

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut

Professeur au Collège de France

(1936)

# LE MOI ET SON DESTIN

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français  
qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de *Antisthène*  
Villeneuve sur Cher, France. [Page web.](#)

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par un bénévole, ingénieur français de Villeneuve sur Cher qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de *Antisthène*,

à partir du livre de :

Louis Lavelle

## **LE MOI ET SON DESTIN**

Paris : Aubier, Les Éditions Montaigne, 1936, 231 pp.

Police de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

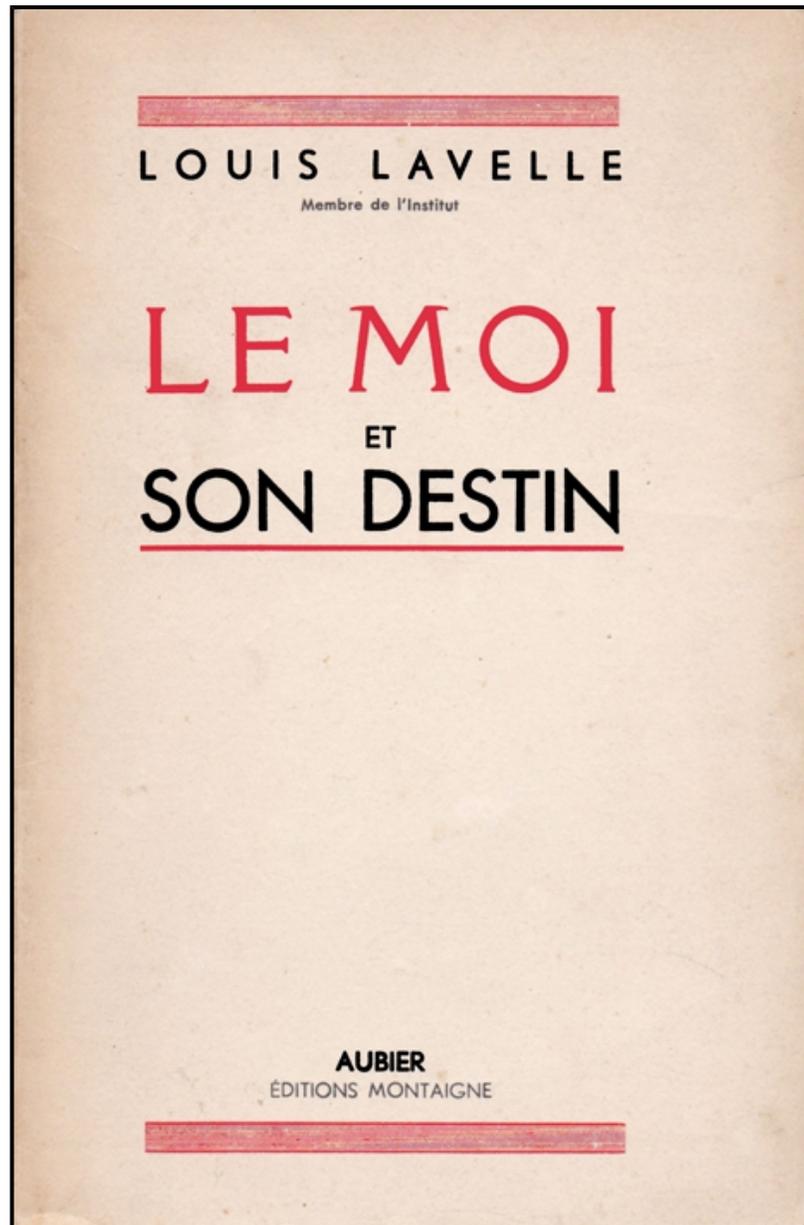
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 8 septembre 2016 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Louis Lavelle (1936)

LE MOI ET SON DESTIN



Paris : Aubier, Les Éditions Montaigne, 1936, 231 pp.

## REMARQUE



Ce livre est du domaine public au Canada parce qu'une œuvre passe au domaine public 50 ans après la mort de l'auteur(e).

Cette œuvre n'est pas dans le domaine public dans les pays où il faut attendre 70 ans après la mort de l'auteur(e).

Respectez la loi des droits d'auteur de votre pays.

**Note pour la version numérique** : la pagination correspondant à l'édition d'origine est indiquée entre crochets dans le texte.

[4]

## Du même auteur

*LA DIALECTIQUE DU MONDE SENSIBLE* (Belles-Lettres).

*LA PERCEPTION VISUELLE DE LA PROFONDEUR* (Belles-Lettres).

*La dialectique de l'Éternel Présent :*

\* *DE L'ÊTRE* (Alcan).

*LA CONSCIENCE DE SOI* (Grasset).

*LA PRÉSENCE TOTALE* (Collection « Philosophie de l'Esprit » : Éditions Montaigne).

---

[5]

LOUIS LAVELLE

**LE MOI  
ET  
SON DESTIN**

FERNAND AUBIER  
ÉDITIONS MONTAIGNE - PARIS

[6]

*Copyright 1936 by Editions Montaigne.*  
Droits de traduction et de reproduction réservés  
pour tous pays

[231]

## LE MOI ET SON DESTIN

# Table des matières

[Avertissement](#) [7]

*Première partie.* — [L'intimité du moi](#) [13]

- Chapitre I. — [Le fait primitif](#) [15]
- Chapitre II. — [L'expérience métaphysique](#) [25]
- Chapitre III. — [Intelligence et sympathie](#) [39]
- Chapitre IV. — [Un journal métaphysique](#) [51]

*Deuxième partie.* — [L'anxiété du moi](#) [65]

- Chapitre I. — [La conscience heureuse et malheureuse](#) [67]
- Chapitre II. — [L'individu et l'absolu](#) [81]
- Chapitre III. — [L'angoisse et le néant](#) [93]
- Chapitre IV. — [La situation du moi dans le monde](#) [105]

*Troisième partie.* — [La liberté du moi](#) [119]

- Chapitre I. — [Le devoir et la grâce](#) [121]
- Chapitre II. — [La mauvaise conscience](#) [135]
- Chapitre III. — [Les deux libertés](#) [149]
- Chapitre IV. — [La liberté de la personne](#) [163]

*Quatrième partie.* — [L'éternité du moi](#) [177]

- Chapitre I. — [La réalité de l'instant](#) [179]
- Chapitre II. — [L'avenir et le passé](#) [193]
- Chapitre III. — [Le retour éternel](#) [205]
- Chapitre IV. — [Le temps et l'éternité](#) [219]

[7]

## LE MOI ET SON DESTIN

# AVERTISSEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons recueilli ici seize chroniques philosophiques qui ont paru dans *le Temps* : nous avons voulu ainsi répondre à un vœu qui nous avait été souvent exprimé par les lecteurs de ce journal et donner satisfaction en même temps à un public plus large qui montrait pour elles la même curiosité ; nous leur avons maintenu leur ancien titre afin de ne point dérouter ceux qui en ont gardé un souvenir assez fidèle. Nous les avons reproduites exactement, en les dépouillant seulement de quelques détails qui étaient destinés à leur donner place dans l'actualité.

