

Auch die phänomenologische Methode geht darauf zurück, daß man in Anlehnung an die Mathematik die Wesenheiten schauen will. Das Wesen Zahl oder Dreieck kann man sich in unmittelbarer Schau voll zur Gegenwärtigung bringen. Man darf bezweifeln, ob das etwa mit dem Wesen Farbe oder ähnlichen Wirklichkeiten auch geht²⁴. Es ist freilich hier nicht der Ort, auch die Phänomenologie noch auf ihre Abhängigkeit von dem Wissenschaftsideal der Mathematik zu untersuchen. Aber auch in der phänomenologischen Methode steckt ein gewisser Pessimismus bezüglich der Reichweite des Begriffes. Vielleicht würde die Problematik, die nun einmal mit dem Wesen des Begriffes notwendig gegeben ist, weniger abschrecken, wenn man nicht immer wieder den Begriff wie ein vollkommenes Instrument des Denkens behandelte, sondern seine Grenzen genauer bezeichnete, um so seinen Wert als Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis besser herausstellen zu können.

²⁴ Vgl. Eduard Meyer, Sein und Sollen in der Wertphilosophie. Kantstudien 1929. S. 105.

PHÉNOMÉNOLOGIE PURE, OU PHILOSOPHIE DE L'ACTION?

Par le Professeur Joseph M a r é c h a l S. J.,
Collège Philosophique de Louvain-Eegenhoven

Depuis l'année 1893, où parut « L'action », la pensée vigoureuse et compréhensive de M. Maurice Blondel n'a cessé de s'imposer à l'attention, bienveillante ou hostile, des Néo-Scolastiques français. Elle sollicite aujourd'hui plus que jamais leur attention.

D'autre part, en Allemagne, la Phénoménologie de M. E. Husserl ne laisse, semble-t-il, aucun philosophe indifférent. Et dans le camp néo-scolastique même, les sentiments divers que l'on entend exprimer à cet égard, accusent la préoccupation vive de prendre position devant une « méthode » séduisante et déconcertante à la fois; une « méthode » qui est (quoi qu'on ait prétendu) une doctrine; et qui se dit nouvelle; et qui néanmoins, à nous Scolastiques, ne fait si souvent que redire nos analyses métaphysiques coutumières, — transposées, il est vrai, dans un autre ton.

Les deux influences que je viens de relever, et qui s'exercent sur deux grandes régions limitrophes du monde scolastique, ne se ressemblent guère: qu'elles soient inconciliables entre elles, ou bien complémentaires l'une de l'autre, ou simplement disparates, elles posent, en toute hypothèse, à la philosophie catholique, un problème d'adaptation assez délicat. De ce problème complexe, je me propose d'envisager un aspect limité, bien qu'important: quelles ressources, directes ou indirectes, peuvent nous offrir soit M. Blondel, soit M. Husserl, pour la justification critique de l'affirmation métaphysique? Les brèves réflexions qui vont suivre s'adressent à des lecteurs déjà informés des doctrines les plus caractéristiques des deux philosophes.

I. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE M. HUSSERL ¹

Devant le problème de la connaissance, l'attitude « phénoménologique » exclut tout dogmatisme. Elle ne suppose ni sujet en soi, qui doive rejoindre un objet, ni objet en soi qui doive être assimilé par un sujet; elle ne postule

¹ N'ayant pas eu le privilège de recueillir les confidences, ou de parcourir les manuscrits encore inédits, du professeur de Fribourg, je chercherai les lignes essentielles de sa pensée dans les principaux ouvrages publiés par lui: *Logische Untersuchungen*, 1^{re} édit. (Halle 1900—1901) et 2^e édit. (Halle 1913—1921). — *Philosophie als strenge Wissenschaft*, dans: *Logos*, I. Bd. (Tübingen, 1910). — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, dans: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische*

autre chose que le processus même de conscience, le « cogito », tel qu'il se donne immédiatement dans son actualité vitale (comme « Erlebnis »).

1. Analyse du processus de conscience

Dans cet *Erlebnis*, que nous appellerons désormais, en un sens purement descriptif, l'acte de conscience, l'analyse réfléchie découvre un échelonnement de niveaux. A la base, un contenu empirique particulier, un « donné » d'expérience sensible; par exemple, ce pommier fleuri que j'aperçois à travers ma fenêtre. Puis, dominant le contenu primitif, des étages superposés de déterminations universelles, « idées » ou « formes » (*Ideen, εἰδή*), exprimant chacune la loi constitutive d'une multiplicité potentielle, c'est-à-dire d'un ensemble de participations possibles. Ces « idées » quasi-platoniciennes — les « essences eidétiques » (*eidetische Wesen*) — sont de deux espèces: d'abord, tout proche des données sensibles, les « essences eidétiques matérielles » ou « hylétiques », qui commandent des régions de plus en plus étendues du monde empirique; par exemple: non plus ce pommier fleuri, mais le pommier comme tel, la floraison, l'arbre, le végétal, le corps, ou simplement la chose (*Ding*); en second lieu, les « essences eidétiques formelles », qui ne marquent plus des différences, même universelles, du donné empirique, mais traduisent la corrélation immédiate des contenus conscients avec la structure formelle de la conscience; par exemple: objet (*Gegenstand*), réel, possible, affirmé, nié, certain, douteux, voulu, souhaité, etc.: toutes dénominations qui se superposent à la diversité des essences matérielles, comme autant de formes du second degré, vides par elles-mêmes.

Continuons notre inventaire descriptif.

A travers l'édifice de matière et de formes, qu'est l'acte de conscience, règne une essentielle polarité: la conscience comme telle s'oppose aux contenus qu'elle éclaire. Conscience dit toujours « conscience de quelque chose » (*Bewußtsein von etwas*). Appelons « intentionnalité » cette propriété de se rapporter à des objets. La conscience — provisoirement du moins — ne sera pour nous rien autre chose qu'un centre d'intentionnalité: « lumière projetée sur », ou « tendance orientée vers » un objet. Il va de soi que, dans cette terminologie, l'objet, en tant que corrélatif de la conscience,

Forschung, I. Bd., 1. Teil (Halle 1913. Zweiter Abdruck, 1922). — E. Husserls *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, herausgegeben von M. Heidegger, dans: *Jahrbuch*, ufw. IX, Bd. (Halle 1928).

lui est « transcendant », non immanent. Ce qui ne préjuge évidemment rien quant à une transcendance métaphysique des objets.

Dans le processus conscient, l'objet s'oppose à la conscience, disait-on. Pourtant, des plans singuliers existent, où se produit un chevauchement partiel de la conscience et des objets. Les essences eidétiques, formelles et matérielles, tout en s'opposant elles-mêmes objectivement à la conscience, participent encore au mouvement d'intentionnalité de celle-ci; je veux dire qu'elles sont orientées, comme autant d'idées ultérieurement réalisables, vers le mystérieux « pôle objectif » que vise toute intention. Seul le donné sensoriel brut, individuel et contingent, cesse d'être intentionnel: n'étant plus rapportable, comme idée, à quoi que ce soit, il bloque, au niveau qu'il occupe, l'expansion objective de la conscience. Est-ce à dire que n'importe quel donné sensoriel, par exemple ce rouge concret, par opposition à l'essence « rougeur », constitue un objet, désigné par une intention? Point encore: l'objet proprement dit, le « X déterminable », doit être, non une qualité individuée, mais un sujet dernier d'attribution, lieu d'une infinité de prédicats possibles (voir: « Phénoménologie de la raison »).

