

L. JERPHAGNON



INTRODUCTION A LA
PHILOSOPHIE GENERALE
LA PHILOSOPHIE ET LES PHILOSOPHIES

SEDES

126

LUCIEN JANKÉLÉWITCH
Chargé de Cours de Philosophie à la Sorbonne
Ancien Directeur de l'Institut de Philosophie de la Sorbonne

DU MÊME AUTEUR

**INTRODUCTION
A LA PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
LA PHILOSOPHIE ET LES PHILOSOPHIES**

16° R
13410

« En philosophie, on ne réfute
guère que ce que l'on a mal
compris ».

Ferdinand ALQUIÉ.

DU MÊME AUTEUR

- LE MAL ET L'EXISTENCE. Les Éditions ouvrières, 1955 ; 2^e éd. revue et corrigée, 1966. Traduit en espagnol et en catalan.
- PASCAL ET LA SOUFFRANCE. Les Éditions ouvrières, 1955. Épuisé.
- L'HOMME ET SES QUESTIONS. Le Vitrail, 1958. Épuisé.
- SERVITUDE DE LA LIBERTÉ ? Arthème Fayard, 1958. Épuisé.
Traduit en italien, espagnol et néerlandais.
- PASCAL. Les Éditions ouvrières, 1960. Épuisé.
- QU'EST-CE QUE LA PERSONNE HUMAINE ? Privat, 1961.
Traduit en espagnol.
- LE CARACTÈRE DE PASCAL. Avant-propos de E. Morot-Sir, Presses Universitaires de France, 1962.
- DE LA BANALITÉ : *Essai sur l'ipséité et sa durée vécue, durée personnelle et co-durée.* Vrin, 1966.
- En préparation : VLADIMIR JANKÉLÉVITCH. Coll. « Philosophes de tous les temps », Seghers.

LUCIEN JERPHAGNON

Chargé de Maîtrise de Conférences à la Faculté
des Lettres et Sciences Humaines de Besançon

INTRODUCTION
A LA PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
LA PHILOSOPHIE ET LES PHILOSOPHIES

SOCIÉTÉ D'ÉDITION D'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR

5, Place de la Sorbonne

PARIS V^e

1968

LUCIEN JERPHANON
Chef de Service de Commerce à la Poste
des Lettres de Service des Postes

DU 20 JANVIER 1921

Je vous prie de recevoir, Monsieur, l'assurance de ma haute estime et de mon profond respect.

INTRODUCTION

A MES BEAUX-PARENTS



SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'ÉDITIONS
2, Place de la Sorbonne
PARIS VI
1921

AVANT-PROPOS

Ce livre n'est ni un essai, ni un travail d'érudition, ni un ouvrage de recherche, sinon peut-être pédagogique : c'est un cours. En fait, et à peu de choses près, c'est le texte de vingt-quatre conférences radiodiffusées données en 1967-68 à l'usage des étudiants de première année de premier cycle des Facultés, pour les Académies de Strasbourg, Nancy, Dijon et Besançon.

Comme tel, le volume est destiné aux commençants : étudiants des Facultés, élèves des classes de Lettres supérieures et de préparation aux grandes Écoles, voire élèves des Lycées, non point à mes pairs. Non que les philosophes — je l'entends au sens large : les ouvriers spécialisés de la philosophie — se lisent beaucoup les uns les autres. A vrai dire, quand ils se prennent à lire ce genre d'ouvrages, c'est moins en tant que professeurs qu'en tant que « chers collègues », et poussés par la curiosité, sympathique ou pas. Ils jettent un coup d'œil, passent à la table des matières, parcourent la bibliographie, déplorent de ne s'y point voir. Le plus souvent, ils trouvent dès la page 2, parfois plus tôt, des raisons d'étonnement douloureux ou de scandale : l'auteur n'a pas dit ceci, n'a pas omis cela, et finalement, erreur ou négligence également coupables, il n'a pas composé le livre comme il l'eût fallu, c'est-à-dire comme ils l'eussent conçu. Je sais tout cela pour m'y être vingt fois surpris moi-même. Et donc, si d'aventure mes collègues me faisaient l'amitié scrupuleuse de lire ce livre qui n'est pas pour eux, ils y verraient seulement la façon dont je m'y prends pour

introduire des jeunes gens d'aujourd'hui, tels que je les connais, à une discipline qui n'est ni plus ni moins difficile qu'une autre, mais dont l'abord exige quelques précautions et la pratique fructueuse quelques bonnes habitudes.