Ces chroniques ont été écrites à l'occasion de nos lectures. Au début de chacune d'elles, [8] nous mentionnons le livre qui l'a suggérée. Mais nous n'en faisons point une recension : il est pour nous le point de départ d'une méditation personnelle à laquelle nous voudrions associer tous ceux qui nous lisent. Car nous ne cherchons ce que les autres ont pensé qu'afin de savoir ce que nous devons penser nous-même. L'intérêt psychologique ou historique que nous portons à une doctrine est toujours surpassé par l'intérêt que nous portons à la vérité : chaque doctrine est pour notre esprit une excitation, un exemple et une épreuve. De là l'unité que ce livre a acquise sans aucun effort. On y reconnaîtra partout la même inspiration, soit dans les choix que nous avons faits, soit dans la convergence même à laquelle nous essayons de réduire les perspectives les plus différentes.

Les individus sont toujours vivement frappés par ce qui les sépare ; et, pour assurer la victoire de leurs préférences, ils engagent entre eux un combat dans lequel ils acceptent de triompher ou de succomber. Mais la conscience humaine est indivisible : elle est présente tout entière en chaque homme ; et il trouve en lui les mêmes conflits qui l'opposent à autrui. Dans les ouvrages de l'esprit nous cherchons toujours cette pensée vivante dont nous sentons le germe au fond de nous-même et qui [9] doit obtenir en nous-même aussi la croissance et la maturité. Nous sommes tous les habitants du même monde et nous participons à la même existence. Notre sort est le même et si chacun n'aperçoit qu'une parcelle de la vérité, toutes ces parcelles sont accordées. C'est que la même conscience qui est propre à chacun est commune à tous. Et c'est la déchirer que de mettre les individus aux prises, quand ils doivent rester les uns pour les autres des médiateurs. En rassemblant ici des pensées d'origine très différente, en les ramenant vers le même foyer, nous voudrions rapprocher aussi tous ceux qui, ne saisissant de la vérité que des traits dispersés, ne reconnaissent pas toujours en eux la même lumière.

Nous avons groupé ces seize méditations autour de ce titre : *Le moi et son destin.* Car il n'y a pour aucun homme de problème plus émouvant que celui de la conscience qu'il peut acquérir de lui-même, de la signification profonde de son existence et de la situation qu'il occupe dans l'ensemble du monde : tel est l'objet même de la philosophie. Il nous est apparu qu'il pouvait être ramené à quatre thèmes principaux : le premier est celui de l'*intimité*, par laquelle chaque être oppose au spectacle qu'il a sous les yeux cette expérience secrète qu'il fait de soi par un acte qu'il est [10] seul à connaître, qu'il dépend de lui d'accomplir, qui remplit sa durée et qui est un acte indivisible de pensée, de volonté et d'amour. Le second est celui de l'*anxiété*, qui donne à la conscience son acuité la plus vive, à laquelle nul être n'échappe dès qu'il se voit lui-même émerger du néant, comme une possibilité pure qu'il lui appartient d'actualiser, en déterminant à jamais l'être même qu'il deviendra un jour. Le troisième est celui de la *liberté*, qui est la source même de l'anxiété, liberté dont il peut toujours faire mauvais usage, qui crée sa responsabilité et trouble sans cesse sa conscience, qui oscille entre le caprice et le devoir, et sans laquelle il serait incapable de se constituer lui-même en tant que personne. Le quatrième enfin est celui de l'*éternité*, qui n'est point au de-

là du temps, mais qui est la véritable raison d'être du temps, s'il est vrai que le temps est le moyen par lequel chaque être parvient à se créer lui-même grâce à une conversion que la mort seule achève de son être possible en son être réalisé.

On s'étonne parfois qu'il y ait dans la philosophie d'aujourd'hui un primat du sentiment sur la raison : mais le rôle du sentiment ne doit être que de nous enraciner profondément dans l'existence et, au lieu, comme il arrive, de nous dispenser de l'usage de la raison, d'obliger [11] celle-ci à maîtriser la vie elle-même et à ne point s'évader dans l'abstraction. On s'étonne aussi de la place qu'y tient l'anxiété qui suspend notre souffle et nous paralyse ; mais elle n'est là que pour nous donner la conscience de la gravité de cette vie qui est remise entre nos mains : il faut l'avoir traversée pour qu'elle nous permette d'assumer la responsabilité de notre être métaphysique, il n'y a qu'elle qui puisse se changer un jour en une espérance infinie.

Qu'il le veuille ou non, l'homme ne se détache jamais de ces préoccupations. Elles ne se laissent point oublier. Partout et toujours, elles forment l'essence même de sa vie. Jamais elles n'ont eu plus de poids qu'à l'époque présente. Elles ne doivent point détourner notre regard des événements qui menacent la vie des individus ou celle des peuples ; elles nous permettent au contraire de les mesurer et d'être toujours à leur niveau. Où trouverons-nous la force de les affronter, d'y répondre ou de les réparer, sinon dans cette conscience de notre destinée intérieure qui ne se réalise que par nous et dont les événements ne sont jamais que les véhicules ?

Nul individu aujourd'hui ne peut se mettre à l'abri dans une vie exclusivement contemplative ; et la contemplation n'est jamais que la [12] récompense de l'action la plus pure. Le moment est venu de rassembler toutes les forces de la vie spirituelle, de retrouver en nous cette participation à l'absolu qui permet à tous les hommes de reconnaître la communauté de leur destin. Puissent-ils apprendre, en le méditant, que les plus grands de tous les biens, ceux que chacun doit chercher à obtenir pour soi et à partager avec tous, sont la lucidité, le courage et la douceur.

