

La Dialectique du développement individuel et social

Comptes-rendus du deuxième colloque de la série "La grande transformation"

Remarque préliminaire

Les comptes rendus qui suivent se réfèrent à un colloque de l'Institut pour les questions sociales du présent qui eut lieu les 15 et 16 octobre 2021 à Stuttgart au siège de Forum 3. Les transcriptions des conférences ont été récapitulées par **Cornelia Ludwig-Fröschl** et **Stefan Padberg**.

Transition — Formes historiques de transformations du Je dans l'histoire de l'humanité

Conférence de **Harald Schwaetzer**

La conférence d'introduction du Dr. Harald Schwaetzer, dans la soirée du vendredi, a couvert un large spectre de la pensée, de l'Antiquité à l'époque moderne. Au centre s'y trouvait tout d'abord l'évolution de la conscience tout au long des diverses époques. Dans un deuxième pas, il aborda la question de savoir à quel stade du processus de l'évolution de conscience nous nous trouvons aujourd'hui et comment, à partir de celui-ci, nous pouvons penser ensemble les défis de la transformation sociale.

Transitions historiques de la conscience

La conception que nous puissions organiser histoire et société, n'est pas encore très ancienne. Elle se développe depuis la Renaissance et se révèle à l'époque des Lumières, par exemple avec *L'éducation du genre humain* de Lessing. À l'époque de Goethe, ce programme est poursuivi avec de grandes ébauches d'une philosophie de l'histoire. Et ce n'est qu'à partir de cette date qu'il y a eu, au sens propre, une histoire de la philosophie et que le concept d'évolution est discuté en elle. L'hypothèse fondamentale que Harald Schwaetzer met en discussion, a la teneur suivante:

(1) Il y a au cours de l'histoire un changement des formes de la conscience.

(2) La nécessité actuelle d'un changement de conscience ne peut être raisonnablement déterminée que si l'évolution des formes de conscience dans l'histoire est dominée du regard de sorte que celle dans laquelle nous nous trouvons soit comprise à partir de ce mouvement. Cela veut dire que l'on doit s'orienter en regardant en arrière. La division classique des époques dans l'histoire de la philosophie ressemble à quelque chose comme cela :

800 — 0	Antiquité
0 — 800	Antiquité tardive
800 — 1600	Moyen-Âge à partir de 1400 : Renaissance
1600 — aujourd'hui	Temps modernes et modernité

Lorsqu'on examine cela avec plus de précision, on découvre la phase la plus intéressante au milieu de ces périodes, vers 400 av. J.-

C. où un espace classique de la philosophie s'épanouit en Grèce avec Socrate et Platon. Vers 400 ap. J.-C. Augustin signe un puissant bouleversement historique et culturel avant tout avec la description de l'être humain individuel dans sa biographie. Et autour de 1200 ap. J.-C. le monde de la scolastique prend naissance avec Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Bonaventure et la fondation de l'université de Paris. En conséquence Harald Schwaetzer exposa la succession des formes et changements de conscience à l'exemple d'une comparaison entre Platon, Augustin et Thomas d'Aquin, avant de prendre en considération, en conclusion sur la quatrième position centrale, qui se trouve être pour préciser autour de l'an 2000.

Antiquité, Platon et la question de ce qu'est l'être humain

En se référant à ce qui nous est parvenu sous une forme écrite, dans le dialogue du *Phédon*, la question de ce qu'est l'être humain est posée pour la première fois : "Qu'est-ce que l'être humain ?" Il y eut auparavant quelque tentative prudente en ce sens, autour de 500 av. J.-C., dans la poésie de Pindar, mais ce n'est manifestement que vers 400 av. J.-C. que cette question devint précisément formulable et discutable.

Chez Platon, la question est posée : "Le corps vivant (*Leib*) de l'être humain est-il l'être humain ?" Au cours du dialogue, il devient clair que l'être humain n'est pas son corps vivant. La question s'ensuit : "Est-ce que l'être humain est son âme ?" Socrate fait signe que non dans l'entretien : Non, l'être humain n'est pas non plus son âme. À la question de savoir ce que peut bien être l'être humain, la réponse a pour teneur, brièvement récapitulée : l'être humain est ce qui est divin dans son âme.

Il y a donc [ici selon Socrate et Platon, style indirect, *Ndt*] une transition de l'âme au divin sur la voie de la sagesse et de la raison. "Connais-toi toi-même", signifie : Connaît Dieu dans ta raison. Ici, il n'y a encore guère de "Je" avec une conscience du je correspondante. Nous rencontrons donc, selon Harald Schwaetzer, en 400 av. J.-C., une culture qui, dans la perfection de son épanouissement, entreprit à peine de conceptualiser le concept d'un sujet ou d'un individu. L'alignement sur le divin et sur l'âme conditionnés par le destin ne valut pas seulement pour Platon, mais encore pour tout le reste de l'époque antique jusqu'au sein du néo-platonisme. Se présente ici une réalité d'expérience qui n'a aucun concept du Je pour l'être dans une acception moderne, et qui s'adonne directement à une dimension déterminée, celle de l'esprit. Un concept de liberté au sens d'une liberté individuelle, avec lequel nous pouvons structurer le destin voire justement entamer un processus de transformation, cela n'existait pas dans l'Antiquité, selon Schwaetzer.