Une première section initiera à certaines questions de méthode et d'esprit : les philosophies sont des visions du monde et il les faut prendre et comprendre comme telles, en toute disponibilité d'esprit. Une seconde insistera sur cette prétendue Lapalissade qu'à chaque vision du monde correspond un monde vu. Un monde qui a, si j'ose dire, son cadastre bien à lui et son fuseau horaire ; en termes plus châtiés, son axiomatique. La troisième section est d'application : quelques questions homologuées « grandes » nous en fourniront la matière. Je reconnais volontiers que j'eusse pu en choisir d'autres dès lors qu'on me reconnaît le droit d'avoir préféré celles-là. Autant que je dise aussi, d'avance, que sur aucun des cinq points que j'ai choisis, je n'ai été exhaustif, profond, etc., bref que je n'ai rien été de ce que les philosophes attendent des philosophes, sans tellement y croire, d'ailleurs. En tout cela, et dans tout le livre, j'ai seulement voulu sensibiliser au propos philosophique mes lecteurs putatifs, une fois passé le temps de ce mal nécessaire, indispensable, qu'est la philosophie scolaire du lycée. Dans quel esprit ai-je entrepris cette « propédeutique », au sens étymologique ? Je le définirai assez si je dis qu'à la fin de ce livre, la pluralité des mondes philosophiques ne devrait plus scandaliser ceux qu'elle choque toujours et le plus depuis qu'il y a des jeunes et qui pensent, donc qui croient à l'absolu de la vérité comme du reste. Et je ne cache pas que pour moi, l'idéal serait qu'à partir de là, ils se délectent au contraire de cette bigarrure de l'histoire des idées. Car à force de comprendre comment on peut ou on a pu être intelligent et platonicien, intelligent et thomiste, intelligent et marxiste, etc., il arrive qu'on ait

acquis, sans savoir ni quand ni comment cela s'est fait, l'esprit philosophique, les scolastiques diraient l'habitus. Il peut même arriver qu'on devienne intelligent, au sens le plus couramment reçu : la philosophie est une manière de le devenir.

Je voudrais faire voir aussi, et le plus concrètement possible, que toute étude de philosophie générale engage nécessairement le plan — qui reste spécifique — de l'histoire de la philosophie. L'on n'a bien vu que si l'on a tout vu. L'idéal serait d'acquérir une culture philosophique assez large, non seulement pour être capable de se remémorer les différentes prises de position sur chacune des « grandes questions », mais encore pour les apprécier les unes en fonction des autres, avec chaque fois le souci de saisir un certain moment de la pensée humaine. Un moment qui actualise les aspirations et les capacités d'une civilisation, et les traduit dans les perspectives d'une certaine problématique, qui dure ce que durent les problématiques. Cet idéal, je voudrais le faire désirer.

Maintenant, comme tout ouvrage d'introduction, ce livre demande qu'on en respecte le mode d'emploi. Il n'a la prétention de remplacer, économiser, voire pallier aucun enseignement magistral. Il n'est ni un digest ni un vade-mecum, ni un petit manuel non illustré. Ni un condensé qui dispenserait de lire « à côté », comme on dit atrocement. Mon texte veut seulement imprimer à la pensée du lecteur un certain mouvement ; c'est à sa réflexion personnelle qu'il revient de répercuter cette impulsion, d'en prolonger l'onde de choc. Et pas en rêvassant : en cherchant, en se déplaçant pour aller voir les textes. J'ai dit : imprimer un mouvement, non point assigner une direction. Ce cours n'est en effet, « orienté », comme on dit pudiquement, dans le sens d'aucune philosophie pour laquelle j'aurais des complaisances, dans le sens d'aucune philosophie toute préparée dont j'au-

rais quelque intérêt à recommander la marque. Je ne connais pas de « bonne direction » qui ne serait que bonne. Et je n'ai jamais eu grand goût pour le dogme, ni pour le « bien-penser », dans la mesure, du moins, où on l'entend d'autre chose que de la rigueur. En ce domaine, j'ai toujours prétendu que c'est à chacun de prendre ses responsabilités, et de combiner, aussi prudemment qu'il le peut, ses sympathies du moment ou de toujours et son sens critique, s'il en a déjà un. Il y a bien mes faiblesses pour la méthode phénoménologique, mais elles se voient comme le nez dans la figure, et donc n'ont rien de sournois.

Cette impulsion que je prétends communiquer, elle doit combiner son dynamisme avec celui qui procède des autres sources d'information : des lectures, des recherches, des cours divers qu'il entend (et qu'il fera bien de ne regarder point comme autant de jardins clos, ou pire, de magasins étanches). Des conversations aussi, et des loisirs. Cette incessante confrontation et comparaison et composition des sources et des courants de pensée, au sens large, est l'essence de l'entreprise philosophique. Elle est aussi sa joie et son tourment. Nulle performance de mémoire, nul élan de foi, nul coup de cœur, nulle conviction de milieu, ne dispense de cette réflexion dont chacun porte en soi seul le pouvoir, et donc la responsabilité ultime. On ne philosophe jamais qu'à la première personne du singulier, et à ses risques et périls. Ou alors, on est déjà sorti des conditions de la philosophie. Le contact sérieux avec la pensée d'autrui va rarement sans blessure, sans réactions secondaires, sans un peu de fièvre. Il n'est jamais très agréable de remanier la vision du monde qu'on portait en soi sans tellement s'en être avisé.