Entre les deux pôles extrêmes de l'acte de conscience, c'est-à-dire entre le pôle intentionnel et le pôle objectif, s'étend donc, par dessus la couche purement matérielle des « faits » empiriques, une couche intentionnelle, ou « noétique », où chaque niveau, participant à la fois de l'intentionnalité et de l'objectivité, présente deux aspects rigoureusement correspondants, mais de signe inverse: une attitude de la conscience (aspect subjectif) et un contenu présent à la conscience (aspect objectif). M. Husserl appelle « noèse » tout élément noétique envisagé sous l'aspect subjectif, et « noéma » ou « noème », tout élément noétique envisagé sous l'aspect objectif. Les « noèses » forment le thème de la « phénoménologie orientée vers le sujet »; les « noèmes » celui de la « phénoménologie orientée à l'objet ».

Le contenu immédiat de chaque noème est constitué par une « idée » rapportée à un objet; autrement dit, par une « signification » (*Sinn*) doublée d'une « position » (*thetisches Moment; Setzung*), les deux éléments formant ensemble une « proposition » (*Satz*: au sens le plus large, où ce mot désigne aussi bien des positions affectives et volitives que des énonciations judicatives).

Si l'on peut contester les recensements d'essences, surtout d'essences matérielles, proposés par tels ou tels phénoménologues, il serait difficile de ne pas reconnaître, dans le jeu apparent de la conscience, au moins les

grandes phases échelonnées, que décrit M. Husserl. Partons de là pour explorer, conformément au dessein que j'annonçais plus haut, quelques points sensibles de la « doctrine » phénoménologique.

2. Les « réductions phénoménologiques »

Les processus de conscience n'intéressent pas la « phénoménologie pure » comme états d'un sujet psychologique, mais uniquement comme expressions « intentionnelles », comme « significations » et « positions ». Ce point de vue éveille fatalement une préoccupation critique: quelles sont les significations authentiques et les positions valables? Devant le problème de valeur qui surgit ainsi de la description du « cogito », l'originalité de la phénoménologie sera de n'admettre d'autre principe de solution que la description inexorablement fidèle du « cogito » même, c'est-à-dire l'intuition immédiate dans sa plus incontestable sincérité. Le « principe des principes », celui qui résiste au doute méthodique, le voici, dit M. Husserl: « Tout donné immédiat et primitif d'intuition fonde [proportionnellement] une valeur de connaissance; tout ce qui se présente directement, en son originalité vive [« corporellement »: *leibhaft*], au sein d'une intuition, doit être accepté comme il se donne, ni plus ni moins » (*Ideen*, p. 43).

Ce positivisme intégral commande évidemment une attitude réservée à l'égard de toutes les propositions (*Sätze*) où se trouve désigné et affirmé autre chose que la conscience en acte, le pur « intentionnel ». D'où l'opportunité des « réductions phénoménologiques »: par elles, à vrai dire, aucun élément du contenu descriptif de la conscience n'est supprimé (ce serait mutiler le « cogito », et mentir à l'intuition), mais les « propositions » qui ne traduisent pas purement et simplement de l'immédiat intuitif sont (quant à la vérité de l'objet qu'elles affirment) « mises entre crochets » (*eingeklammert*), affectées d'un signe suspensif, d'une clause d'ἐποχή. Des groupes entiers de sciences, celles dont on admet communément qu'elles demandent un examen critique, se trouvent ainsi « réservées » d'office: sciences empiriques, y compris la psychologie; ontologies matérielles; théodicée; logique générale comme « mathesis universalis ».

La base, incontestablement sûre, que se donne M. Husserl, n'est-elle pas trop étroite? C'est possible. Il serait vain, toutefois, de discuter ce point, avant d'avoir éclairci la nature et l'objet de l'intuition dont se réclame la phénoménologie.

3. L'intuition eidétique (*Wesensschauung*)

Sont immédiates, pour le phénoménologue, non seulement l'intuition empirique, celle du « fait », mais encore l'intuition de l'εἶδος, de l'essence. L'essence (l'« idée », dans les *Logischen Untersuchungen*), qu'est-ce à dire?

Il suffit à notre dessein de considérer ici l'essence, quelle qu'elle soit, dans son orientation idéale vers le plan physique, qui est celui du « fait ». Notons donc, d'après M. Husserl, les caractères différentiels qui opposent radicalement « essence » et « fait ».

Le fait est individuel et contingent; il est donné dans l'existence actuelle, comme « réalité ». L'essence est universelle et nécessaire; elle est donnée comme « possibilité » de réalisations existentielles. Le départ primitif entre le fait et l'essence, assure-t-on encore, ne retranche, de la réalité individuelle, que l'individuation: reste tout le contenu formel, toute la richesse essentielle, « dans la plénitude de sa concrétion » (*in der Fülle feiner Konkretion*); par ces derniers mots, M. Husserl veut marquer, je pense, que l'essence eidétique n'est pas du tout un universel exténué et fantomatique, un résidu indécis d'abstraction, mais représente, au contraire, la plénitude objective d'une forme définie, dont les individus sont les « parties potentielles ». L'essence offre donc deux aspects inséparables²: en soi et absolument, elle est une *forme pure*, un type ayant son unité propre (εἶδος); relativement aux individus³, elle est un *universel*, distribuable en des « inférieurs » dont elle exprime la loi nécessaire d'identité formelle.

Ces propriétés métaphysiques de l'essence n'ont pas de quoi effaroucher un Scolastique. S'il éprouve quelque inquiétude, ce sera de les entendre déclarer objet d'intuition immédiate et originale, plutôt que résultat d'abstraction ou d'élaboration discursive. Effectivement, sous l'un et l'autre aspect — eidétique et logique — l'intuition des essences est passible de quelques objections, les unes simplement apparentes, les autres plus sérieuses.

² En rigueur de termes, l'intuition eidétique porte sur le premier aspect, mais implique immédiatement le second.

³ Nous n'oublions pas que, d'après M. Husserl, l'essence eidétique matérielle, considérée selon ses propriétés absolues (qui ne sont pas des propriétés inductives, génériques ou spécifiques), nous est donnée indifféremment, soit dans des individus réellement perçus, soit dans des individus simplement imaginés: aussi, l'intuition d'une essence universelle n'entraîne pas logiquement l'affirmation d'existences individuelles, mais seulement leur possibilité, et cela dans un plan de représentation sensible qui n'est pas nécessairement celui de la perception.