Antiquité tardive, Augustin : une conscience réflexive du je.

Autre est la situation 800 ans plus tard, avec Augustin. Dans son oeuvre *De trinitate*, il tente aussi de déterminer plus précisément l'être humain. À la question de savoir ce que sont les structures qui fondent la conscience humaine, il trouve la mémoire (*memorial*), le discernement (*intellectus*) et la volonté (*voluntas*). Et il les découvre tous les trois au moyen d'une observation intérieure.

Ici, il y a des grandeurs constitutives pour une forme de conscience réflexive se connaissant elle-même. Un être humain dont le souvenir fait défaut n'a pas cette conscience. Le concept de souvenir chez Augustin, selon Harald Schwaetzer, est totalement différent qu'auparavant dans l'ensemble de l'Occident. Un concept de souvenir remontant le temps qui correspond au nôtre tel que : "Je me souviens d'hier". Par contre le concept de souvenir chez Platon représente un souvenir puisé du terrestre vers le haut, à savoir dans le spirituel. De cette manière l'âme, selon lui est référée à l'esprit et déterminée par le destin.

La conscience réflexive chez Augustin est, selon Schwaetzer, liée à un mouvement de décantation. Car le point de départ d'Augustin

forme la détermination de l'être humain comme une image de Dieu. L'image (être humain) et ce dont il est l'image (Dieu), sont cependant nécessairement séparés.

À cet alignement du "souvenir" une rupture radicale est visible entre l'antiquité et l'antiquité tardive. Le fait de poser un concept de mémoire temporelle pour un je rend la biographie ordinaire immédiatement significative. Car la biographie personnelle, dont le je peut se souvenir, est constitutive de la forme propre de conscience. Un historicité devient donc importante pour l'individu — ce qui n'inclut pas qu'elle puisse la façonner. Augustin passe pour le premier en Occident qui a rédigé une biographie, ses *Confessions*. Dorénavant, on peut commencer à penser le cours d'une vie.

Scolastique, Thomas d'Aquin : la question de l'individualité dans l'espace de l'esprit

De nouveau 800 ans plus tard, nous trouvons Thomas d'Aquin pour qui il s'agit de connaître spirituellement, à savoir qu'il s'agit de l'immuable dans le penser. Vis-à-vis de l'orientation sur le spirituel et l'éternel, l'âme se retire dans sa biographie à reculons. Avec Platon, Thomas relie l'orientation vers le haut, dans l'esprit. Son "haut" est pour lui avant tout l'espace pur du penser actif, derrière lequel les idées se retirent en tant que des entités spirituelles. Si l'on peut penser dans la sphère des idées éternelles, alors l'âme humaine est éternelle. Le connaître répond d'un accomplissement intérieur qui donne au je la certitude de sa propre spiritualité éternelle. C'est avec cette figure du penser qu'une individualité spirituelle devient pensable pour Thomas d'Aquin.

En comparaison à Augustin, la vie de l'âme passe à l'arrière-plan avec Thomas. La question de l'individualité, chez lui, est éclairée dans l'espace de l'esprit.¹ Une connaissance active de soi — pour Thomas — c'est connaître et appréhender consciemment son individualité spirituelle à ce niveau pur de la sphère spirituelle.

Premier résumé

Harald Schwaetzer récapitula alors les conditions préalables en mettant en exergue la relation des trois penseurs à l'esprit, pour ce qui est du je (*Ich*) au cours de l'histoire (voir le tableau ci-dessous) :

	Platon	Augustin	Thomas d'Aquin
Esprit	Le divin-spirituel est perceptible par l'âme	Le divin-spirituel devient un élément inobservé	Le divin-spirituel apparaît dans l'âme humaine
Je	Le je est un élément inobservé	Le je apparaît comme une auto-conscience de l'âme	Le je devient une perspective d'accomplissement de l'âme
Histoire	La relation esprit-âme est a-historique	Souvenir et biographie deviennent constitutifs	L'historicité est un élément inobservé

Importance de l'instrumentaire historique pour le présent

Harald Schwaetzer aborda alors les conditions préalables en vue d'un processus de transformation structuré de manière adéquate à notre époque. Il faut pour cela un Je qui ait une relation avec l'esprit et se situe dans l'historicité et ceci non pas à l'instar de Platon

