἀνωτέρω στάσεις καὶ οἱ ἀντίστοιχες μέθοδοι ἔρευνας συναπαρτίζουν ἓνα σύνολο ποὺ εἶναι δυνατόν νὰ παραβληθῇ πρὸς ἓναν πολύτιμο λίθο, τοῦ ὁποίου ἡ λάμψη καὶ ἡ ἀξία ἀναδεικνύονται ἀκατάπαυστα ὅσον περισσότερο αὐτὸς ὑφίσταται ἐπεξεργασία καὶ ὅσον ἀποκτᾷ ἓναν αὐξανόμενον ἀριθμὸ ἐδρῶν. Ἡ θεμελιώδης ἐνότης ὁλόκληρου τοῦ συστήματος ἔγκειται στὴν ἐνότητα τῶν διαφόρων θεωριῶν. Οἱ ἐπὶ μέρους ἀπόψεις ποὺ οἱ θεωρίες αὐτὲς μποροῦν νὰ καλύψουν δὲν συντελοῦν τίποτε ἄλλο παρὰ στὸ ν' αὐξήσουν τὸν πλοῦτο καὶ νὰ ὑπογραμμίσουν τὸ πολυδιάστατο τῆς ἴδιας τῆς ἀνθρώπινης συνειδήσεως.

E. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