La bibliographie que je conseille à la fin est courte, réduite à ce qui, selon moi, peut aider à ce stade d'une première démarche philosophique. Au reste, chacun des

livres conseillés ouvrant lui-même sur une bibliographie, qui lui-même..., elle est virtuellement ouverte sur l'infini. Certes, on n'a jamais fini de lire. Pourtant, multiplier inconsidérément les lectures ne va pas sans inconvénients : griserie (je lis beaucoup), bonne conscience (j'ai beaucoup lu), passivité confiante de la bête à concours bien nourrie (j'ai beaucoup retenu). Et puis, une débauche de lectures philosophiques, outre qu'elle ne donne pas bon style, diffuse l'illusion : on croit brasser des pensées (profondes) alors qu'on jongle avec des concepts mal différenciés, à l'hérédité philosophique insuffisamment connue. On ne se trompera jamais en lisant les textes des philosophes, auxquels on reviendra inlassablement, par devoir en attendant que ce soit par goût ou, sait-on jamais ? — par plaisir.

Si j'avais un vœu à formuler, ce serait — gardons-nous de la démesure — que l'étudiant, une fois ce livre fermé, estime y avoir trouvé de quoi comprendre mieux pourquoi et comment il y a eu une philosophie, faite de toutes ces démarches, de toutes ces initiatives qui semblent perdues lorsqu'on les regarde de loin. Ou plutôt, de quoi comprendre pourquoi, dans l'humanité, il y a eu philosophie. Et même pourquoi et comment il pourrait encore y avoir philosophie, aujourd'hui, demain, dans notre jeune civilisation de jeunes cadres, dans notre si dynamique et si efficace demi-siècle de fer. Comme à Milet, comme à Athènes, comme à Alexandrie — mais autrement.

l'individu qui se trouve en face de lui-même et de son prochain. C'est en ce sens que le droit est une science de la vie humaine. Elle est humaine parce qu'elle est faite pour l'homme et par l'homme. Elle est science parce qu'elle vise à connaître et à expliquer les lois de son développement. Elle est économique parce qu'elle s'intéresse à la production et à la répartition des richesses. Elle est juridique parce qu'elle s'occupe de la justice et de l'équité. Elle est enfin sociale parce qu'elle vise à améliorer le sort de l'humanité toute entière.

Le droit est donc une science complexe qui agit sur le comportement de l'individu et de la collectivité. Elle est à la fois une science de la vie humaine et une science de la justice. Elle est économique parce qu'elle s'intéresse à la production et à la répartition des richesses. Elle est juridique parce qu'elle s'occupe de la justice et de l'équité. Elle est enfin sociale parce qu'elle vise à améliorer le sort de l'humanité toute entière.

Le droit est donc une science complexe qui agit sur le comportement de l'individu et de la collectivité. Elle est à la fois une science de la vie humaine et une science de la justice. Elle est économique parce qu'elle s'intéresse à la production et à la répartition des richesses. Elle est juridique parce qu'elle s'occupe de la justice et de l'équité. Elle est enfin sociale parce qu'elle vise à améliorer le sort de l'humanité toute entière.

Le droit est donc une science complexe qui agit sur le comportement de l'individu et de la collectivité. Elle est à la fois une science de la vie humaine et une science de la justice. Elle est économique parce qu'elle s'intéresse à la production et à la répartition des richesses. Elle est juridique parce qu'elle s'occupe de la justice et de l'équité. Elle est enfin sociale parce qu'elle vise à améliorer le sort de l'humanité toute entière.

PREMIÈRE SECTION

QUESTIONS DE METHODE ET D'ESPRIT

I. - Le Je pensant et la pensée commune

Il y a seulement soixante-dix ans — le temps d'une vie d'homme — inaugurer une série de recherches sur la philosophie et les philosophies par une étude sur les rapports du Je pensant et de la pensée commune eût été regardé comme un paradoxe déplaisant — et peu rassurant, spécialement en France. C'eût été quasi-unanime. Certes, des poussées prometteuses, venant de la psychologie expérimentale, de la sociologie, de l'ethnologie naissantes ou adolescentes, arrivaient jusqu'à la mentalité philosophique du temps. Mais en raison même de leur nouveauté, de leurs audaces aussi, qui avaient engendré des réactions fortement conservatrices, ces mouvements n'avaient pas encore vraiment ébranlé la tradition qui posait alors la conscience connaissante comme insulaire, comme granulaire, pour reprendre une expression de G. Gusdorf, et qui la considérait comme recevant d'une pensée universelle et intemporelle la communication de son savoir. « Es denkt en mir... » : penser, c'était expérimenter un Logos ; c'était œuvrer à la lumière de l'esprit, *lumen intellectuale* dont il appartenait à chacun de s'approcher par-delà une ascèse, une purification délivrant