1 Ce point n'a "l'air de rien", mais il est fondamentalement important à comprendre surtout pour les natures "religieuses" en particulier dans l'Église catholique ou orthodoxe, moins chez les protestants — grâce à une indéniabilité libérée du penser que leur a apportée Luther : c'est dans cet espace spirituel que peut se retrouver l'étincelle divine en nous qui réalise le connaître dans cette individualité spirituelle. Or pour les natures religieuses, il n'est pas question de renoncer à la vie de l'âme, ici-bas, pour aller vers l'esprit, c'est même une "folie", par exemple, celle que me fut promise par un brave curé à qui j'avais tracé (à 25 ans!) les grandes lignes de l'anthroposophie : "*Mon pauvre ami, vous finirez fou!*" — Voir, Ernst Boldt: *De Luther à Steiner: Un problème culturel allemand* — Philosophische Reihe – Édité par le Docteur Alfred Werner N°32 (Rös & Cie/Munich) 1921 [Traduit en français et disponible sans plus auprès du traducteur.] D.K.

dans l'espace ou dans l'éternité. Mais plutôt à l'instar de Thomas d'Aquin, qui est en situation, en se pensant lui-même, comme un être spirituel, mais aussi au-delà de cela (comme indiqué au début chez Lessing) en se situant dans l'histoire.

Vérité et moralité ne se laissent plus prescrire de l'extérieur aujourd'hui. La seule et unique possibilité d'une action éthique consisterait en ce que le Je devînt lui-même moral. Mais pour cela il dût instaurer une relation personnelle avec l'esprit et certes à l'instar d'un engagement de Thomas qui oblige vis-à-vis d'une quête de la vérité².

Pour ce faire, il pourrait se manifester comme un être qui veut changer et comme un être qui se change, et qui se connaît ainsi lui-même en le réalisant.

Transformation dans le social

L'aspect social de la transformation est plus complexe. Ici des actes individuels ne suffisent pas. Mais sans actes individuels, il n'y aurait pas de transformation sociale.

Harald Schwaetzer a présenté une considération qui pourrait sembler quelque peu abstraite. Quand ce qui apparaît se développe, alors philosophiquement celz apparaît dans le temps et non dans l'espace. Jusqu'à présent, nous aurions pensé les processus sociaux principalement en termes spatiaux : lorsqu'on pense à l'organisme d'une entreprise, on pense d'abord à une structure spatiale. Un outil de processus sur le déroulement d'un processus est souvent considéré comme une séquence d'étapes, ce qui revient à passer par une structure approfondie. Cela non plus n'est pas un processus temporel, mais une série spatiale qui structure le temps. Comme une sorte de film : des images qui bougent dans l'espace. Un autre exemple :

À l'école nous identifions les classes selon un modèle spatial de niveaux de classes. Si nous pensions temporellement nous identifierions au lieu de cela des communautés de classes et nous les appellerions par un nom, par exemple "bleu-clair". Le système d'ordre primaire serait alors le nom "bleu-clair", lequel, au travers de la scolarité resterait identique à cette association de classe. D'où il résulte deux questions :

(1) Comment le concept d'institution sociale se laisse-t-il penser dans le temps?

(2) Peut-on déterminer une institution sociale comme une forme et une structure d'êtres humains vivant les uns avec les autres en étant liés par le destin, le cas échéant leur accomplissement biographique ensemble?

C'est à partir de ces deux questions que l'on peut aborder la notion de transformation au-delà de l'individu.

Référent

Prof. Dr. Harald Schwaetzer,
Kueser Akademie für europäische
Geistesgeschichte e.V. Bernkastel-Kues.



2 Le danger actuel, par rapport à l'époque de Thomas, c'est le relativisme moderne amené et attisé par le matérialisme, car ce dernier prétend que la vérité n'existe pas parce qu'elle est diverse : relative. Non! la vérité existe et fait partie de l'idéal des trois vertus du Christ : "*Je suis le chemin, la vérité et la vie*". ndt

Écologie de la conscience.

Formation du Je, en tant que chas d'aiguille pour une transformation écologique

Conférence de *Johanna Hueck*

La conférence de Johanna Huecks traite la question de la formation du Je en tant que question de transformation à l'appui des écrits du philosophe de l'existence Heinrich Barth. Elle reprit au début de sa conférence le positionnement interrogatif de notre série de colloques, en se rattachant à l'ouvrage : *La grande transformation. Introduction à l'art du changement sociétal* du chercheur en science économique et homme politique, Uwe Schneidewind et à son concept de transformation. Originellement, ce concept provient de Karl Polanyi, mais à la différence de l'investigation descriptive des bouleversements sociétaux de celui-ci, l'actuelle grande transformation est censée se voir scientifiquement fondée tout en étant pilotée par un état lui donnant forme. Chez Uwe Schneidewind, on distingue trois approches ou écoles de transformation :

— Les *idéalistes* partent du fait qu'une réalisation est inspirée par des idées. Le mouvement écologique de ces dernières décennies, selon Schneidewind, a été accéléré par l'école des idéalistes. Néanmoins son développement a stagné à partir d'un certain moment parce que certaines circonstances de la *Realpolitik* ne lui furent guère intégrées en suffisance.