[13]

LE MOI ET SON DESTIN

# Première partie

## L'INTIMITÉ DU MOI

[Retour à la table des matières](#)

[14]

[15]

## LE MOI ET SON DESTIN

### Première partie. L'intimité du moi

# Chapitre I

---

## LE FAIT PRIMITIF <sup>1</sup>

### I

[Retour à la table des matières](#)

Toute notre philosophie doit nécessairement dépendre, semble-t-il, de la manière dont nous appréhendons le « fait primitif », c'est-à-dire de la manière dont nous entrons en contact à la fois avec nous-mêmes et avec l'univers où nous sommes appelés à vivre. Déjà pour l'expérience populaire le « fait primitif », c'est la découverte de l'existence solidaire de l'univers et du moi. On mène grand bruit aujourd'hui en Allemagne autour d'une philosophie qui nous propose comme objet essentiel de notre [16] méditation notre propre présence dans le monde ; c'est là sans doute une réaction salutaire contre une certaine forme d'idéalisme qui pensait pouvoir poser le moi sans le monde et montrer comment le moi suffisait à le construire. Mais c'est là aussi un retour à une vue immédiate du sens commun. Seulement la réflexion philosophique a précisément pour objet de chercher comment se noue entre notre existence et celle du Tout cette liaison si étroite qui nous permet de nous inscrire en lui et de participer à son destin. Défi-

---

<sup>1</sup> Cf. Maine de Biran : *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature.*

nir le « fait primitif », c'est définir le point d'insertion de notre vie personnelle à l'intérieur de l'être universel.

Dès lors le fait primitif ne peut être que cette initiative intérieure par laquelle l'être conscient constitue lui-même à chaque instant sa propre réalité. Le spectacle changeant du monde ne cesse d'amener devant nous un flux d'images ininterrompu ; ma conscience elle-même ne m'offre qu'une succession mouvante d'états qui s'appellent et se chassent les uns les autres indéfiniment : mais je ne puis me situer nulle part dans ce double défilé. Car je n'existe que là où mon activité s'éveille, là où je deviens présent par une attention et une adhésion vivantes à tous les objets et à tous les états qui peuvent m'être donnés. Que cette [17] activité fléchisse ou meure, alors le spectacle du monde s'anéantit et toute ma vie intérieure sombre dans l'inconscient. Mais cette activité ne cesse de s'exercer et de se renouveler : et c'est par elle que chaque instant qui naît est à mes yeux le premier commencement de moi-même et du monde.

Car, pour qu'un fait jouisse du privilège d'être le premier par rapport à tous les autres et pour qu'on puisse le retrouver au sein de chacun d'eux, il faut qu'il exprime en quelque sorte la racine et l'essence de notre être même. Mais il faut surtout qu'il puisse justifier de sa priorité à l'égard de tous les autres, c'est-à-dire non seulement qu'il se montre capable de les engendrer, mais encore qu'il ne puisse pas être engendré à son tour, et par conséquent qu'il s'engendre lui-même. À ce moment il apparaît clairement que le fait primitif ne peut être qu'un acte qui se crée au cours de son accomplissement même ; tel est l'acte de la pensée selon Descartes ou l'acte du vouloir selon Biran.

## II

On connaît la solution hardie et conquérante de Descartes. Je puis douter de tout, hors de ma pensée qui est présente dans mon [18] doute même. C'est donc cette pensée qui me fait entrer dans l'existence : cesser pour moi de penser, c'est aussi cesser d'être. Mais les choses à leur tour n'ont d'existence que par la pensée qui les pose ; c'est elle qui juge de leur vérité : et c'est cette vérité qui fait leur réalité. Cependant, bien que ma pensée soit le « fait primitif » qui supporte

tous les autres, je ne suis point cloîtré en elle. Elle n'est pas à elle seule la réalité totale. Elle m'oblige à poser un Dieu qui la dépasse et qui l'éclaire, et dans la sagesse duquel Malebranche dira bientôt qu'elle ne cesse de regarder et de lire. Elle m'oblige à poser un corps qui la limite, un monde matériel auquel elle s'applique, et qui introduisent en elle les troubles de l'affectivité et la confusion des images sensibles. Mais rien ne peut entamer l'indépendance de son jugement ; et par conséquent le « fait primitif », le seul dans lequel notre existence personnelle se trouve engagée, réside dans ce pur acte de consentement que l'âme est toujours libre de donner ou de refuser.

Maine de Biran se montre pour Descartes plein d'admiration et en même temps de réserve. Tous deux tournent également leur regard vers le monde intérieur et non point vers le spectacle des choses. Et tous deux croient saisir l'Être à sa source au moment où ils surprennent [19] la naissance de leur propre activité spirituelle. En appelant le cartésianisme une « doctrine mère », Maine de Biran se reconnaît à son égard une dette filiale. Mais quelle différence entre ce mouvement impétueux par lequel Descartes, dès qu'il a reconnu le pouvoir efficace de la pensée, court de victoire en victoire à travers toutes les provinces de la connaissance, et cette analyse sans cesse recommencée par laquelle Biran retourne à chaque pas vers l'expérience du « fait primitif », comme s'il ne pouvait pas s'en détacher, comme s'il ne parvenait pas à l'épuiser, comme si la méditation la plus approfondie ne devait point avoir d'autre effet que de lui en apporter une conscience toujours plus aiguë et plus sincère ! La découverte de son activité spirituelle est pour Descartes un levier qui lui permet de se gouverner lui-même et de dominer le monde. Elle est pour Maine de Biran le témoignage anxieux de sa présence dans un monde qui le surpasse, le sentiment d'une initiative toujours prête et toujours entravée : elle est le sentiment d'une servitude qui cherche à se convertir en la promesse d'une libération. « Qui suis-je ? » se demande toujours Maine de Biran. Dès sa jeunesse, il s'étonnait de se sentir exister. Et l'on peut dire que l'embarras, mais aussi la nouveauté et la [20] profondeur de sa pensée, viennent de ce qu'il n'en a jamais pris tout à fait l'habitude.

La grandeur de Descartes est faite de sa force et de son courage. Dans l'action comme dans la connaissance, sa pensée marche de pair avec la pensée divine et collabore avec elle à l'œuvre de la création.