Voici une première difficulté. Toute intuition « pose », dans l'ordre réel, son donné immédiat: en quoi, dès lors, les essences, perçues en elles-mêmes comme formes pures, diffèrent-elles des « idées subsistantes platoniciennes »? M. Husserl répond: l'intuition phénoménologique pose les essences dans l'ordre de l'« être » (Sein), selon leur « possibilité nécessaire », mais non dans l'ordre de l'existence actuelle (Dasein)⁴. C'est juste; le possible, comme tel, n'est pas néant, mais pas davantage existence. Alors, des *possibilités* d'exister seraient-elles intuitivement connues? Allons-nous pénétrer, sans coup férir, en métaphysique, par la voie royale des « possibles »? Ne l'espérons pas. L'intuition phénoménologique de l'essence permet seulement, si je comprends bien, de percevoir une forme pure (non-individuée), où s'intègre la loi d'identité selon laquelle des séries d'individus « pourraient » être empiriquement donnés à la conscience. L'essence eidétique ne livre donc pas à proprement parler, la raison ou la possibilité d'un passage à l'existence: elle n'est point une essence leibnizienne. Puisque, d'après M. Husserl, tous contenus de conscience, indistinctement, sont rapportés à l'être (Sein) en vertu d'une « position » transcendantale (Thesis, Setzung), le passage de l'essence à l'existence, du *Sein* au *Dasein*, ne peut plus désigner, à strictement parler, que la substitution des essences individuées aux essences eidétiques sous l'attribution transcendantale commune de l'être.

L'intuition de l'essence comme « possibilité nécessaire » se confond ainsi avec l'intuition de l'essence comme forme universelle, distribuable, dans le temps et dans l'espace, en une série jamais close d'expressions individuelles.

Ici, la phénoménologie rencontre une nouvelle difficulté. Comment l'universalité de l'essence eidétique pourrait-elle être donnée intuitivement? L'universalité, en effet, n'est pas actualité, mais potentialité: non du donné, mais du « donnable », si j'ose dire.

Peut-être une intuition platonicienne de l'*eidōs* subsistant, en dénoncerait-elle en bloc les virtualités universelles. Mais cette hypothèse nous est interdite. Nous devrions donc admettre que la simple forme, en tant que forme (« absolute considerata ut forma »), révèle immédiatement sa prédicabilité indéfinie en d'éventuels individus. N'est-ce point une impossibilité?

Il ne servirait pas à grand chose d'en appeler au fait que l'intuition eidétique, nonobstant son originalité, s'effectue toujours à partir de représen-

⁴ „Die Schauung erfasst das Wesen als *Wesenssein* und setzt in keiner Weise *Dasein*“ (Logos, I, 1911, p. 316).

tations d'individus. Admettons que le lien avec ces individus reste connoté dans l'intuition de leur forme commune: ce ne serait jamais que le lien avec un nombre fini d'individus. Et, par delà ce nombre, une extrapolation à l'infini, fût-elle légitime, n'est plus une intuition. A vrai dire, une forme pure, telle l'essence eidétique, étant « neutralisée » par rapport au temps et au lieu où elle fut donnée, n'offre rien, dans sa structure, qui exclue manifestement une prédication universelle; mais ce caractère négatif ne suffit pas: l'universalité est une propriété positive, un droit d'emprise sur l'infini du temps et de l'espace. A supposer que nous possédions l'intuition (totalisante?) de l'infini (potentielle?) du temps et de l'espace, il ne s'ensuivrait pas encore que nous eussions l'intuition de la possibilité indéfinie d'insérer telle ou telle forme particulière dans ce double infini. Pourtant l'intuition de l'universalité essentielle serait à ce prix.

La notion de l'universalité d'une essence eidétique demeure pour nous, jusqu'ici, passablement confuse, et n'impose pas indubitablement ce qu'elle exprime⁵. J'ajouterai même, qu'aux yeux de philosophes thomistes, elle restera confuse, sujette au doute et très éloignée de « se suffire pleinement » devant l'esprit (comme l'exige le critère intuitif), aussi longtemps qu'elle ne jaillira pas, dans la conscience, du rapprochement de la forme, comme telle, avec deux conditions non-formelles, qui échappent à l'intuition immédiate malgré leur participation intrinsèque à toutes nos appréhensions d'essences: je veux dire, une exigence à priori d'absolu, supportant et dépassant la forme même, et puis, attachée aux flancs de cette forme, la contrainte de l'irrationnel indifférencié, pur principe de multiplicité, que les Thomistes appellent « matière première ». L'aperception de l'universel⁶, appuyée sur ces deux conditions profondes, c'est, dans le langage scolastique, l'« abstraction totale »: plus qu'une simple abstraction formelle, moins qu'une intuition ontologique.

Si l'intuition eidétique constituait, sous un autre nom, le pendant de l'abstraction totale des Scolastiques, elle devrait livrer, moyennant analyse, la métaphysique implicite qu'elle recèlerait; ce n'est pas du tout ce que nous fait entrevoir M. Husserl. Si, au contraire, il faut refuser à l'intuition eidétique toute source indirecte d'évidence, et s'en tenir à la perception

⁵ La phénoménologie proclame „daß vollkommene Klarheit das Maß aller Wahrheit ist“ (*Ideen*, p. 151).

⁶ Il s'agit, non pas de l'universalité physique (inductive) des genres ou espèces, mais de l'universalité absolue, rationnellement démontrable, de la forme matérielle (quelle qu'elle soit) vis-à-vis d'une série sans fin de répliques individuelles possibles.

immédiate, en clair, de la forme comme forme, on ne voit guère que cette intuition formelle et statique garantisse, en droit strict, l'universalité positive, c'est-à-dire la prédicabilité indéfinie de l'essence perçue.

Voilà l'objection. En la développant comme je viens de le faire, ai-je gardé constamment le contact avec la pensée authentique de M. Husserl? J'incline à croire que non. S'il lisait ces lignes, il répondrait, j'imagine, quelque chose comme ceci: que l'objection procède d'une confusion entre l'« intuition eidétique pure », exprimant une nécessité de la conscience, et la possibilité *ontologique*, la prédicabilité *objectivement* vraie (pour l'ordre de l'existence), de l'universel donné dans cette intuition: l'essence eidétique *se donne pour* universelle, c'est non seulement indubitable, mais nécessaire; que cette prétention soit justifiée *dans l'objet*, cela dépend de possibilités ontologiques dont l'appréciation doit être soumise aux normes générales codifiées dans la « phénoménologie de la raison ». (Voir ci-dessous § 5.)

Néanmoins (je m'excuse de devoir reprendre pour mon compte quelque chose de l'objection), comme M. Husserl attend de la phénoménologie pure, non qu'elle constate le « fait », ou même la nécessité purement psychologique, de la prétention des essences eidétiques à l'universalité, mais, avant tout, qu'elle perçoive, dans la structure même des essences eidétiques, le *droit absolu* de cette prétention à se poser, la difficulté rebondit: car le droit absolu d'une signification objective à se poser comme signification objective, engage logiquement *quelque part*, dans la conscience ou hors de la conscience, une « nécessité en soi » proportionnée à ce droit, absolue donc. Or, une nécessité en soi, fondant en droit l'universalité d'une essence (soit formelle, soit matérielle) ne fonde-t-elle point, par cela même, une « ontologie »? Mais toute ontologie, tant matérielle que formelle, était « mise entre crochets » par le phénoménologue? Voilà de nouveau de quoi rendre perplexe.

Le doute que je soulève ici à propos de l'universalité, n'est d'ailleurs qu'un aspect de celui que suscite directement une propriété corrélatrice⁷, la *nécessité*, que le phénoménologue attribue pareillement aux essences eidétiques, sur la foi d'une intuition purement formelle. Cette nécessité, affectant le rapport de l'essence aux individus, est, remarque justement M. Husserl, synthétique, et pas analytique⁸.

⁷ „Wesensallgemeinheit und Wesensnotwendigkeit sind also Korrelate“ (*Ideen*, p. 15).