— Les *institutionnalistes* pensent qu'un développement durable peut être poussé par des règlements institutionnalisés obligeants. Selon eux le système des institutions serait le garant le plus puissant de nos sociétés modernes.

— Les *inventionnalistes* verraient l'échec de la transformation allégué d'avance, parce qu'une ultime obligation pour des termes problématiques globaux, selon eux, ne peut plus être prescrite. Ils partent du fait qu'une innovation technique peut être le moteur d'une transformation. Si de bons produits écologiquement compatibles étaient développés, cela créeraient des incitations à les employer. Ainsi donc pour eux, au moyen d'un développement économique adéquat des objectifs écologiques peuvent être réalisés.

Or, dans toutes ces trois écoles de transformation, on ne décrit pas les êtres humains impliqués, tel est l'avis de Johanna Hueck. Il s'agit d'aspects, d'idées, d'institutions ou d'innovations déterminés. La question demeure donc posée de savoir comment l'être humain, se situe dans ces diverses approches. **Or**, sans un Je connaissant, qui pense une idée et se l'approprie, l'école des idéalistes ne peut guère se penser. Sans les individus qui organisent les institutions, aucune institution ne peut être garante d'un quelconque changement sociétal. Sans un **sujet** qui, non seulement découvre des innovations techniques, mais est responsable de sa mise en oeuvre, une innovation, seule, ne peut être garante d'une transformation écologique.

Percevoir, penser et connaître sont des dynamiques qui se produisent et ont lieu chez des individus humains. La thèse, c'est donc qu'un changement de conscience, consciemment façonné et méthodiquement fondé, qui s'implante dans le Je humain, constitue une sorte de "chas d'aiguille" par lequel passer en vue d'une véritable transformation écologique.³

3 Et pas seulement une "transition" écologique avec laquelle les journalistes se gargarisent en France actuellement, *ndt*].

L'importance d'une formation du Je pour la science

À quoi peut ressembler une science qui prenne en compte ce qui se pense par un Je-humain, ce qui s'éprouve spirituellement et se localise dans la biographie d'un sujet humain, c'est ce qui va être présenté dans ce qui suit à l'appui de la philosophie de l'existence de Heinrich Barth.

La compréhension de l'existence humaine, de la science et de la sociabilité chez Heinrich Barth

Heinrich Barth naquit le 3 février 1890 à Bern, comme fils d'un professeur de théologie, Fritz Barth, et il mourut le 22 mai 1965 à Bâle. Il eut quatre frères et sœurs, l'aîné de la fratrie Barth, Karl, fut un théologien protestant important.

Enfant, déjà, Heinrich Barth se résolut à étudier, non pas la théologie, mais la philosophie. À l'issue de sa scolarité, à Bern, il étudia à Marbourg, auprès des néo-kantiens Hermann Cohen et Paul Natorp, dont les enseignements le marquèrent. Il acquit sa thèse à Bern. Après une brève période, comme enseignant, il reçut son habilitation à diriger la recherche à Bâle. Il y œuvra tout d'abord comme professeur associé et plus tard comme professeur titulaire de la chaire de philosophie.

Il s'occupa intensément de l'histoire de la philosophie en tant que base de son propre penser sur l'évolution de la conscience. Barth habilita au sujet du concept d'âme chez Platon et il développa, à l'appui d'Augustin son amorce spécifique au sein de la philosophie de l'existence. Il s'occupa de Thomas d'Aquin et d'Immanuel Kant, en tant que base de sa compréhension systématique.

Dans la confrontation avec ces penseurs, il développa une philosophie qui regarde l'être humain comme une entité biographique concrète, aussi bien en relation aux êtres humains individuels, sur leur développement et formation qu'aussi en relation à la science ou à la communauté/collectivité et l'état. Partout il s'est agi pour Barth du quotidien concret, non pas d'une abstraction théorique de l'être humain.

En même temps l'existence humaine demeure reliée à une contexte de sens qui la saisit en la dépassant dans son entièreté. Pour l'existence moderne de l'être humain, une individualité concrète qui s'éprouve comme telle dans son penser est essentielle, laquelle se manifeste fortement dans la vérité et la bonté.

Compréhension de l'être humain

Comme tous les philosophes de l'existence du 20^{ème} siècle, Barth ne procède plus à partir du concept traditionnel d'existence d'une ontologie helléniste ou médiévale. Une philosophie de l'existence de l'être humain compose avec le fait qu'elle ne se place plus en face de l'être humain en tant qu'objet, mais parle plutôt de lui en philosophant à partir d'une perspective intérieure. Une philosophie de l'existence, une philosophie existentielle, pense la philosophie à partir de l'accomplissement de soi de l'être humain. Tout ce que le Je éprouve et pense devient pour cette philosophie, interrogeable, digne d'être questionné. En opposition aux phénomènes de la nature l'être humain existe dans le se-mettre-en-mouvement du se-mettre-en-scène. À la différence des phénomènes naturels le se-mettre-en-scène de l'être humain est orienté sur un *Telos*⁴, un objectif/dessein.