le penseur des influences, tout accidentelles, adventices, de ce qu'il faut bien appeler son « milieu pensant », à savoir celui de son époque. Penser, c'était d'abord purger une série d'hypothèques... Ainsi, cette présence, à l'horizon de la vie intellectuelle, d'un Logos, n'inclinait guère à s'intéresser à cette pensée diffuse et confuse, à cet « air du temps », comme l'appelle Edgar Morin, qui à chaque moment de l'histoire, constitue le fonds commun des échanges inter-humains. Encore moins songeait-on à définir le rapport de cette banalité inaperçue et je dirai atmosphérique, avec *la pensée* dans son acception noble. Ni la civilisation, ni la langue, ni le contexte historico-politique, ni la conjoncture économique, bref rien de tout cela qui était tenu pour inessentiel, n'était considéré comme un facteur de réelle importance. Tout au plus voyait-on là une simple affaire de coloration de la pensée exprimée. Il ne venait donc pas facilement à l'idée que l'étude de l'homme pensant dans son *Umwelt*, dans ses divers environnements, pût apporter grand chose à la philosophie.

Je viens de parler d'homme pensant, mais j'ai aussitôt le sentiment d'en avoir trop dit ou alors pas assez. Car enfin, parler d'homme pensant fait figure de pléonasme, puisque c'est précisément la pensée qui définit l'être humain. Tout le monde pense. Et pourtant, il y a des penseurs, comme dit la langue courante ; il y a des gens qui se consacrent à l'exercice et au développement selon certaines directions, de la pensée. Et au premier rang de ces penseurs, il y a les philosophes, les physiciens, les mathématiciens, bref, il y a tous ceux qui donnent du monde où tout le monde pense, une vision à laquelle précisément personne ne pense... C'est dire qu'il convient de s'inquiéter de la définition du mot « penser », afin d'y introduire tout de suite une précision. Qu'est-ce donc que penser ? Eh bien, c'est à Descartes que je demande-

rai de répondre, à Descartes dont chacun sait, n'est-ce pas, qu'il a dit : « Je pense, donc je suis », sans d'ailleurs que cela ait, chez ceux qui le répètent, de bien grandes conséquences... Ce que l'on sait beaucoup moins, c'est que Descartes nous a dit explicitement, en trois endroits de son œuvre, ce qu'il entend au juste par penser. Au début de la *Méditation* troisième, il écrit : « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ». Plus loin, il précise dans ses réponses aux *Secondes Objections* : « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées ». Enfin, dans les *Principes de la Philosophie* (gardons l'ordre chronologique quand nous citons un auteur), Descartes nous dit, au N° 9 : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser ».

Notre réflexion nous permet donc de déduire que le verbe penser est ici susceptible d'un sens large et d'un sens étroit. Comme l'a pertinemment souligné Jean Wahl, notamment dans son *Tableau de la philosophie française* (p. 16), lorsque Descartes dit « Je pense, donc je suis », cela veut dire en fait : Je pense en un sens plus étroit que je pense au sens large. On pourrait dire : je pense que je pense, donc je suis. Et c'est avec ce sens-là, avec ce sens étroit du verbe penser, que commence la philosophie. C'est ce passage, en chacun de nous, de la « pensée » large (et qui comporte, nous l'avons vu, tant d'états, tant d'opérations), — c'est ce passage de la

pensée large à la pensée réflexive qui constitue l'acte de philosopher.

Il se trouve qu'on s'est longtemps et de préférence intéressé à la pensée au sens étroit du terme, rejetant dans les ténèbres extérieures tout ce sur quoi nous savons aujourd'hui qu'elle pousse. L'évolution de la réflexion philosophique avait conduit à tenir cette pensée au second degré, pourrait-on dire, cette pensée de la pensée pour la seule vraie pensée, pure, isolée, naissant tout armée d'elle-même et ne se reconnaissant, comme Melchisedec, ni père ni mère ni ancêtre qui fussent étrangers à son essence. « L'esprit répond pour l'esprit » : ainsi s'exprimait Jules Lachelier, et Brunschvicg estimait encore avant la dernière guerre que ce qui est au-dessous de l'esprit ne concerne pas l'esprit. Et dans l'*Agenda retrouvé*, ce livre si émouvant où Brunschvicg consigne avec un décalage de cinquante ans ses observations sur ce que notait l'étudiant qu'il avait été, on voit l'adjectif « incolore » appliqué précisément au quotidien, à cette vie de chaque jour qui nous confond avec les autres hommes.