Biran a une conscience plus vive de sa faiblesse et de l'effort qu'il fait pour la surmonter. Mais la faiblesse elle-même est un caractère métaphysique de notre nature ; et la conscience qu'il en a, l'impossibilité où il est de s'en contenter ont donné à Biran une pénétration et une délicatesse psychologiques qui, quelles que soient les erreurs qu'il ait pu commettre, lui ont permis de pousser plus loin que Descartes l'analyse du « fait primitif » ; il devient chez lui à la fois plus complexe et plus humain : c'est déjà l'expérience de la tribulation de notre être dans le monde ; ce n'est plus l'expérience d'un esprit pur.

Biran reproche, il est vrai, à Descartes d'avoir cru qu'il était possible de transformer l'activité intérieure, saisie dans son exercice même, en une chose spirituelle ou en une âme pensante : car telle est l'interprétation qu'il donne des mots « *je suis* » dans la formule « *Je pense, donc je suis* ». Le langage de Descartes peut servir à justifier cette critique, qui [21] est aussi celle de Kant, bien que Descartes n'ait pas cessé de répéter que l'âme est une chose dont toute l'essence est de penser, c'est-à-dire qui s'épuise dans les opérations qu'elle est capable d'accomplir. Sans doute c'est simplifier un peu la doctrine biranienne que de vouloir l'opposer à celle de Descartes en la réduisant à cette autre formule : *Je veux, donc je suis*. Car les deux doctrines sont plus voisines qu'il ne le semble au premier abord : d'une part, là où la lumière de la pensée n'est pas présente, le moi est lui-même absent pour Biran aussi bien que pour Descartes. Et, d'autre part, on peut dire qu'il y a dans le cartésianisme un primat de la volonté qui doute et qui juge sur toutes les idées auxquelles elle s'applique et qui tirent d'elle la puissance même qui nous permet de les affirmer. Qu'il suffise de dire que Biran a réussi à dégager avec plus de scrupule encore que ne l'a fait Descartes, d'une pensée déjà réalisée, l'acte de pure initiative qui, en l'engendrant, engendre aussi notre existence tout entière.

### III

Cependant l'originalité de Biran n'est pas là. Ce psychologue si replié sur lui-même, si attentif à son être intérieur, ne peut pas admettre [22] l'existence d'une vie spirituelle séparée. Car notre activité est toujours mêlée de passivité, et notre âme ne peut rompre la chaîne qui

la lie au corps. Le moi est un être mixte, et la conscience résulte toujours d'une opposition et d'une communication entre nos deux natures. Comment accepter avec Descartes de rejeter mon corps hors de moi, comment refuser de le considérer comme mien ? Sa jointure avec la conscience est trop étroite pour que celle-ci puisse un seul moment se détacher de lui ; il ne cesse de nous rappeler sa présence par toutes ces impressions confuses, tantôt douces et tantôt pénibles, qui nous donnent le sentiment que nous vivons et dont le mélange forme le train même de notre humeur. D'autre part, s'il est vrai que l'activité ne puisse jamais agir sur elle-même, le corps doit lui fournir à la fois l'obstacle et l'instrument sans lesquels elle serait incapable de s'exercer. Enfin, c'est par l'intermédiaire du corps que notre activité pénètre dans le monde, apprend à le connaître, devient capable de le modifier, et se ramifie enfin en un système d'opérations sensorielles et motrices qui nous permettent de distinguer en lui une variété infinie d'objets, selon le jeu des contacts et des résistances qui les rapprochent et les séparent de nous tour à tour.

[23]

C'est ainsi que Biran a été amené à identifier le « fait primitif » avec le phénomène de l'effort. Et c'est en général le seul aspect de sa doctrine qui soit connu. Il était naturel, il est vrai, que l'effort présentât pour lui un intérêt privilégié, puisqu'il lui permettait de saisir à l'œuvre une activité douée d'initiative, mais toujours aux prises avec des obstacles qui la limitent et qui l'entravent. Il a eu tort, sans doute, de penser que la conscience pouvait, non seulement discerner le caractère « hyperorganique » de cette force, mais encore suivre son cheminement à travers nos nerfs et nos muscles. Peut-être même a-t-il eu tort de regarder comme nôtre une force qui ne fait que nous traverser et dont il nous semble que nous réglons les effets, sans connaître pourtant les voies et les moyens dont elle dispose pour les produire. C'est que rien ne nous appartient dans le monde, sinon l'usage bon ou mauvais que nous pouvons faire de tout ce qui nous est donné. Mais de Biran lui-même montre que le mouvement volontaire suppose un mouvement spontané sur lequel il se greffe, auquel il emprunte son impulsion, et qu'il se borne à infléchir. Dans cette troisième vie de l'esprit qu'il découvrira plus tard et où nous ne faisons plus que nous prêter à l'action d'une force surnaturelle, il dépendra de nous encore [24] de lui ouvrir en nous un chemin ou de le lui fermer. Ainsi, nous

ne sommes un premier commencement qu'à l'égard de nous-même. Nous n'avons entre les mains aucune puissance qui soit nôtre, et le « fait primitif » marque ce point d'oscillation où nous nous donnons l'être à tout instant, mais en cédant tantôt à l'appel de la nature et tantôt à celui de la grâce. À ce moment, la théorie de l'effort est dépassée : car l'effort est intermittent et n'exprime qu'une des étapes de l'activité. Et l'abandon est plus parfait que l'effort. Ce que l'on prenait tout à l'heure pour une résistance est devenu maintenant une présence et un don. Et ce rigoureux dépouillement de soi qui nous oblige, pour agir, à nous confier à certaines puissances dans lesquelles tous les autres êtres puisent comme nous, rompt à jamais notre solitude intérieure et fait de la première démarche de notre conscience une communion avec l'univers.