"*Celle-ci* (la différence entre l'événement naturel et l'événement d'existence J.H.) s'exprime un peu dans le fait que "l'acte" est distingué d'un simple "processus", "l'événement" d'un simple "déroulement". (Barth, *Erkenntnis der Existenz, Grundlinien einer philosophischen Systematik*, Bâle 1965, p.118)

4 *Τέλος* = cause finale selon Aristote, ce qui équivaut, vu de l'humain "intérior" à un but arrivant du futur... *ndt*.

L'événement d'existence

L'existence de l'être humain a lieu comme un "acte" et un "événement (*occasion, ndt*)" à la différence d'un "événement [*processus, ndt*] et un cours [*évolutif, ndt*]" dans les phénomènes de la nature. Le cours signifie un changement de quelque chose dans sa détermination spatiale et temporelle. Sous l'événementiel par contre, on comprend un événement d'une signification existentielle. Car il naît du fait que l'action humaine est orientée sur le *telos*. Toutes nos existences, tout ce que nous pensons et faisons, projettent un "devant-être" (*Sein-sollendes*). C'est pour cela que processus de nature et événement d'existence se distingueraient. Le Je ébauche dans son acte d'existence un résultat de ce qui "doit-être" (un *Sein-sollendes*) comme un "ce qu'il y a de mieux"⁵ et donc ce qui lui apparaît comme ce qu'il y a de mieux. La réalité n'est donc pas ainsi posée de l'extérieur, pour l'être humain, mais quelque chose d'ébauché.

Si une existence humaine est pensée de cette manière, elle dépend alors nécessairement d'un processus de connaissance. La question d'un ce-qui-doit-être (*Sein-Sollendes*) est donc une question cognitive, quand bien même le Je ne la perçoit pas consciemment comme un connaître théorique. Selon Johanna Hueck, Barth voit un existence comme une connaissance.

Compréhension de l'existence de l'être humain

Considérant ce qui est reconnu et conçu comme excellent, l'homme se situe dans la question de l'existence et donc dans un processus de connaissance. Barth a illustré cela avec l'exemple d'un buveur : un buveur est théoriquement au clair sur le fait qu'il doit s'arrêter de boire. Mais au moment où il remplit le verre de vin, le connaître existentiel est différent du connaître théorique. L'existence du connaître s'est manifestée dans l'exécution concrète de la vie et apparaît de ce fait :

"La "question de l'existence" n'est pas une question qui se tourne vers l'existence en tant qu'un objet lui faisant face et à laquelle on peut ensuite répondre par un jugement sur l'existence. (...) Ce n'est que dans l'existence elle-même qu'une réponse peut être donnée à la question de l'existence, ce n'est que dans une "élucidation" dans laquelle l'existence elle-même devient claire. (Barth, Erkenntnis der Existenz, pp.135 et suiv.)

C'est seulement dans l'accomplissement existentiel que la connaissance entre en apparition comme telle. La connaissance s'exprimant dans l'existence ne se laisse pas dériver, pour Barth, des déterminations biologiques, psychologiques ou anthropologiques. Le sens n'émerge que là où la question de la connaissance se rapporte à un contexte de sens qui la dépasse. Dans le cas contraire, le moi resterait dans un déroulement d'actes de connaissance sans lien.

Johanna Hueck met en exergue le fait que Barth ébauche une compréhension de l'être humain qui dispose d'un Je et d'un concept d'existence puissants, mais qui ne conduit nonobstant pas dans la sphère des idées ou bien au divin. Barth réunit Augustin et Thomas d'Aquin, renforcés par une raison résolument pratique, selon Kant, qui se manifeste dans le l'agir concret. Il remplit la tâche de penser l'homme de la manière qui conviendrait à notre époque, si l'on se basait sur les critères exposés par Harald Schwaezter dans son exposé.

La compréhension de la science chez Heinrich Barth

Johanna Hueck introduit ensuite la compréhension de la science chez Heinrich Barth. Dans la science, nous n'aurions pas tout d'abord à faire aux "accomplissements existentiels", mais plutôt à la connaissance des "choses en dehors de nous". La science évolue sur

le terrain de la connaissance théorique. Barth définissait la connaissance théorique comme la connaissance de ce qui est.