⁸ D'ailleurs, la nécessité analytique elle-même repose sur les axiomes de la Logique formelle, qui, toujours d'après M. Husserl, puisent leur nécessité dans une intuition eidétique immédiate: la nécessité première, qui se trouve à la racine de l'analyse, serait

Cette remarque offre à ma critique un raccourci commode. Sans entrer dans l'étude détaillée des divers plans de la nécessité phénoménologique, une chose est certaine: qu'aucune synthèse ne justifie par elle-même sa nécessité; la nécessité synthétique qui s'attache aux essences étant absolue, ne souffrant pas contradiction, doit être fondée sur une nécessité absolue qui ne soit plus elle-même celle d'une synthèse. Or, par rapport aux synthèses de la conscience, il n'y a que deux principes non-synthétiques dont on puisse concevoir la nécessité absolue: le Moi et l'objet; le Moi comme principe premier, et l'objet comme terme dernier de référence de tous les « actes conscients ». La recherche d'un Absolu absolument absolu, qui soutienne dans notre pensée la nécessité des essences, devra donc s'engager dans les deux directions qu'indique la polarité essentielle de tout acte conscient. Demandons d'abord à la « phénoménologie subjectivement orientée » ce que peut nous apprendre, sur l'Absolu, une *régression vers le Moi pur*; puis, à la « phénoménologie objectivement orientée », jusqu'à quel point nous serait possible une *extension vers un Absolu objectif*.

4. Régression au Moi pur?

Toute essence eidétique se pose soi-même nécessairement comme détermination intentionnelle, ayant sa place marquée dans le « système eidétique » total de la conscience. Cette « position » se confond avec l'intuition même.

Outre l'existence du contenu intentionnel, est perçue l'existence nécessaire de la fonction d'intentionnalité, c'est-à-dire l'existence de la conscience. Dans le « cogito », la conscience est donnée à la fois, immédiatement, « comme essence et comme existence »⁹. Admettons ceci.

La conscience est-elle donnée aussi comme Moi pur (reines Ich), je veux dire, non seulement comme propriété absolue des contenus intentionnels, mais comme principe transcendantal indépendant, distinct de la totalité des contenus divers qu'il domine? Oui, répond M. Husserl, corrigeant, dans les *Ideen*, le scepticisme qu'il avait, sur ce point, dans les *Logischen Untersuchungen*: supprimer le « Sujet pur », absolu transcendantal, c'est

donc synthétique. — J'admets volontiers que le « premier principe », fondement de toute analyse, n'est pas lui-même analytique au sens kantien du mot.

⁹ *Ideen*, p. 85. — Cette réflexion phénoménologique (ou « transcendantale » au sens kantien) qui manifeste une existence nécessaire, ne saurait être confondue avec la réflexion psychologique, qui ne manifeste directement qu'une existence de fait.

supprimer la possibilité même de l'intuition eidétique, c'est supprimer la nécessité du « cogito ». Admettons encore ceci, sous bénéfice d'inventaire.

Le Moi pur, nécessairement existant, demeure néanmoins, quant à son « en soi », entièrement indéfinissable (unbefschreiblich). Tout ce que l'on peut faire pour en décrire la nature, serait de surprendre le reflet immédiat de son unité dans les caractères observables des contenus de conscience: l'unité du Moi pur doit s'y trahir dans « l'unité formelle qui réunit tous les événements conscients (alle Erlebnisse) en un seul courant de conscience (in einem Erlebnisstrom) » (*Ideen*, p. 161). Cette unité formelle n'est autre que le temps — non le « temps cosmique », mais ce temps vécu qu'aucune horloge ne mesure. L'unité transcendantale du Moi trouverait ainsi, pour ainsi dire, dans l'unité totalisante du temps, son « phénomène » proportionné.

Remarquons en passant, combien l'« unité formelle du temps », si nous pouvions la percevoir, aurait d'importance pour la solution des problèmes phénoménologiques¹⁰: non seulement elle ouvrirait — on vient d'entrevoir comment — une échappée sur la nature du Moi, mais, qu'on me passe cette expression un peu dure, elle concentrerait à chaque instant, dans le « présent conscientiel » (im Bewußtseins-jetzt), les « trois dimensions » illimitées où doivent s'enchaîner les essences eidétiques pour que leur universalité et leur nécessité nous deviennent représentables. Les « trois dimensions », c'est-à-dire la ligne infinie du passé à l'avenir, coupée en chaque point par une nappe infinie de simultanités (espace). Si nous avions, mêlée à tout acte intentionnel, perceptif d'essence, l'intuition totalisante de ce continu à trois dimensions, peut-être faudrait-il rabattre beaucoup des objections esquissées plus haut contre la possibilité d'une saisie immédiate, non discursive, de l'universalité et de la nécessité eidétiques. Mais avons-nous, dans le « présent actuel », l'intuition totalisante de la durée? M. Husserl veut bien répondre lui-même: la réflexion immédiate montre successivement, à mesure que se déroule la série des « Erlebnisse », la possibilité prochaine de la prolonger; voilà l'élément strictement intuitif; quant à l'intégration de toute la série selon cette persistante possibilité de s'outrepasser, ce n'est plus une donnée d'intuition, c'est un passage à la limite: c'est, fondée sur des données d'intuition toujours incomplètes, une construction idéale, une « idée

¹⁰ M. Martin Heidegger, on le sait, a orienté dans ce sens des recherches profondes, où le Moi et l'Être sont comparés au Temps („Sein und Zeit“, dans *Jahrbuch*, usw. VIII. Bd., 1927). Il ne m'est malheureusement pas possible de m'attarder ici à ce travail, non plus qu'à d'autres publications intéressantes des élèves de M. Husserl.

au sens kantien » (*Ideen*, p. 166). L'affirmation de cette « idée » comme règle objectivement valable de la conscience, tombe sous la « réduction phénoménologique »¹¹.

M. Husserl décrit, d'ailleurs, une autre manifestation du Moi pur. Il la découvre dans les variations spontanées du champ de l'attention. Le regard de la conscience (Blickstrahl) peut être dardé, non seulement sur les centres de confluence noématique, où se situent les « objets » visés par les « intentions », mais sur n'importe quel niveau et dans n'importe quelle « dimension » des contenus conscients. L'indépendance absolue de ce regard manifeste l'activité d'un Moi pur (Akt des Ichs selbst). Le rayonnement du Moi (Ichstrahl), pénétrant les couches successives de la conscience, y devient un « faire » ou une « passion » du Moi (tun, leiden); une « vie » (leben); une spontanéité bridée ou libre (frei oder bedingt).

Faut-il interpréter ceci comme une expérience intuitive de la liberté? Nous serions alors en pleine métaphysique; mais sans doute, par contre-coup, le ton général de la phénoménologie devrait-il être grandement modifié. Ou bien l'infinie mobilité de l'attention, son universalité virtuelle, et son indépendance entière, nous sont-elles « données », à l'occasion de ses fixations et de ses déplacements, exactement de la manière dont l'universalité des essences eidétiques nous serait « donnée » à l'occasion des perceptions individuelles? Mais cette « eidétique de l'attention », qui serait une eidétique rapportable au sens interne comme les eidétiques matérielles le sont à l'expérience externe, peut-elle, mieux que ces dernières, tirer de l'intuition immédiate une valeur d'universalité? Cela me paraît bien contestable, fût-ce parce qu'une semblable intuition devrait envelopper l'intuition totalisante du temps, forme du sens interne.