[25]

**LE MOI ET SON DESTIN****Première partie.  
L'intimité du moi****Chapitre II**

---

**L'EXPÉRIENCE  
MÉTAPHYSIQUE <sup>2</sup>****I**[Retour à la table des matières](#)

Le mot métaphysique éveille dans la plupart des esprits une singulière méfiance : par sa forme même, il semble désigner une recherche dont l'objet, situé au delà du monde physique, incapable par suite d'apparaître à nos sens, échappe peut-être en droit à toute espèce de connaissance. Tel est, en effet, l'argument décisif que l'on a cru de tout temps pouvoir élever contre la possibilité même de la métaphysique : le positivisme, le relativisme et le scepticisme le reprendront sans doute indéfiniment. Là où les sens n'ont point accès, la raison [26] opère à vide : elle se réfugie donc dans l'abstraction ; elle bâtit des châteaux de cartes où ne circule aucun air respirable et que le moindre souffle de vie suffirait à renverser, si les matériaux qu'elle utilise n'étaient pas de simples nuées, à la fois trop ténues et trop obscures pour offrir la moindre prise.

---

<sup>2</sup> Cf. Henri Bergson : [La Pensée et le Mouvant](#).

Pourtant, la réalité physique n'épuise pas tout le réel et toute expérience n'est pas une expérience sensible. En face de la matière dont les sens nous font connaître la surface, et dont la science essaye de pénétrer la nature profonde, il y a notre être intérieur que la conscience seule est capable de nous révéler, mais qu'elle nous révèle tel qu'il est dans le secret même de son élan et de sa croissance. Un objet extérieur au moi ne peut être pour le moi qu'un phénomène : mais le moi n'est le phénomène de rien. Il vit ; et, dans le déploiement de sa propre vie, l'expérience qu'il a de son être ne fait qu'un avec son être même. La conscience de soi est donc une première expérience métaphysique qui, en nous faisant pénétrer dans le dedans de nous-même, nous fait pénétrer aussi dans le dedans de l'univers. Ainsi, en approfondissant et en dilatant l'expérience que nous avons de nous-même, et qui n'est jamais une expérience séparée, nous pouvons acquérir une expérience interne et progressive [27] de tout le réel, comme on le voit dans l'art, qui nous rend présente l'intimité même des choses, dans l'amour, qui nous rend présente l'intimité même d'une autre personne, et dans la mystique, qui nous rend présente l'intimité même de la puissance créatrice.

## II

C'est cette expérience métaphysique dont M. Bergson, à travers une longue vie de méditation, a essayé de dégager la pureté et de fixer les traits essentiels. « Un philosophe digne de ce nom, affirme M. Bergson, n'a jamais dit qu'une seule chose : encore a-t-il cherché plutôt à la dire qu'il ne l'a dite véritablement. Et s'il était venu plusieurs siècles plus tôt, c'est encore la même chose qu'il aurait dite. » La philosophie de M. Bergson, qui est une philosophie du temps, n'est donc point une philosophie de l'histoire. Il y a en elle une pensée qui dépasse le temps, bien qu'elle ait le temps même pour objet. C'est la même expérience qu'il poursuit et qu'il retrouve en lui à chaque instant : mais elle porte précisément sur le caractère d'imprévisible nouveauté qui se montre sans cesse dans l'univers. C'est ce sentiment de la nouveauté du réel, de sa perpétuelle éclosion, [28] de son enrichissement indéfini, de l'écart entre ce que j'attends et ce qui me sera don-

né qui forme, si l'on ose dire, l'atmosphère habituelle de son esprit : « J'ai beau me représenter le détail de ce qui va m'arriver, nous dit-il lui-même : combien ma représentation est pauvre, abstraite, schématique, en comparaison de l'événement qui se produit ! » Dans une telle conception, les choses ne peuvent jamais devenir familières ; elles ne peuvent jamais s'user ; elles nous apportent toujours une révélation inattendue : nous ne les saisissons jamais qu'à l'état naissant, dans une sorte d'avènement poétique.

Pour la plupart des hommes, qui voient que tout change et qui croient que le réel ne change pas, le changement n'est qu'une illusion qui s'interpose entre le réel et eux et qui doit les empêcher de jamais rien connaître de l'être véritable. Mais si le changement est l'essence des choses, c'est au contraire parce que nous voyons tout changer, ou plus profondément parce que nous participons intérieurement à l'élan même qui les change que nous sommes capables de les connaître telles qu'elles sont. Et cette instabilité sans cesse offerte, qui décourageait autrefois tous les efforts de la pensée doit, au contraire, les soutenir et les récompenser. Entendons qu'il s'agit ici d'un changement [29] sans support et qu'à parler proprement il y a du changement, mais il n'y a pas de choses qui changent. Sans doute l'esprit trouve quelque difficulté à imaginer ce changement pur ; mais en quoi pourrait consister le terme qui serait chargé de le supporter ? S'il est lui-même soustrait au changement, comment concevoir la relation qui l'unit à lui ? Et s'il est entraîné par le changement, comment le distinguer du changement même ? Loin de dire que l'immobile est posé d'abord et que la mobilité est un attribut qui s'y ajoute et le détermine, il faut partir du mouvement et définir l'immobilité, non point à proprement parler comme l'arrêt du mouvement, mais comme un mouvement différent de celui sur lequel porte actuellement mon attention, ou comme un mouvement si bien accordé avec le mien propre que je ne le remarque plus : au repos, les choses se passent comme dans deux trains qui se déplacent avec la même vitesse sur deux voies parallèles, et dont les voyageurs se tendent la main.

### III

Mais la substantialité du changement va donner à la notion de temps un singulier privilège. Or, le temps a toujours paru à la pensée [30] une sorte de scandale : car il est le lieu où les choses ne peuvent jamais être appréhendées parce qu'elles ne s'y trouvent jamais achevées. Toutes les œuvres de l'esprit semblent avoir pour objet de l'éliminer, la science en formulant les lois permanentes auxquelles les phénomènes obéissent, la philosophie en cherchant derrière le monde variable que nous livrent les sens un monde immuable que l'intelligence seule est capable de saisir, la religion en obligeant le temps lui-même à se dénouer dans une éternité qui l'abolit en nous révélant sa signification véritable. C'est que le temps semble être pour les choses qui passent la marque même de leur insuffisance, et pour notre propre conscience la marque de sa servitude. Nous admettons volontiers qu'une intelligence infinie embrasserait la totalité de l'être d'un seul regard, et c'est pour cela que le temps nous apparaît toujours comme un « déficit », une « coexistence manquée ».