Or, dans le même temps que Lachelier écrivait à Émile Boutroux la profession de foi que nous venons de citer, « l'esprit répond par l'esprit », Émile Durkheim écrivait dans *La division du travail social* (p. 342) : « La majeure partie de nos états de conscience ne se seraient pas produits chez des êtres isolés et se seraient produits autrement chez des êtres groupés d'une autre manière. Ils dérivent donc, non de la nature psychologique de l'homme en général, mais de la façon dont les hommes une fois associés s'affectent mutuellement ». Ainsi, soixante-quinze années durant, les progrès des études en sociologie, en psychologie — notamment en psychologie sociale — en psychanalyse, vont permettre aux philosophes qui accepteront de s'y ouvrir, de se faire une idée plus complète, plus nuancée et partant plus vraie,

du rapport qu'entretient incessamment l'homme pensant, le Je pensant, et son milieu. De ce progrès, ce n'est pas ici le lieu de retracer les étapes : seuls les résultats nous importent, à savoir cette conception qu'on se fait aujourd'hui du Je pensant et de son *Umwelt*. Essayons d'en donner une idée.

Disons que chaque être humain fait partie intégrante d'un certain nombre de collectivités plus ou moins spécifiques, dont chacune, comme l'a montré le génie de Gurvitch, est pourvue de son temps propre. Dont chacune, dirai-je, a son *temps ordinaire*, dans lequel confluent toutes les durées personnellement vécues par les consciences innombrables qui y inscrivent leur devenir. Le temps de Louis XIV, de la Belle Époque, de Charles de Gaulle, c'est la vie qu'On menait ou qu'On mène couramment à l'époque correspondante. C'est son décor le plus largement répandu (les styles d'architecture, de mobilier...), ses horizons (scientifique, technique, idéologique, littéraire...), ses cadres sémantiques (état des significations reçues, style...), bref, c'est ce qui est ou qui était « pour tout le monde », et que tout le monde fait ou faisait durer nécessairement en même temps que soi-même. Ces horizons, ces décors, ces cadres, font corps avec le temps de tous et le temps de chacun : ils colorent de leur rayonnement nécessaire la durée que développe chaque conscience personnelle. Quelqu'un pourra bien apparaître en avance, comme on dit, sur son temps, il ne dépendra pas moins par quelque côté de ce qui dure avec lui dans ce temps. En raison d'une communauté foncière de nature et d'appartenances qui crée une nécessaire communauté des besoins et des conduites, la plus grande partie de nos vies est faite de cette trame dont les fils s'entrecroisent d'une façon à peu près semblable sous les yeux de chacun, et selon une disposition qui ne varie guère d'un sujet à l'autre. On voit donc qu'une très grande partie de notre

durée personnelle, la plus grande, se confond naturellement avec la durée collective des diverses sociétés auxquelles nous appartenons. Valéry note quelque part que c'est dans la proportion de 99 % que les expériences les plus banales, que les faits les plus banals, entrent dans la composition de notre substance mentale. Personnellement je dirais 100 %, car aussi bien la pensée personnelle n'est pas du même ordre que ce sur quoi elle s'applique.

Chacun connaît le mot fameux de Chateaubriand face à la mer qu'il contemplait : « Tout le monde regarde ce que je regarde, mais personne ne voit ce que je vois ». De fait, on pense qu'il existe un certain niveau d'existence où le Je, où l'être personnel, a conscience de se poser, au sein de la communauté de ses semblables, comme vivant un temps qui lui est propre, pour commun que puisse être ce qui s'y passe. Mais on sait aussi aujourd'hui qu'il existe un autre niveau d'existence auquel Chateaubriand pas plus n'importe qui ne pouvait rêver d'échapper tout à fait, et s'il s'en fût avisé, il eût pu écrire en toute vérité, à propos d'une infinité de moments de sa vie : « Tout le monde regarde ce que je regarde, et tout le monde voit ce que je vois... », ou encore : « Je regarde ce que tout le monde regarde, et je vois ce que tout le monde voit... ». Ce qu'on appelle communément vie quotidienne, vie courante, temps ordinaire, etc., tous concepts dont la compréhension va à l'infini, s'inscrit dans un certain plan temporel que détermine la confluence de toutes les durées vécues par les participants des multiples sociétés avec lesquelles les personnes vivent en symbiose. A ce niveau, la personne se réfère spontanément, de façon constante et sans retour sur soi, aux structures du réel telles que les font exister et les valorisent ses contemporains pris collectivement, tels du moins qu'elle les voit à son échelle. G. Gusdorf parle de ces

« horizons les plus rapprochés de la vie quotidienne, ensevelis sous les couches sédimentaires de l'habitude et du sens commun », et qui ne cessent de nous offrir « des évidences apprises », autrement dit, des enchaînements de choses, de faits, d'images, d'idées, de mots, qui font si bien corps avec la durée de tous et de chacun qu'ils bénéficient d'un régime de quasi nécessité : rien de tout cela n'est habituellement remis en question, chacun faisant durer ces synthèses en se faisant durer soi-même, perpétuant ainsi leur stabilité et reconduisant leur validité aux yeux de tous.