M. Husserl (*Ideen*, p. 192), insinue en passant, qu'une connexion étroite existe entre l'idée d'un champ potentiel infini de l'attention et la notion, si nécessaire au phénoménologue, des « intentions potentielles », qu'il faudrait ajouter aux « intentions actuelles » pour représenter adéquatement l'unité de la conscience. L'infinité postulée des « intentions potentielles » paraîtrait certes mieux établie, si elle était « donnée » dans la conscience même, qu'aurait le Moi, de pouvoir promener à volonté l'attention — tel un pinceau de lumière émanée lui (Ichstrahl) — sur toutes les parties du

¹¹ Le Moi ne pourrait avoir l'intuition totalisante du temps phénoménologique, avec ses moments actuels et potentiels, que si ce temps était produit par la spontanéité du Moi pur, — comme l'entendit, par exemple, l'Idéalisme transcendantal.

panorama immobile et infini des essences. Mais de nouveau, comment constater intuitivement ce pouvoir illimité? Et que devraient être, alors, les essences par rapport au Moi pur? Un absolu-objet opposé à un absolu-sujet (dualisme absolu)? Ou bien l'expression objective de l'absolu subjectif (idéisme absolu)? Le problème ne peut plus être esquivé, dès lors que le « rayon intentionnel » interpose, si discrètement que ce soit, une activité véritable, fût-ce un simple déplacement d'attention, entre sujet et objet.

Tout ceci ne nous sort pas d'embarras. Quelles que soient les intentions personnelles de M. Husserl, où tendent en réalité les thèses essentielles de sa phénoménologie? Celles que nous avons rencontrées jusqu'ici, à les prendre en rigueur de termes, ne s'harmonisent bien, — je veux dire: n'apparaissent fondées en raison et réduites à l'unité —, qu'insérées dans les cadres d'un idéisme transcendantal à la manière de Fichte: là, en effet, l'intuition eidétique des essences apporterait la justification péremptoire de leurs propriétés absolues (universalité et nécessité), puisqu'une intuition du Moi pur, comme source première et inépuisable des contenus conscients, serait obscurément enveloppée dans toute aperception objective. Et si j'essaie de m'objecter qu'une forte marge sépare encore le Moi pur — ou les Moi purs? — qu'admet M. Husserl, du Moi absolu des Transcendantalistes post-kantiens, je trouve, malgré tout, mon impression première confirmée par des passages un peu mystérieux, comme celui-ci, que je transcris des « Ideen »: « L'Absolu transcendantal, mis en évidence par le procédé des réductions, n'est pas en vérité l'Absolu dernier, mais quelque chose qui, en un sens très profond et tout à fait singulier, se constitue soi-même [comme unité transcendantale du temps?] et trouve sa source primitive dans un dernier et véritable Absolu¹². »

Quoi qu'il en soit, avant de tirer les conséquences de ces réflexions, nous devons chercher encore si une autre voie d'accès à la métaphysique ne s'ouvrirait pas du côté de la phénoménologie objective » (objektiv-orientierte).

5. Extension vers un Absolu objectif?

Nous nous tiendrons exclusivement sur le terrain, admirablement exploré par M. Husserl, de la « phénoménologie de la raison ». La phénoménolo-

¹² L'Absolu qu'entrevoit ici la phénoménologie, pourra-t-il jamais être délivré de sa relation au temps et aux contenus divers de la conscience? Sinon, il ne serait pas un Absolu strictement transcendant, car il demeurerait lié au « monde » par une relation réciproque.

gie, discernant les « conditions à priori de valeur possible » des jugements, est, dit-il, le fondement nécessaire de « toute Critique de la raison ».

Chaque noème, on s'en souvient, comprend une « signification » (Sinn), doublée d'une « position » de l'objet signifié. Cette « position objective », en tant qu'effectuée dans la conscience, est une « proposition » au sens très large de ce mot (Satz). Les « propositions » peuvent être d'ordre spéculatif, sollicitant créance (doxifische Sätze), ou bien d'ordre affectif et volitif, constituant des « valeurs » (nicht-doxifische Sätze); les premières expriment, soit des perceptions, soit des jugements; les secondes traduisent des attitudes pratiques du sujet: souhait, vouloir, complaisance, etc. Les unes et les autres posent intentionnellement leur objet, c'est-à-dire le rapportent à l'« être » (Sein).

Comme les positions affectives et volitives sont nécessairement « fondées » sur des positions spéculatives, c'est à ces dernières qu'appartient la priorité de droit: de leur vérité dépend la valeur réelle de toute position d'être.

Cela étant, une première question se présente à qui veut instituer une Critique de la raison. Parmi les types généraux d'énonciations spéculatives, y en a-t-il qui représentent une sorte de minimum nécessaire, inséparable de l'activité consciente? Ces énonciations traduiraient alors une inévitable condition à priori de la raison: ce seraient des *Urdoxa*, des « énonciations primitives », bénéficiant d'une croyance nécessaire (Glaube, Urglaube).

Pour dégager les *Urdoxa*, il faudrait parcourir l'échelle entière des conditions qui commandent toute position d'objet: non seulement les types eidétiques « régionaux » les plus universels et les propriétés logiques communes (les catégories formelles), mais aussi les « modalités » diverses (Modifikationen) dont est susceptible l'attribution de l'être à un même objet, quel qu'il soit: par exemple tout objet peut être posé comme actuel, possible, éventuel, probable, douteux, certain, etc. Sous ces modalités, reste toujours latente, semble-t-il, une position absolue; car, selon M. Husserl, la position probable, douteuse, etc. de l'objet équivaut à la position absolue de l'objet comme probable, douteux, etc. Trouverions-nous, dans cette position absolue d'objet, le dernier et inexpugnable retranchement de notre certitude à priori de l'être objectif? Nous ne pourrions l'affirmer qu'après avoir élucidé la signification d'une nouvelle « modalité », qui broche sur les précédentes: la « modalité neutre », ou la « neutralisation » de la position même des contenus noématiques. Toute conscience a toujours le pouvoir

de « neutraliser » ses positions intentionnelles d'objet, de les frapper d'ἐποχή. Et si aucun noème n'échappe à la possibilité d'être « neutralisé », cette menace, perpétuellement imminente, ne réduit-elle pas à l'impuissance nos affirmations ontologiques?

Une énonciation, une seule, résiste victorieusement à la « modification neutralisante »: c'est l'affirmation qui pose les contenus de conscience au moins comme « donnés dans la conscience immanente du temps » (*Ideen*, p. 235), ou, si l'on veut, comme du « pur pensé » (bloß Gedachte).

Voilà le minimum inévitable d'affirmation. La conscience ne garantit à priori qu'elle-même. Indubitablement, les objets perçus « sont » en tant que perçus; les significations « sont » en tant que significations; les essences eidétiques, comme essences eidétiques: ni plus, ni moins. Nous piétons sur place.

Une dernière chance nous reste d'atteindre par la raison quelque « objet » qui transcende réellement la conscience: ce serait que la nécessité formelle des essences eidétiques pût se « réaliser », et du coup se contrôler, dans une expression empirique, dans un « exemplaire » concret. Rebutés du côté de l'objet transcendantal (Gegenstand), peut-être réussirons-nous mieux du côté de la « chose » (Ding), c'est-à-dire du côté de l'objet plus restreint des « ontologies matérielles ».