Les choses, tout comme l'existence, se manifestent et, dans cette manifestation, deviennent également dignes-de-questionnement-pour-le-je, a expliqué Johanna Hueck. Les apparitions sont une incitation à la question, par exemple lorsqu'elles se contredisent ou se modifient. Les apparitions portent en elles une détermination eidétique, un caractère d'idée, un concept. Il s'agit d'examiner les apparitions à la lumière de ces idées :

"Nous comprenons ici par le percement à jour de cette contemplation-là, si essentielle à la science comme au quotidien, par laquelle quelque chose est vu comme quelque chose [...] Ce percement à jour d'un élément de forme (eines unbestimmten Gestalthaften) encore relativement indéterminé sur un être humain, par exemple, au sujet duquel repose le prédicat : ceci est un être humain [...] L'apparition actuelle à laquelle nous renvoyons dans le "ceci" devient dans le prédicat jugeant, lequel déclare "ce qui est", or cela n'apparaît pas comme un concept, mais c'est plutôt déclaré comme un quelque chose d'évident, eidétiquement déterminé comme "un être humain"." (Barth, Connaissance de l'existence, p.99)

La connaissance scientifique ou théorique, qui s'interroge sur ce qui est, va de pair avec la connaissance existentielle, la réalisation de l'existence du scientifique. La connaissance théorique ne peut donc pas être séparée de la réalisation existentielle de la personne qui connaît. Selon le domaine ou l'objet de la connaissance, le rapport entre la connaissance théorique et la connaissance existentielle est différent, a souligné Johanna Hueck.

Science exacte

Elle a exploré ensuite, en suivant en cela Barth, différents domaines cognitifs, "diverses dimensions de connaissance". Dans la première dimension, dans le domaine de la science exacte on appréhende ce qui est. Elle est tout d'abord localisée dans la logique pure, la mathématique et la physique, qui agit sur la technique jusque dans la vie pratique.

"Ainsi, l'homme moderne vit-il dans une conscience du monde qui se construit en réalités théoriques et pratiques tout à fait disponibles. [...] Ces faits de la réalité naturelle mathématiquement saisie ont un être apparemment très simple et univoque ; ils "sont", au sens de la connaissance théorique, qui se rapporte à ce qui "est" du jugement." (Barth, Philosophie der Theoretischen Erkenntnis, Reagensburg 2005, pp.33 et suiv.)

Barth voit néanmoins déjà des problèmes à ce degré. Sitôt le montage expérimental qui porte préjudice à une connaissance. Dans le cadre d'une question bien réfléchie, on obtient ce qui correspond au schéma de la question, c'est-à-dire à ce qui est déjà connu.

Le deuxième problème, Barth le voit dans le fait de ne pas tenir compte de la temporalité des phénomènes. Car ceux-ci sont restreints à leur dimension mathématique et ainsi donc "comme arrachés au temps". Le temps y est pensé, dans le meilleur des cas, comme une abstraction, à l'instar des formules de physique.

Mais le temps selon Barth devrait être pensé comme une tendance qui se construit selon une double relation au passé et à l'avenir pour un champ de tension intérieure. Le temps comme événementiel concret n'est pas intégrable à une formule mathématique. Si des phénomènes temporels se voyaient donc explorés par le temps, ils se trouveraient donc réduits par conséquent en quelque chose qu'ils ne sont pas.

Selon Johanna Hueck, Barth montre qu'à la base d'une connaissance encore objective repose toujours une attitude cognitive qui devrait être responsable et justifiée. Il voit en cela, selon Hueck, un point commun entre connaissance théorique et connaissance existentielle. Or une connaissance théorique ne pourrait finalement pas

5 **Vorzüglich**, [ici plutôt au sens de Goethe : " *Vorzüglich weil ich muß : En premier lieu parce que j'y suis [quelque part, ndt] forcé*". *Ndt*

être séparée d'une connaissance existentielle, quand bien même le Je n'en soit pas toujours conscient.

Connaissance de l'organique

Dans la dimension suivante, lorsqu'il s'agit de la connaissance du vivant, Barth voit l'existence de l'être humain encore plus fortement impliquée. En biologie les formations vivantes-organiques deviennent des objets d'exploration. Ici c'est une autre attitude cognitive qui est requise:

"Ce n'est pas par simple observation, mais par contemplation accomplie [qu'il faut procéder, ndt]; de même qu'on doit saisir tout ce qui relève qualitativement de la forme : non pas sans une certaine congénialité esthétique et un abandon de soi rempli d'amour dans l'acte de contemplation ; non pas sans entrer dans la particularité infinie de la forme de vie. À l'occasion de quoi une étincelle de l'esprit de Goethe ne dût pas faire défaut ! [...] Ce qui relève de la forme n'est pas en soi à saisir comme quelque chose de mécanique-constructif ou d'empirique-descriptif ; c'est esthétiquement que cela doit être compris de manière adéquate. Le meilleur interprète de l'organique, c'est donc l'observateur artistique ; celui-ci voit alors ce qu'aisément le chercheur ne voit pas." (Barth, Philosophie de la connaissance théorique, p.43.)