Dans ce temps ordinaire qui est celui de la vie quotidienne, il y a donc pour tout le monde, un « vivre » qui s'inscrit spontanément, et qui tend à s'élargir jusqu'à devenir coextensif à la vie dans son ensemble. On notera que le plus souvent, la spontanéité, le caractère automatique, de cette inscription de la durée personnelle dans le temps commun à tous au sein d'un groupe donné, attestent que les sujets ne prennent guère qu'une semi-conscience, sinon point de conscience du tout, de cette coïncidence. On n'y prête guère attention : on vit la vie quotidienne plus qu'on ne se regarde la vivre. Le temps s'y écoule, et avec lui le défilé incessant des états qu'on sait être ceux de tout le monde. Le temps s'y écoule — et sans qu'on se saisisse distinctement, explicitement, soi-même comme étant au principe de son écoulement. L'engagement du Je dans ce complexe de réalités qui durent pour tout le monde en même temps que pour lui, échappe à la courbure réflexive : porté par le temps commun, le Je n'a pas habituellement l'idée d'une originalisation possible de ce temps-là, d'une reprise délibérée, d'une libre assumption qui en ferait son temps bien à lui, reconnu comme sien et irréductible à quelque autre que ce soit, en dépit de la parité des contenus. Les membres de toutes ces collectivités, de tous ces Nous innombrables

qui ne cessent de se faire et de se défaire, les membres que nous sommes de tous ces groupes qui s'agglutinent à l'infini, — tous ces membres, encore une fois, que nous sommes, font durer le temps commun relatif à chacun de ces groupes, de concert avec leur durée propre, avec leur durée unique, et cela sans bien souvent percevoir le moindre décalage, ou alors si ténu que c'est à peine s'ils se l'expriment. C'est ce qu'avait vu Durkheim dès 1893, lorsqu'il attirait l'attention sur l'existence « dans chacune de nos consciences, (de) deux consciences : l'une qui nous est commune avec notre groupe tout entier, qui par conséquent n'est pas nous-même mais la société vivant et agissant en nous ; l'autre qui ne représente au contraire que nous dans ce que nous avons de personnel et de distinct, dans ce qui fait de nous des individus » (*La division du travail social*, p. 99). D'une façon plus précise, il écrit : « Il y a en nous deux consciences : l'une ne contient que des états qui sont personnels à chacun de nous et qui nous caractérisent, tandis que les états que comprend l'autre sont communs à toute la société. La première ne représente que notre personnalité individuelle et la constitue ; la seconde représente le type collectif et, par conséquent, la société sans laquelle il n'existerait pas » (p. 74). Il faut évidemment se garder de prendre ces deux consciences pour des secteurs, pour « des régions géographiquement distinctes de nous-mêmes » : elles sont « liées l'une à l'autre, puisqu'en somme, elles n'en font qu'une, n'ayant pour elles deux qu'un seul et même substrat organique » (*Ibid.*). Pourtant, posée sous cette forme, la distinction des plans évoque, en dépit des précautions de l'auteur, une dichotomie qui soulève des problèmes difficiles ainsi du reste que le fait d'en traiter en termes de conscience. Les développements ultérieurs de la recherche tant sociologique que psychologique devaient montrer que « les consciences collectives sont (...)

entièrement en chacun de nous et chacun de nous est entièrement dans les consciences collectives » (G. Gurvitch, *Traité de Sociologie*, I, p. 170) : en définitive, comme l'écrit M. G. Bastide, « Il n'y a pas d'expérience psychologique individuelle isolée de l'expérience sociale, il n'y a pas non plus une expérience psychologique collective transcendante ; ce qui existe, c'est une expérience globale à la fois individuelle et collective » (G. Bastide, *Sociologie et psychologie*, *Ibid.*, p. 69). Une telle perspective fait l'économie du problème insoluble qui naît immanquablement de ce que G. Gurvitch appelle « la dichotomie classique et aberrante : individu-société », et c'est pourquoi j'ai personnellement situé ce problème sur le plan de la durée vécue plutôt que sur le plan de la conscience.

Ce que nous venons de dire fait voir que cette appartenance du Je à la société qu'il forme avec ses semblables, que cette coïncidence de son temps personnel unique avec le temps commun à tous les membres des groupes sociaux dont il fait partie, cette appartenance, dis-je, va conditionner en lui le passage de la pensée au sens large à la pensée au second degré, le conditionner et le rendre difficile. Englué — et cela au point de ne pouvoir jamais s'en défaire totalement — dans les catégories mentales de ses semblables, dans leur façon de dire et de taire, de sentir et de ne pas sentir, de voir et de ne pas voir, le Je en sera tributaire jusque dans sa façon de s'en détacher. Huxley a bien vu ce phénomène, notamment en ce qui concerne le langage. A la lumière des admirables travaux de Bartlett, il souligne notre dépendance, parfois notre esclavage, par rapport aux clichés au moyen desquels nous nous exprimons habituellement, et qui transforment, réfractent et désamorcent, pourrait-on dire, les nouveautés qui surgissent dans le champ de la pensée commune. « Voilà, écrit Huxley, notre ironique destin — d'avoir des sentiments