Il ne s'agit pas de savoir si des faits contingents nous sont donnés comme phénomènes (c'est évident), mais si l'affirmation rationnelle d'un objet existant peut trouver, dans l'expérience des « faits » donnés, une vérification suffisante.

Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que les faits empiriques répondissent adéquatement, dans l'ordre de l'existence, aux exigences eidétiques qui tracent la règle de possibilité des objets. Quelles sont-elles? Outre les exigences supérieures d'ordre formel, tout objet doit respecter des exigences eidétiques matérielles assez complexes: sa détermination noématique ne consiste pas en un noème simple, mais en un « noyau noématique », sorte d'invariant latent sous des noèmes adventices. Ce thème noématique peut-il être complètement exprimé par des phénomènes donnés, et manifester ainsi certainement son aptitude à l'existence? Non; car la réalisation d'un noyau noématique supposerait épuisées des possibilités infinies. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer que l'idée d'un objet empirique, quel qu'il soit, contient au moins l'idée de « chose », en général, et que l'essence-chose est tissée d'une infinie complexité de relations: comme chose temporelle et

étendue, comme substance, comme noeud de causalités. La réalité physique d'une « chose » ne saurait donc tenir en un nombre limité de phénomènes. Et à cette conclusion, M. Husserl lie essentiellement la suivante: qu'aucune position existentielle d'objet, puisqu'elle s'exprime en données phénoménales inadéquates, ne peut prétendre à être définitive (endgültig) ni irréformable (unüberwindlich). C'est dire que la vérification expérimentale des essences eidétiques, posées comme règles constitutives de l'existence, demeure, si poussée qu'elle soit, à une distance incommensurable de l'évidence absolue qu'exige une certitude critique.

L'examen phénoménologique de la « chose » ne se borne pas à la considérer dans son rapport à un seul sujet connaissant: elle semble, en effet, placée au confluent de plusieurs consciences. Trouverait-on vraiment, (comme l'insinuent les *Ideen*), dans l'« Einfühlung », le terme moyen qui permette de s'évader du solipsisme et de conclure à « l'identité intersubjective de la Chose » (*op. cit.* p. 317)? Cette perspective me paraît, je l'avoue, trop optimiste, — à moins que, dans l'intention de M. Husserl, elle ne doive se prolonger jusqu'à une métaphysique de la communauté matérielle.

Quoi qu'il en soit, dût même l'« Einfühlung » réussir à briser le cercle du Moi individuel, la tare de l'inachevé et du relatif, dénoncée plus haut, ne serait pas encore entièrement éliminée de notre affirmation des « choses ». La garantie phénoménologique s'attache à la seule « chose » qui soit intuitivement donnée: non la Chose-réalité, mais « le noème de la chose », la Chose-signification (Ding-Sinn). Celle-ci glisse, sous les données d'expérience, « une règle selon laquelle doit être conçue la possibilité de les compléter » (*op. cit.* p. 311). Elle est le fil conducteur d'une investigation empirique jamais achevée. C'est tout. Nous ne dépassons pas le Kant de la troisième Critique.

6. Simple question.

Pourquoi cet échec de toutes nos tentatives pour constituer une métaphysique sous l'égide de la phénoménologie pure? N'en faut-il point chercher la raison profonde dans l'étroitesse du principe de l'intuition formelle, proclamée *criterium* exclusif de vérité objective? N'y aurait-il réellement d'autre fondement critique possible de nos évidences, que cette intuition statique: lumière froide, que n'anime aucun dynamisme? Sans doute, le phénoménologue n'ignore pas les « positions » non-spéculatives (nicht-doxifche), créatrices de « valeurs » affectives ou pragmatiques; mais l'intuition sur laquelle il se replie, enregistre ces états de tension de la con-

science sans participer jamais au mouvement qu'ils dessinent; elle traduit leurs exigences objectives sans jamais les faire siennes; elle connaît l'idée de l'action, non l'action; aussi, le dynamisme, qui pose libéralement des objets dans l'être, n'assume, de droit, aucun rôle épistémologique.

Puisque l'intellectualisme sévère de M. Husserl — un cartésianisme purgé de tout reste d'ontologisme — ne nous conduit pas à notre but, la métaphysique, essayons d'un total renversement de méthode.

II. LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

La philosophie de M. Blondel¹³ est assez connue pour que j'ose y découper, sans autre précaution que le souci d'être exact, un aspect épistémologique qui vient à mon sujet.

La pensée humaine fait essentiellement partie d'un ensemble, dont on ne l'isolait qu'au risque de la fausser: elle s'intègre à l'activité totale de l'homme. Etudier les enchaînements de l'action, ce sera donc aussi étudier la pensée dans ses connexions naturelles. Cette étude prend-elle une valeur épistémologique? Sans doute; et voici comment.

L'action a sa logique interne¹⁴, et, nonobstant la variété contingente des actes particuliers, elle traverse des étapes nécessaires, qu'une « phénoménologie de l'action » détermine avec rigueur. Etapes indissolublement liées entre elles, comme les moments d'une dialectique ascendante, elles déroulent inexorablement les exigences implicites d'un principe dynamique initial, que nous appellerons la « volonté voulante ». Chaque fois que la volonté voulante, rencontrant un contenu, devient « volonté voulue », le vouloir actuel, qui s'affirme, est obscurément soutenu par le « déterminisme total » de la volonté voulante: franchir une étape quelconque de l'action, c'est vouloir implicitement la série entière des autres étapes nécessaires.

¹³ Voir surtout: *L'Action*, Paris 1893. — *L'illusion idéaliste*, dans: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898. — *L'anticartésianisme de Malebranche*, dans la même *Revue*, 1916. — *Le point de départ de la recherche philosophique*, dans: *Annales de Philosophie chrétienne*, 1906. — *Le procès de l'intelligence*, Paris 1920. Sur le développement plus récent de la pensée blondélienne, on consulterait avec profit: Paul Archambault. *L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris 1928. — Frédéric Lefèvre. *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris 1928. NB. La thèse sur « L'Action » n'était, dans l'intention de son auteur, que le premier panneau d'un triptyque, qui doit présenter aussi « La pensée » et « L'être ».

¹⁴ Voir M. Blondel. *Le principe élémentaire d'une Logique de la vie morale*. Congrès internat. de Philosophie, Paris 1900. Cf. Aug. Valensin; *D'une Logique de l'action*, dans: *Revue de Philosophie*, Paris 1913 et *Archives de Philosophie*, Paris, vol. IV, cahier 2.

Ces étapes, nous n'avons pas le loisir de les parcourir ici une à une, depuis l'assimilation primitive des phénomènes sensibles, jusqu'à l'action volontaire et à son expansion de plus en plus universelle. Relevons seulement les deux constatations suivantes: 1° L'action renferme toujours une exigence d'« existence objective ». 2° Les étapes nécessaires de l'action conduisent à une option finale, inévitable, d'où jaillit dans la conscience l'aveu inconditionnel d'un Etre transcendant. Ces deux points méritent un bref examen.