À cette idée d'un temps négatif, qui est comme un retranchement d'être, M. Bergson substitue l'idée d'une durée positive et enrichissante qui ajoute sans cesse à l'être, et ne cesse de le créer. La réalité du temps apparaît avec un extraordinaire relief dans l'expérience intérieure, car c'est le temps qui réalise l'unité et la continuité de cette vie secrète où tout [31] notre passé pénètre notre présent, sans pouvoir être rejeté ni renié, et où notre avenir, qui le prolonge, dépasse toujours notre attente, et déjoue sans cesse nos prévisions. Mais les choses elles-mêmes ont déjà leur durée propre, et c'est par cette durée même qu'elles sont. La pure instantanéité n'est qu'une vue de l'esprit. Le plus humble phénomène remplit un intervalle du temps par delà lequel je suis incapable de sauter : et, selon un exemple qui est devenu célèbre, bon gré mal gré il faut que j'attende que mon morceau de sucre fonde. Mais la durée semble surtout inséparable de la vie ; or « l'être vivant dure parce qu'il élabore sans cesse du nouveau. Pas d'élaboration sans recherche, pas de recherche sans tâtonnement. Le temps est cette hésitation même, ou il n'est rien du tout. Pourquoi la

réalité se déploie-t-elle ? Comment n'est-elle pas déployée ? A quoi sert le temps ? Dans la philosophie de Spencer », qui séduisit M. Bergson pendant sa jeunesse, « le temps ne sert à rien, il ne fait rien. Or, ce qui ne fait rien n'est rien. Le temps est ce qui empêche que tout soit donné d'un seul coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement. Il doit donc être élaboration. Il y a de l'indétermination dans les choses, et le temps est cette indétermination même. »

L'originalité de la doctrine du temps apparaît [32] d'une manière plus nette encore dans la conception des rapports entre le réel et le possible. Le plus souvent, en effet, nous considérons le possible comme étranger au temps, ou du moins comme précédant dans le temps sa propre réalisation. Mais le temps crée à la fois le possible et le réel, et contrairement aux apparences, il crée le possible après le réel ; c'est seulement quand le réel s'est produit que nous disons qu'il était possible. Et nous le projetons rétrospectivement dans le passé où nous imaginons qu'il préexistait virtuellement à l'acte qui le réalise. Or rien n'était possible avant d'être ; mais tout *aura été* possible après avoir été. Sans doute, nous croyons invinciblement que le réel, c'est le possible auquel est venu s'ajouter quelque chose, qui est précisément l'existence ; mais c'est un peu comme si nous disions, en observant l'image d'un homme dans un miroir, que l'homme même n'est rien de plus que cette image à laquelle est venue se joindre, par exemple, l'épaisseur : pourtant nous savons bien que c'est l'image qui suppose d'abord l'homme, et ensuite le miroir.

On comprend mieux dès lors en quoi consiste l'acte volontaire, qui n'est plus un choix entre des possibles, puisque ces possibles sont un produit de cet acte même, et en quoi consiste la création artistique, qui n'est jamais [33] l'imitation d'un modèle, puisque c'est en créant l'œuvre qu'elle crée le modèle. Je ne puis pas dire que je suis capable de prévoir ce que je ferai demain et que je le ferai comme je l'ai prévu : ou bien, pour le prévoir, il me faudrait « juste le temps qui sépare aujourd'hui de demain ». Si je pouvais diminuer d'un seul instant par la pensée un tel intervalle, je diminuerais aussi ce qui le remplit et mon action ne serait pas la même que celle que j'accomplirais si j'attendais davantage. Insistera-t-on pour dire que l'œuvre d'art était possible avant qu'elle fût réalisée et pour qu'elle pût l'être ? Mais en quoi consistait cette possibilité ? Entendra-t-on par là l'idée incertaine et nébuleuse que l'artiste portait en lui avant de commencer à agir ?

Mais c'est précisément de cette idée qu'il cherche à prendre possession en agissant : dès qu'elle est devenue précise et complète, l'œuvre est faite. Le temps est si bien le corps même de la réalité, que je ne puis ni l'anticiper, ni le raccourcir, ni l'allonger sans modifier tout son contenu. Et peut-être y a-t-il là par avance une critique de tous les efforts par lesquels les hommes espèrent augmenter indéfiniment la vitesse même de la vie sans altérer ce qu'ils désirent y mettre. C'est que le contenu des choses ne fait qu'un avec leur durée. On le voit bien par l'exemple de la [34] musique, qui est par excellence l'art du temps : une mélodie est dénaturée dès que l'on veut en précipiter le rythme ou le ralentir. Et il en est de même de tout ce qui existe, c'est-à-dire de tout ce qui dure.

## IV

De là une conception de la métaphysique qui est en quelque sorte le renversement de la conception traditionnelle, car, au lieu de chercher à surmonter le devenir, on nous propose de nous établir en lui afin de saisir par l'intuition comment les choses deviennent ce qu'elles sont. Pour les anciens, l'action était une contemplation affaiblie, la durée une image trompeuse et mobile de l'éternité immobile, l'âme une chute de l'idée. « C'est qu'ils posaient comme évident ce principe qu'il y a plus dans l'immuable que dans le mouvant et que l'on passe du stable à l'instable par une simple diminution : or, selon M. Bergson, c'est le contraire qui est vrai. » Il faut essayer de saisir la véritable réalité dans le flux de notre vie intérieure, et trop longtemps les philosophes ont pensé qu'il s'agissait seulement d'en obtenir une sorte de congélation. Mais la métaphysique est l'expérience de la durée créatrice. Au-dessous des objets juxtaposés dans l'espace ou [35] des concepts immobiles fabriqués par l'intelligence, elle cherche à atteindre le réel dans son essence même, c'est-à-dire dans son accroissement. Elle se détourne de ce qui est déjà fait afin de participer en esprit à l'acte qui le fait. Elle procède par intuition, mais par une intuition qui a pour objet le temps et non l'éternité, qui vise un contact et même une coïncidence avec la réalité et qui y parvient grâce à cette sympathie que nous éprouvons d'abord pour nous-même, mais qui, à

mesure que « notre conscience élargie presse sur les bords d'une inconscience qui cède et qui résiste, qui se rend et qui se reprend », nous permet de communier avec tout ce qui est. Penser intuitivement, c'est penser en durée : mais si la durée est l'esprit, l'intuition doit « saisir dans les choses, même matérielles, leur participation à la spiritualité », c'est-à-dire à la divinité.