shakespeariens et (...) d'en parler comme des vendeurs d'automobiles, ou des gosses de treize à dix-neuf ans, ou des professeurs d'université. Nous pratiquons une alchimie à rebours — nous touchons de l'or, et il se change en plomb ; nous touchons les chants lyriques de l'expérience, et ils se transforment en les équivalents verbaux du fatras et des eaux grasses. (Car) si vous êtes suffisamment plongé dans le fatras et les eaux grasses que servent les modeleurs de l'opinion publique, vous aurez automatiquement tendance à polluer vos propres idées — et, bien entendu, vos propres idées, ce sont celles de tous les autres ; de sorte que le monde dans lequel vous vivez sera réduit aux plus petits dénominateurs communs de la culture locale » (*Le génie et la déesse*, Plon, 1963, pp. 49-50). Ainsi, toute personne vivant en société — c'est-à-dire finalement toute personne, se meut dans un univers de réalités qui sont réalités pour tout le monde en même temps que pour elle, et la façon même dont elles sont réalités pour tout le monde détermine — et lourdement — la façon dont elles sont réalités pour elle. C'est ce qu'on veut dire quand on dit que « les choses sont ce qu'elles sont ». C'est ce que veut dire Mauriac lorsqu'il écrit qu'il existe une sottise d'époque, de laquelle tous participent. Une sottise et une clairvoyance, faudrait-il ajouter si l'on voulait être tout à fait juste. Il existe donc — comment dire ? — une sorte de marché commun de la pensée, où « les choses étant ce qu'elles sont », elles tendent à le rester indéfiniment, dans une continuation qui décourage et retarde toute initiative, autrement dit tout commencement. De ce marché commun de la pensée, qui coïncide avec le sens le plus vulgaire du mot philosophie, les idées et les croyances ne sont pas exceptées. Les idéologies uniformément reçues sont aussi uniformément absentes de la conscience réfléchie. Fonctionnant dans l'inaperçu, elles constituent

un filtre, mis en place une fois pour toutes, qui retient certains aspects du réel et en laisse passer d'autres, et qu'on ne vérifie pour ainsi dire jamais, parce que ce filtre s'est assimilé au « Je suis » et au « Je pense ». A l'étude de ce phénomène, accentué - j'allais dire aggravé — encore de nos jours par les moyens massifs de diffusion, par les *mass media*, d'excellents auteurs se sont consacrés, parmi lesquels je signalerai Jean Boniface, Edgar Morin et Roland Barthes. Il est naturel au Je pensant de respirer l'air du temps — on pense sans y penser... — et c'est là sans doute ce qui rend compréhensible le fait que peu d'hommes pensent qu'ils pensent, et pensent ce qu'ils pensent. Au reste, tant d'influences conspirent à le maintenir dans son statut de semblable entre ses semblables ! Tant de pressions s'exercent sur l'homme pensant, pour qu'il demeure un non-philosophe : pressions économiques, propagandes de toute sorte, slogans, sont autant d'invitations à se réjouir, comme dans le *Meilleur des mondes* de Huxley, de quelques évidences respirées avec l'air dans les rues de nos cités. C'est dire que l'acte de philosopher sera en même temps un propos de lucidité et un parti-pris de courage.

II. - De la « vie intérieure » à la « pensée personnelle »

Dans notre première leçon, nous avons tenté de découvrir jusqu'à quel point le Je pensant était engagé avec ses semblables dans une pensée commune, et ce Je pensant nous était apparu tout à la fois comme individuel et social, comme un et multiple, et cela irréductiblement, puisque — pour reprendre une expression de Gurvitch — « les consciences collectives sont entièrement en chacun de nous et chacun de nous est entièrement dans les

consciences collectives ». Pas d'expérience, donc, de mon Je qui soit isolée de l'expérience sociale. Si la durée que je fais exister en existant moi-même est — au moins en droit — rigoureusement unique, cette durée unique ne fait pas moins corps avec le temps de tout le monde. Cela dit, essayons maintenant de nous rendre présents à ce recul que prend le Je pensant par rapport au monde de ses semblables et par rapport au monde tout court, lorsqu'il s'éveille à la pensée réflexive. Essayons de nous tenir au plus près de cette découverte du Je lorsqu'il s'éprouve comme unique au sein d'un monde qui l'englobe et qu'il a pourtant le sentiment d'englober par sa seule pensée. En un mot, essayons de coïncider avec l'éveil, en chacun de nous, de la philosophie.