Soit un vouloir particulier. Le poser, c'est en supposer l'objet réel ou réalisable; c'est postuler une « valeur objective ». Et l'exigence d'une valeur objective — exigence précaire, sujette à démenti, lorsqu'elle s'attache aux particularités contingentes du vouloir — devient nécessaire lorsqu'elle découle du fond nécessaire de ce vouloir même. En échelonnant successivement, dans des vouloirs explicites, tout l'implicite de la volonté voulante, l'action construit donc graduellement, par postulat, une métaphysique de l'objet.

Que vaut cette métaphysique postulée? Elle présente une double insuffisance. D'abord, l'être n'y est posé qu'en dépendance logique de la nécessité initiale et obscure de la volonté voulante; la métaphysique reste « subjective » (le mot est de M. Blondel) quant au titre de sa nécessité. Secondement, cette métaphysique, considérée dans son contenu, reste inachevée: construite en porte-à-faux, avec des fragments de réalité objective, elle attend encore sa clef de voûte, l'Absolu en soi.

Au fond, ces deux insuffisances sont corrélatives, et, selon M. Blondel pourraient être levées à la fois par une option finale qu'impose au vouloir l'enchaînement nécessaire de l'action. Car, chose étrange, « le déterminisme de l'action aboutit à susciter dans la conscience humaine une *alternative*... Tout le mouvement de la vie y aboutit. Le phénomène le plus rudimentaire ne serait pas ce qu'il est pour nous, sans le lien qui l'y rattache. » (*L'action*, pp. 354—355). Cette alternative suprême, en dehors de laquelle la série entière des vouloirs et des objets postulés perd toute nécessité pratique et toute signification rationnelle, c'est l'acceptation ou le refus de l'Absolu transcendant, nécessairement conçu comme *s'offrant* à l'insatiable désir du sujet intellectif; c'est l'option pour ou contre le surnaturel. Option déconcertante: en analysant les termes dans lesquels elle se présente, il faut dire tout ensemble: « C'est nécessaire; et c'est impraticable » (*op. cit.* p. 319). C'est nécessaire; car, au point extrême où l'action nous a conduits,

l'abstention équivaldrait à refus. C'est impraticable; car comment saisir l'Absolu dans son inaccessible transcendance? A moins que, répondant au vœu implicite de l'action entière, l'Absolu lui-même ne vienne s'offrir, par un don extrinsèque et gratuit, et que, d'autre part, la raison ne consente à perdre en Lui son autonomie.

Du point de vue théologique, peut-être aboutirions-nous à une sorte d'expérience — positive ou privative — de Dieu, dans la communication anticipée qu'il fait de lui-même par la grâce. Au risque d'affaiblir la pensée de M. Blondel, restons délibérément sur le terrain de la philosophie, où nous apprendrons au moins ceci: pour la première fois, en posant l'alternative à laquelle il se voit acculé, le philosophe est mis en demeure de se prononcer sur un Être qu'il ne saurait concevoir plus longtemps comme une dépendance logique de la volonté finie, comme un postulat de l'action nécessaire. Cet Être en soi, source de tout être, il doit l'accueillir ou le repousser *librement*: or, dans cette attitude libre, accueil ou refus, est implicitement reconnue la transcendance de Celui qui s'offre. Ainsi serait donné, à nos certitudes objectives, le tour de clef final.

Abordé du côté du vouloir, l'être se livre donc à nous, pour ainsi dire, en deux actes: d'abord, il est indirectement posé (postulé) comme condition nécessaire de l'action; puis, en vertu du développement même des exigences de l'action, il est accueilli ou repoussé dans son « en soi », c'est-à-dire affirmé dans sa transcendance, par un acte suprême de liberté.

III. CONCLUSIONS

La différence d'inspiration entre l'épistémologie de M. Husserl et celle de « L'action » saute aux yeux. De part et d'autre, à vrai dire, on définit « phénoménologiquement » des structures nécessaires: ici structure inexorablement vécue de l'action; là, structure intuitivement donnée de la conscience. Seulement, M. Blondel, subordonnant en nous la pensée à l'action, fait participer la connaissance entière, sous menace d'incohérence pratique, à la transcendance obscure du vouloir. M. Husserl, au contraire, subordonnant l'action à la pensée, ne laisse à cette dernière que sa propre réalité formelle.

Nous, Scolastiques, aurions-nous à choisir entre deux épistémologies extrêmes: entre le primat dynamique du Bien et le primat formel du Vrai?

Interrogeons nos traditions d'Ecole. Dans le thomisme, elles sont particulièrement évidentes. Le vrai et le bien, nous disent-elles, ont même

extension, et désignent également la plénitude de l'être (*ens*). En Dieu, Acte pur, le vrai n'a aucune priorité sur le bien, ni le bien sur le vrai. Dans l'ordre créé, la priorité du bien et du vrai est réciproque et alternée: d'après les points de vue elle appartient à l'une ou à l'autre de ces propriétés transcendantales de l'être. Si nous considérons en particulier la relation d'une intelligence finie à son objet, l'être (*ens*), nous voyons cette relation entièrement dominée tant par l'être comme bien éveillant le désir, que par l'être comme vrai informant la conscience. L'être (*ens*) peut donc être abordé légitimement par les deux méthodes, pratique ou spéculative.

Toutefois, dans l'activité des intelligences finies, il est une zone profonde, où le bien prend décidément le pas sur le vrai. Ces intelligences, en effet, ne possédant pas le vrai par essence, n'y ont d'abord qu'une « inclination de nature »; elles y sont orientées par vouloir inconscient, par finalité innée: ce dynamisme primitif représente en elles l'attrait implicite de l'être (comme bien) préparant la rencontre et l'accueil de l'être (comme vrai)¹⁵.

Si nous voulions étendre le mot « action » au dynamisme implicite, à la finalité naturelle des facultés spéculatives elles-mêmes — et M. Blondel n'y contredirait point¹⁶ — il faudrait avouer qu'une « critique de l'action » doit intervenir pour quelque chose dans toute « critique de la connaissance ». Nous pourrions ainsi, sans infidélité à la tradition scolastique, compléter la méthode de M. Husserl par celle de M. Blondel, et espérer atteindre, par les voies étroites de la critique moderne, l'Absolu objectif qui échappe à la phénoménologie pure.

Je ne puis ici qu'indiquer en peu de mots le principe de cette conjonction possible du point de vue spéculatif et du point de vue pratique.

D'accord avec M. Husserl, mettons en quarantaine les « nicht-doxifche Sätze », les « positions affectives et volitives », qui présupposent un exercice spéculatif de la conscience et ne sont donc pas susceptibles de « déduction objective ».

Mais en va-t-il de même du « devoir être » (Sollen) que pose vitalement le dynamisme implicite et préconscient de la pensée? Pour que les exigences transcendantes de ce dynamisme, si profondément scrutées par M. Blon-

¹⁵ La philosophie thomiste est d'autant plus fondée à affirmer cette priorité, en nous, de la tendance radicale au bien, qu'elle voit dans la *vérité* possédée, donc au sommet de l'ordre *spéculatif*, le bien suprême, la fin dernière, où tendent nos vouloirs.

¹⁶ M. Blondel (qu'il me pardonne cet accaparement) était devenu virtuellement thomiste le jour où il reconnut dans l'intelligence (de préférence à la volonté) « une puissance possédante », la faculté de « l'être assimilé ».

del, fussent « objectivement déduites », elles devraient apparaître « conditions à priori » de possibilité de toute représentation d'objet, à tel point qu'écarter leurs prétentions revînt à nier la conscience elle-même¹⁷ : devant la suprême impossibilité de cette négation, la critique la plus intraitable capitule.