Telle est cette philosophie qui se défend d'être un système et qui ne montre aucun penchant pour l'esprit de système : c'est lui qui « divise la philosophie en écoles distinctes dont chacune retient sa place, choisit ses jetons et entame avec les autres une partie qui ne finira jamais. Ou la métaphysique n'est que ce jeu d'idées, ou bien, si c'est une occupation sérieuse de l'esprit, il faut qu'elle transcende les concepts pour arriver à l'intuition ». Et encore : [36] « La construction métaphysique n'est qu'un jeu pour peu qu'on y soit prédisposé. » L'intuition au contraire est toujours difficile : c'est qu'elle tourne le dos à cette intelligence que M. Bergson avoue avoir en médiocre estime, « qui nous rend habile à parler vraisemblablement de toutes choses, habile à parler et prompt à critiquer ». Elle est une attention à la vie et la vraie supériorité de l'esprit consiste dans une plus grande force d'attention. Elle prétend à l'universalité à meilleur titre que le concept. « Car l'homme n'a pas à se tenir dans un coin de la nature comme un enfant en pénitence : la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous : quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. »

On ne saurait refuser de sympathiser avec une doctrine qui fait de la sympathie la méthode même, grâce à laquelle la philosophie nous permet de pénétrer dans le réel et de nous unir à lui, par opposition à la science qui n'obéit à la nature qu'afin de la dominer ; et on ne saurait refuser de coopérer avec elle dans l'approfondissement de cette expérience intégrale, qui est celle de l'humanité, et qui a besoin du concours de tous les êtres conscients. On ne reprendra pas non plus contre elle le [37] reproche d'héraclitéisme que repousse justement M. Bergson, s'il est vrai que la durée dont il nous parle, loin de dissoudre le réel, le sauve au contraire de toute dissolution en obligeant sans cesse le passé à survivre dans le présent. On signalera seulement deux voies différentes dans lesquelles elle aurait pu s'engager sans être infidèle à ses principes essentiels, ce qui suffit à prouver sa fécondité :

elle aurait pu, semble-t-il, se réclamer de l'éternité plutôt que du temps, puisque l'éternité n'est qu'une durée infiniment tendue, puisqu'une conscience est d'autant plus haute que la tension de sa durée est plus forte par rapport à celle des choses et puisqu'il appartient à chaque être de fixer, par le degré même de son activité, sa situation propre entre l'éternité absolue et la succession pure. Elle aurait pu aussi relever le concept au lieu de le réduire à n'être qu'un repère immobile et arbitraire approprié seulement aux besoins de l'action ou à ceux du langage ; elle aurait pu l'incorporer au réel comme une médiation vivante sans laquelle toute communication réglée soit avec les choses, soit avec les autres consciences, serait également impossible.

[38]

[39]

**LE MOI ET SON DESTIN****Première partie.  
L'intimité du moi****Chapitre III**

---

**INTELLIGENCE  
ET SYMPATHIE <sup>3</sup>****I**[Retour à la table des matières](#)

La sympathie a d'humbles commencements. Elle ressemble d'abord à une vertu familière et presque domestique ; elle est un mouvement qui nous porte à nous rapprocher d'autrui et à nous réjouir de sa présence ; elle nous fait participer à ses joies et à ses peines. Nous la subissons plutôt que nous ne la produisons. Elle ébranle notre corps comme une ondulation qui s'insinue en lui peu à peu ; elle se propage par contagion ; elle détermine même une sorte d'imitation physique et morale d'autrui [40] qui humilie notre indépendance. Jusque dans ses formes les plus hautes elle doit trouver dans le corps un acquiescement et presque une complicité. Enfin elle garde toujours pour nous une certaine obscurité. Notre intelligence est souvent aussi impuissante à la justifier que notre volonté à la faire naître. On rougit de la voir subsister quand on en désavoue l'objet et se refuser quand le mérite l'appelle.

---

<sup>3</sup> Cf. Max Scheler : *Nature et formes de la sympathie*.

Cependant, si la sympathie plonge ses racines dans des régions souterraines où l'intelligence claire n'a point d'accès, il ne faut pas oublier que l'intelligence elle-même émerge graduellement des mêmes ténèbres, ni que la sympathie à son tour est capable de s'épanouir dans la même lumière. Le développement parallèle de ces deux fonctions est même singulièrement instructif. Car le monde n'apparaît d'abord à l'intelligence que comme une nébuleuse indistincte : c'est l'époque où la sympathie n'est encore que la conscience d'une vague parenté avec tout ce qui nous entoure. A l'intérieur de ce tout dont nous percevons la présence et avec lequel nous nous sentons unis, l'intelligence discerne de bonne heure des objets différents qui sollicitent son regard : la sympathie y reconnaît en même temps des centres d'attraction de valeur inégale qui captent ses complaisances. Au début, l'objet, loin [41] d'être pour nous une idée claire, n'est qu'une sensation trouble et inintelligible, toute chargée d'émotion, et si voisine du corps qu'elle peut à peine être séparée du mouvement par lequel l'organe sensoriel est ébranlé : cependant elle contient déjà un appel à l'activité de l'esprit qui va chercher à l'interpréter, qui déjà la regarde avec suspicion et est toute prête à la taxer d'illusion. Telle est aussi la phase où s'exerce la sympathie la plus commune ; elle est encore toute charnelle, mais elle est la matière de nos affections les plus pures ; elle comparaît devant le jugement qui tantôt la légitime et tantôt la condamne, mais qui, même dans ce cas, ne réussit pas toujours à l'abolir ; ainsi la science rectifie l'illusion des sens, mais ne la détruit pas.

À la fin l'intelligence s'affranchit peu à peu du contact avec le sensible, bien qu'elle ne parvienne jamais à le rompre ; dans ses opérations supérieures, elle ne ressemble plus à un miroir qui reflète le réel en le déformant ; elle est devenue une source de lumière ; elle crée un monde original auquel on donne le nom de monde intelligible, qui recouvre le monde matériel d'un réseau de relations et nous permet à la fois de le penser et d'en devenir maîtres. De même la sympathie, dès qu'elle remonte vers son principe, perd son caractère de passivité : [42] elle cesse de résider dans un ensemble de réactions que nous sommes contraints de subir ; elle puise son mouvement dans l'activité spontanée de la conscience : elle se change en amour. Or, le propre de l'amour, c'est non pas de poser par avance la valeur de l'objet aimé, mais de la créer, de telle sorte qu'à mesure qu'il s'élève, il se justifie

par son exercice même. Si les méchants invoquent un jour une excuse, ils n'en pourront trouver d'autre que celle-ci : c'est que personne ne les a aimés.