Le domaine de l'esthétique devrait s'adjoindre au niveau de l'organique. Il faut une appréhension esthétique de la totalité des formes, des formes dans leur situation de changements, qui devrait s'accomplir en contemplant et en prenant connaissance en même temps. L'organique, et la qualité processuelle qui opère en lui, ne semblent saisissables que si le chercheur scientifique réalisait en lui la faculté d'un accomplissement cognitif actif. Johanna Hueck fit ressortir ici précisément que le phénomène du vivant avec lequel tout écologue a à faire, eût besoin d'une capacité de contemplation incomparablement plus forte de la part du Je.

Barth défend la thèse que sur l'ensemble du domaine relevant des phénomènes écologiques qu'une forme cognitive sans le Je n'est guère possible⁶. Sans un Je qui appréhende les phénomènes dans leur forme et leur art cela n'est même pas pensable dans cette dimension. Un pilotage [scientifique, s'entend ici! ndt] se fondant simplement sur la mathématique-technique des questions écologiques, non seulement passe à côté des phénomènes, mais en plus, comme l'a formulé Georg Picht, un philosophe du 20^{ème} siècle, il détruit en définitive encore plus la nature.

Psychologie comme physiognomie⁷

Johanna Hueck poursuit sa conférence : après l'appréhension de l'organique esthétique, de ce qui est de nature processuelle, Barth se tourne vers la psychologie, vers le domaine de la vie de l'âme. Pour autant qu'il s'agisse de l'être humain, elle est une connaissance d'ordre théorique. En vérité elle fait saillie sur celle-ci pour autant que l'être humain saisisse son existence au plan de l'âme et de l'esprit et telle que celle-ci apparaît, il s'en saisisse. Une observation conçue de manière perceptive-réceptive, quand bien même déjà artistique, n'est plus possible, selon lui, ici.

C'est pourquoi Barth décrit le domaine de la psychologie comme une "physiognomie". Avec ce concept il se réfère à "ce qui tient à l'apparence" de l'être humain. Comment quelqu'un se montre-t-il? comment quelqu'un entre-t-il en apparition? Il ne s'agit pas seulement des traits du visage, mais encore d'une nature/manière d'apparaître dans l'espace qui entoure l'être humain entier. À savoir des aspects biographiques, en font partie des choses, qui concernent

cet être humain et sa vie — et aussi les êtres humains dans leur milieu.

L'expression d'autrui, se réalisant dans cette physiognomie, ne peut être saisie que dans une participation personnelle, seulement dans une confrontation — qui a la nature de l'éclair — de l'humanité propre avec celle des autres. Ce que nous désignons comme un "réagir", est en vérité à considérer, selon Barth, comme une forme de compréhension d'autrui. Il ne s'agirait plus d'une re-création esthétique, mais d'une co-expérience compréhensive du scientifique avec la vie de l'âme de l'autre. Il n'est pas possible de saisir ceci à partir d'un enregistrement distant et non impliqué. La physiognomie est caractérisée par Barth comme "l'art de comprendre ce qui tient à l'apparition de l'existence humaine".

Dans la mesure où une transformation écologique est comprise en tant que transformation existentielle, dans laquelle les personnes ne sont pas impliquées en tant que masse, mais au contraire aussi en tant qu'individus avec leur propre biographie, une science d'accompagnement ne doit pas négliger la dimension représentée ici, a souligné Johanna Hueck, en se référant à la problématique du colloque.

Science historique comme accomplissement de formations

Johanna Hueck poursuit sa conférence en rappelant que dans la science historique, l'être humain est pensé et exploré comme existant dans le temps. Il ne suffit plus de percevoir ce qui vient à notre rencontre et de le comprendre dans une confrontation — qui a la nature de l'éclair — avec l'être humain en propre. Nous devons bien plutôt éprouver les accomplissements historiques dans le temps. Une science historique peut être pensée dans le sens d'un "accomplissement de formation". En se référant à l'évolution de l'histoire de la conscience, une compréhension de l'histoire ne serait possible que si le Je accomplit lui-même la forme de conscience. Ceci serait permettre de retracer spirituellement la démarche et l'actualisation des décisions historiques passées.

Ici l'existence humaine serait une fois encore plus fortement impliquée, car elle eût à se construire elle-même, pour comprendre surtout des accomplissements historiques et dût donc pénétrer dans une certaine historicité intérieure.

La conférencière récapitula dès lors : Si, dans les sciences exactes de la nature, la décision assumée est importante de savoir comment je fais entrer quelque chose en apparition, dans l'organique c'est une re-création d'un accomplissement cognitif qui est requise, dans la physiognomie et donc dans la connaissance de l'être humain, tel un art de l'entendement participatif, alors dans la science historique on eût besoin d'un accomplissement de formation.

Une transformation écologique fondée scientifiquement, qui doit nécessairement inclure des aspects aussi bien physiques, que biologiques, psychologiques et historiques, ne se laisse pas penser, avec Barth, sans un Je impliqué qui doit se savoir participant aux termes du questionnement sur le comment et le quoi de ce qu'il connaît, qui peut répondre de son attitude cognitive et édifier consciemment les facultés dont il a besoin à chaque fois selon l'objet de son investigation et agir d'une manière responsable.