L'hypothèse est-elle chimérique? Nullement, s'il est possible :

1° d'établir que toute donnée immédiate, intentionnellement présente à la conscience, soit, de nécessité absolue, un moment d'un devenir actif tendant à la possession intuitive de l'être : d'où suivrait qu'un « appétit naturel », une tension dynamique chargée d'exigences spéculatives transcendantes¹⁸, s'exerce au cœur même de la pensée.

2° de montrer la nécessité logique d'accueillir ces exigences, c'est-à-dire d'en affirmer l'objet. Et cette preuve ne semble pas impossible. En effet, un même sujet conscient ne pourrait, sans se contredire, accepter une donnée immédiate de conscience (et comment la refuserait-il?), en contestant la portée des exigences vitales qui constituent intrinsèquement cette donnée dans la conscience. Ceci du reste doit être bien compris. Le conflit entraînant contradiction surgirait d'abord, exactement, entre la position transcendante, implicite dans la donnée consciente, et l'abandon de cette position, explicitement formulé par doute ou par négation : la contradiction serait premièrement *dynamique* (ponere-tollere). Pour qu'ensuite elle apparût *formelle* (affirmatio-negatio), il suffirait d'amener les deux attitudes en conflit à se refléter dans le plan de la réflexion, où leur incompatibilité logique éclaterait.

Ce n'est pas tout. Car nous ne pouvons oublier que la constatation désintéressée, par la conscience réfléchie, d'une incohérence de la conscience directe, ne livrerait point encore une décision critique entièrement indiscutable : la décision ne s'imposera que si la conscience réfléchie ne peut éviter de se mêler elle-même au conflit et de prendre parti. Notre preuve aboutira donc, s'il est démontré que le jugement de la conscience réfléchis-

¹⁷ Le dynamisme intentionnel revêtirait alors les attributs logiques de l'à priori transcendantal des philosophies critiques.

¹⁸ L'objet de ces exigences, en tant qu'absolues, n'est pas la possession intuitive de Dieu (qui ne pourrait être exigée par aucune créature), mais seulement la possibilité radicale de cette possession, et par conséquent aussi l'existence de Dieu comme condition de cette possibilité.

sante¹⁹ procède de la même racine dynamique, et obéit aux mêmes exigences transcendantes communes, que les appréhensions de la conscience directe²⁰. Dans ce cas, l'affirmation objective de toute la réalité implicitement posée par le dynamisme de notre pensée, se révélerait absolument nécessaire : la contradictoire de cette affirmation ne serait pas même concevable sans incohérence logique.

Si la démonstration que je viens d'esquisser est possible, il en résulterait que l'évidence objective, source dernière de nos certitudes critiques, est définie trop étroitement par M. Husserl. Deux sortes d'évidences objectives sont légitimes, car toutes deux excluent radicalement la contradiction : 1° L'évidence directe de l'intuition : on n'en saurait nier l'objet, sans étaler à fleur de conscience une contradiction explicite, une contradiction « dans les termes ». L'« intuition eidétique » se réclame de cette évidence directe de l'objet, — à juste titre quant à l'exploration formelle de la conscience elle-même, mais à tort, me semble-t-il, en ce qui concerne les propriétés universelles et nécessaires des essences. 2° L'évidence indirecte de l'affirmation nécessaire, évidence garantie par l'impossibilité logique d'une contradiction entre l'implicite et l'explicite d'un même acte de conscience. Cette évidence, fondée, en dernière analyse, sur les exigences dynamiques les plus profondes de la pensée (sur l'à priori transcendantal, si l'on veut), fournit la garantie critique, non seulement de l'universalité et de la nécessité des essences, mais aussi de leur objectivité transcendante (métaphysique).

Ainsi étendue, la notion critique d'évidence nous permettrait d'utiliser sans scrupule les rigoureuses analyses de M. Husserl (elles constituent assurément, pour les philosophes, une merveilleuse discipline de l'esprit, et, pour les philosophies, une salutaire épreuve éliminatoire), sans laisser d'emprunter à M. Blondel quelques vues pénétrantes du dynamisme sous-jacent à la pensée formelle. L'union de ces deux points de vue, sur la base éprouvée de la tradition scolastique, se montrerait probablement féconde²¹.

¹⁹ Il s'agit, non de la conscience psychologique, mais de la conscience critique, qui, non seulement reflète, mais juge.

²⁰ Je ferais donc quelque réserve sur l'extension donnée par M. Husserl au processus de la « Neutralisierung » : aussi longtemps que nous « jugeons », nous ne saurions « neutraliser » complètement la « position transcendante ».

²¹ C'est en corrigeant les dernières épreuves de cet article, rédigé depuis plusieurs mois, que j'ai pris connaissance du récent et lumineux mémoire de M. Husserl : „Formale und transzendente Logik“ (Jahrbuch, X. Bd. 1929). Pour autant que j'en puis juger

par une lecture trop rapide, les remarques présentées ci-dessus gardent toute leur portée essentielle: bien que, je l'avoue, éclairées par la nouvelle publication de l'éminent philosophe, elles eussent pu recevoir une formule plus nette et plus pénétrante. M. Husserl indique cette fois, avec une entière clarté, les conditions sous lesquelles la Logique formelle peut (ou doit) être « fondée » comme « Logique de vérité », et constituer par conséquent une « ontologie formelle ». En fondant, comme il le fait, la Logique formelle sur l'intuition phénoménologique, et en décrivant cette dernière comme une explicitation réfléchie de « l'apriori constitutif » des objets conscients (« réflexion transcendante » kantienne?), il ramène, en définitive, tout le problème de la connaissance dans le cadre des problèmes historiques de la philosophie transcendante. Dès lors, aux yeux du phénoménologue lui-même, pour savoir si une métaphysique est « critiquement » possible, et laquelle, la suprême question à débattre est bien, comme je le prévoyais, celle du « Moi absolu » (Subjectivité transcendante), considéré dans sa nature et dans son rapport à l'Etre (Sein).

Nonobstant cette marche décidée vers une ontologie, M. Husserl ne conclut pas encore, semble-t-il, à la nécessité « objective » de la métaphysique, c'est-à-dire à une nécessité liée à la possibilité même de la pensée comme telle. En effet, s'il estime que le jugement vécu, *in subjecto judicante*, élève toujours une « prétention à la vérité » (Anspruch auf Wahrheit), et entre ainsi dans l'engrenage transcendantal d'une « Wahrheitslogik », il ne croit pas que l'« Anspruch auf Wahrheit » tienne à l'essence du jugement comme tel.

Cette dernière réserve ne me paraît pas justifiée. J'ai d'ailleurs le plaisir de constater l'accord fréquent, sur des points importants d'histoire et de doctrine, entre les analyses très fouillées contenues dans le nouveau mémoire de M. Husserl, et les vues auxquelles m'avait conduit, par de tout autres chemins, l'examen comparé de la Scolastique et des philosophies critiques.

DIE ARISTOTELISCH-SCHOLASTISCHE DENKRICHTUNG IN JAPAN

Von Universitätsprofessor Dr. Francisco Xaverio Seitaro S a t o,
Mukden-Mandchurei, z. Z. Tokyo.