Cela peut commencer très tôt, cela peut venir avec l'adolescence, comme cela peut aussi bien s'accomplir à l'âge d'homme. Toujours est-il qu'un moment survient dans nos vies où le Je pensant — disons par souci d'exactitude : le Je *normalement* pensant — fait l'épreuve surprenante de sa présence à soi-même et au monde. Il s'aperçoit qu'il pensait sans y penser à l'instant même où il se met à penser qu'il pense. Une telle découverte peut prendre bien des formes, où l'on verrait sans doute l'influence du tempérament, de l'entourage, de l'histoire de chacun. Elle peut consister, comme pour Jean-Paul Richter, en une intuition soudaine de sa propre existence : « Je me tenais, écrit-il, sur le seuil de la maison et je regardais à gauche, vers le bûcher, lorsque soudain me vint du ciel comme un éclair cette idée : je suis un moi... » *Un moi ?* Peut-être même sera-ce vu comme insuffisamment expressif d'une telle intuition. Et il se peut en effet qu'à la façon de Max Stirner, celui qui s'éveille ainsi à la pensée de la pensée soit ébloui par l'unicité de ce moi soudainement apparu : « Ich bin nicht ein Ich... Ich bin das alleinige Ich : Ich bin einzig : Je ne suis pas

un moi parmi d'autres ; je suis l'unique ». De telles ferveurs sont moins rares qu'on le croit. Mais cette découverte peut être aussi — et sans doute est-ce le plus souvent — un besoin vital et social qui travaille une personnalité naissante, à savoir ce besoin de coordination des valeurs, sur lequel Jean Piaget est souvent revenu : besoin de concilier la foi religieuse et la science ou la raison, les plaisirs et les devoirs, la liberté et la grâce ou les instincts, etc... Ravie ou angoissante — ou plus probablement les deux à la fois — cette découverte, sur laquelle les psychologues nous diraient tant de choses, — est à coup sûr étonnante. Et cette présence nouvelle de soi à soi — avec, si je puis dire, en tiers la présence du monde — a de quoi lancer un être jeune, surtout s'il est frotté de culture, dans ces recherches fébriles de l'authenticité et de l'exhaustif, dans ce propos obstiné et souvent obscur d'être pleinement soi dans un monde pleinement compréhensible et compris. L'être est — pour l'instant — éveillé du sommeil dogmatique de l'enfance, il est arraché par son devenir à la paisible et comblante indivision de la conscience et du monde, qui lui permettait de faire corps avec le temps et l'espace de tout le monde. Comme Simone de Beauvoir enfant, il découvre qu'il y a des certitudes fausses, et qu'il urge donc de partir à la recherche du *Vrai*. Ce qu'il découvre du monde lui donne à penser que tout ne s'y organise pas forcément selon les évidences apprises et jusqu'alors en service. Et toute cette expérimentation — fiévreuse et dispersée, — s'éclaire bien souvent d'une *aura* affective intense, d'un halo de sentiments contradictoires, et qui font parler à juste titre de crise. D'autant plus que l'être pensant ainsi sollicité de s'affirmer comme pensant au sein du monde, court les solutions, les plus tranchées lui paraissant naturellement les meilleures. Ces visions du monde, il les adopte d'enthousiasme et souvent les rejette aux ténèbres, sans

se douter qu'elles ne méritaient à coup sûr ni cet excès d'honneur ni cette indignité. Les premiers contacts avec la pensée de la pensée, à l'âge scolaire, ont quasi toujours cet aspect de bouillonnement, de construction et destruction anarchiques qui inquiétaient un Descartes, soucieux d'efficacité et de temps gagné, et lui faisaient déplorer, comme il est écrit dans le *Discours*, 2^e partie, que nous ayons tous été enfants avant d'être hommes. « Ainsi, ajoute-t-il, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle ». Mais hélas ! pense Descartes, « le meilleur vient le dernier, qui est l'entendement », ainsi qu'on le voit écrit dans la *Recherche de la vérité*. Pourtant, contrairement à Descartes, j'oserai penser que cela n'est pas du temps perdu, et que les surprises anxieuses ou ravies de l'adolescence sont une chance donnée à la philosophie, puisqu'aussi bien, si l'on en croit Platon et Aristote, c'est avec l'étonnement qu'elle commence. Nous allons d'ailleurs revenir sur ce point. Qui ne s'est jamais étonné d'être là, à l'âge où l'on sent peser de tout leur poids les évidences sociales, celui-là ne sera jamais tenté par la réflexion proprement philosophique.

Encore faut-il que le fameux étonnement, dont on parle toujours comme source de la philosophie, ne fasse pas long feu. Encore faut-il qu'il se succède à lui-même à mesure que passent les âges de la vie. Heidegger donne à ce sujet un astucieux commentaire de deux textes de Platon (*Théétète* 155 d) et d'Aristote (*Métaphysique* A2, 982 b 12 sq), où l'un et l'autre traitent de l'étonnement. C'est dans la brochure *Qu'est-ce que la philosophie ?* qu'on trouverait ce passage, pages 42 à 45. Heidegger cite d'abord le *Théétète* : μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR
LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BOURSON, A COMPIÈGNE
LE 7 DÉCEMBRE 1968
POUR LA SOCIÉTÉ D'ÉDITION
D'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR
A PARIS

N° d'éditeur 493

Dépôt légal : 4^e trimestre 1968

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