Au sujet de la question de la sociabilité sur la base de la philosophie de Barth

Si nous comprenions la science comme une institution, la question se poserait de savoir dans quelle mesure celle-ci est si ouverte que nous puissions pratiquer intérieurement et apprendre les formes différentes de participation du Je dans l'exercice de la science. Johanna Hueck pose alors la question: "Comment créons-nous pour cela une conscience dans les universités et aussi des critères évi-

6 Attention ici à ne pas confondre ici le je avec l'ego (ou avec le "moi" p(h)arisien) : car la science ne manque guère d'égos.!, ndt]

7 Le *Littérature* (tome 5) définit la physiognomie comme un art de juger le caractère, les inclinations, par l'inspection des traits du visage. Ndt

dents quant savoir ce qui est adapté, comment et quand nous avons à y répondre ?"

Ici aussi la compréhension de l'existence de Barth serait porteuse. Barth pense une sociabilité comme des formes associatives diverses s'appuyant sur des aspects différents.

Intérêts

Le critère usuel pour des associations de nature sociale sont des intérêts collectifs. Ceux-ci sont certes intimement liés à l'existence des individus, mais vont aussi bien au-delà. Des êtres humains seraient, pour le dire ainsi, des centres d'intérêts avec chacun ayant des intérêts différents. Une société se construit à partir de l'imbrication de faisceaux d'intérêts différents. Les difficultés surviennent lorsque les intérêts sont contradictoires. Pour gérer les conflits d'intérêts, les différents intérêts sont organisés par des règles et des structures de coexistence sociale. Celles-ci peuvent être de nature démocratique ou hiérarchique, plus agiles ou plus rigides. Elles sont toujours une tentative d'organiser, de concilier et d'équilibrer des intérêts divergents.

Une possibilité spéciale dans la façon de s'y prendre avec des intérêts divergents c'est la **subordination des intérêts particuliers aux intérêts communs**. Un exemple est l'alignement de la société sur des valeurs telles que le "bien-être commun". L'intérêt particulier se voit alors subordonné aux objectifs supérieurs altruistes. Pour Barth, toute forme d'organisation qui se réfère uniquement à la transmission d'intérêts risque de négliger l'existence individuelle :

*"Il y a de grandes réserves à l'encontre de tout déplacement de la question du sens de l'individu vers des sens unilatéraux. L'individu devient alors un moyen de réaliser des objectifs sociaux unilatéraux. [...] Mais l'individu ne pourra jamais se résigner définitivement à ne gagner une existence significative, et donc son humanité pleine et entière, qu'en passant par un intérêt quelconque de la collectivité. Une telle manière d'être en relation avec ses semblables ne pourrait signifier que l'abandon de soi-même." (Barth, *Connaissance de l'existence*, p.504)*

On doit lire cela sur l'arrière-plan des événements du 20^{ème} siècle. C'est là une position forte pour que l'existence de l'individu ne doive pas tomber à la merci d'un intérêts communs ou d'unilatéralités supérieures de sens.

Préoccupation

Une autre forme de se réunir dans la sociabilité tient au concept de préoccupation/requête (*Anliegen*). Dans la requête c'est toujours à l'être humain dans son intégrité que l'on pense et non pas à une part déterminée de celui-ci.

Le requête est par ailleurs associée à la question du sens. Par la question du sens, l'être humain reçoit sa qualité existentielle. Selon Barth, la préoccupation serait quelque chose avec quoi l'existence se trouve en jeu.

Une autre forme de se-rassembler dans la sociabilité pourrait en résulter, pour préciser, la connaissance de la préoccupation (*Anliegen*) d'autrui. Autrui, dans son existence entière, avec tout le développement de sa biographie pourrait se révéler ensuite si le Je prenait sérieusement en compte la requête d'autrui.

Questions

Après un tel excursion captivante dans ce penser de Heinrich Barth qui fraye des voies, comme elle l'a ressentie, Johanna Hueck termine sa conférence en posant trois questions:

- Comment avoir une science [proprement "humaine", *ndt*] qui permette la prise en compte des dimensions diverses dans lesquelles l'être humain existe dans la science, soient prises au sérieux tout en restant mobiles, de sorte que celles-ci soient formatrices ?
- Comment formons-nous des institutions où, d'une part, un équilibre des intérêts ait lieu et dans le même temps, il y ait une ouverture, une mobilité et une facilitation de la perception de la requête/préoccupation d'autrui ?

Barth pose ici une demande qui est à prendre en compte en tant que condition de facilitation d'une science conforme à notre époque et des contextes sociaux, lorsque nous comprenons l'être humain sous les préalables exposés par Harald Schwaetzer dans sa conférence.

Conférencière

Johanna Hueck M.A., Kueser Akademie für europäische Geistesgeschichte e.V., Berndkastel-Kues.

Sozialimpulse 1/2022.

(Traduction Daniel Kmiecik)