## II

Faut-il penser que ce parallèle entre l'évolution de l'intelligence et celle de la sympathie exprime entre elles quelque identité profonde et qu'elles diffèrent l'une de l'autre plutôt par leur objet que par leur nature ? On peut bien dire en un sens que l'intelligence nous met en rapport avec des phénomènes ou avec des choses, tandis que la sympathie nous fait communiquer avec des êtres ou avec des personnes. Mais c'est seulement l'intelligence scientifique que l'on vise. Or, l'intelligence marque mieux encore sa pénétration et sa subtilité dans les jugements qu'elle porte sur les hommes que dans les analyses par lesquelles [43] elle débrouille l'écheveau des phénomènes matériels. Elle a aussi une forme psychologique et même une forme mondaine et politique. Dira-t-on qu'elle emprunte alors à l'intuition sympathique le contact immédiat avec autrui, l'aptitude à saisir les nuances du sentiment avec plus de fidélité encore que celui qui les éprouve, l'habileté à y répondre avec plus de spontanéité et de sûreté que si elle les avait prévues ? Cependant elle peut s'opposer très vite à cette même sympathie qui lui a d'abord fourni des armes. Il y a un démon de l'intelligence qui est plein de ruses et d'artifices, qui aime mieux duper qu'être dupe, qui est le génie de l'industrie et de la malice. Il s'entend à multiplier comme autant de miracles et de prestiges les succès de son esprit inventif. Or, s'il fait tourner à son service les forces de la nature, il n'est pas moins disposé à regarder les autres hommes autour de lui comme des moyens capables de faire réussir toutes les combinaisons qu'il imagine tantôt par intérêt et tantôt par jeu. Dès lors l'intelligence apparaît comme une forme de domination sur le réel ; elle accroît la puissance de rayonnement de l'individu ; elle le rend adroit et fertile en expédients comme Ulysse. Elle l'incite tantôt à reconstruire le monde sous une forme virtuelle dans la solitude de sa propre pensée, ce [44] qui l'incline vers l'idéalisme subjectif, tantôt à trans-

former le monde réel pour en faire son serviteur, ce qui l'incline vers l'égoïsme utilitaire.

Le propre de la sympathie, c'est de réaliser sans effort ce qu'aucun effort de l'intelligence n'obtiendra jamais. Grâce à elle nous pouvons franchir les limites de notre conscience personnelle : elle nous révèle la présence immédiate d'une autre conscience. Ce n'est point, selon Scheler, en se fondant sur une interprétation des gestes ou des paroles. L'intelligence seule peut procéder ainsi : c'est qu'elle nous donne l'idée d'autrui, mais non pas la réalité d'un autre. Au contraire, l'amour, qui est le principe actif de la sympathie, ne s'adresse point à une idée, mais à une personne. Et même la personne d'autrui est connue en un sens avant la nôtre. L'enfant discerne autour de lui la présence d'êtres animés, en vertu de la sympathie qui l'unit à eux, longtemps avant d'avoir découvert qu'il y a en lui-même un principe intérieur qui le rend leur égal. Le précepte « connais-toi toi-même » exige une conversion tardive et difficile de toutes les puissances de la connaissance et de l'amour : il marque l'attitude de la réflexion quand elle est parvenue à son point de maturité. Mais la nature s'offre d'abord à nous, avec tous les [45] êtres qui la remplissent, non point comme une chose aveugle et inerte à laquelle nous prêterions la vie qui nous anime, mais comme un visage chargé d'expression. Nous saisissons à la fois l'expression et le sentiment exprimé : ce sont deux termes inséparables. Tout l'effort de la science consiste à retirer aux choses leur expression, et par conséquent l'essence originale et personnelle qu'elle traduit, pour y substituer un mécanisme sur lequel nous pouvons avoir prise. Il ne faut donc pas reprocher à l'homme son anthropomorphisme, c'est-à-dire sa tendance à projeter partout hors de lui ses propres états d'âme. Il serait plus vrai de dire au contraire qu'il ne peut prendre conscience de soi qu'en retrouvant dans sa propre nature, par une sorte de resserrement, les mêmes puissances spirituelles auxquelles il avait déjà commencé de participer et de s'unir avant d'avoir découvert son existence séparée.

Cependant la valeur métaphysique de la sympathie et de l'amour ne peut apparaître dans toute sa clarté que si on examine d'une manière privilégiée les relations entre le moi et le toi. Aimer quelqu'un, c'est d'abord lui attribuer un moi comparable au mien, mais qui, par rapport à mon propre moi, ne peut être qu'un toi. Il ne s'agit pas ici de demander à l'intelligence de quel droit elle peut poser [46] elle-même

une telle existence. Elle ne possède aucun droit de ce genre. Et peut-être sa fonction propre est-elle de poser des idées, mais de ne jamais poser des existences. Il ne s'agit même pas de savoir si elle est capable de comprendre la nature de l'amour et de définir les limites de son pouvoir : l'intelligence ne peut jamais sans doute comprendre qu'elle-même. Il s'agit de s'établir dans la réalité même de l'amour et de reconnaître l'impossibilité pour lui de subsister autrement que par l'affirmation du caractère personnel de l'objet aimé. La vie personnelle d'un autre ne se révèle à nous que quand nous commençons à l'aimer : jusque-là, nous n'avons affaire qu'à son corps, à son être social, aux couches superficielles de sa conscience où se nouent et se dénouent toutes les relations de la vie quotidienne. L'amour, au contraire, pénètre jusqu'à ce centre et à ce noyau de l'existence individuelle qui fait qu'un être est un tel et non point un autre, qu'il est unique dans tout l'univers. Sans doute l'amour enveloppe aussi le corps de l'être aimé, son être social, ses sentiments les plus humbles et ses gestes les plus familiers, mais c'est en les transfigurant : il en fait autant d'expressions visibles d'une réalité spirituelle incomparable. Qu'il se retire, tous ces témoignages perdent leur signification ; ils retrouvent [47] leur caractère commun et matériel ; ce ne sont plus que des apparences sans contenu.

### III

L'amour est donc à la fois la connaissance et la jouissance de l'essence. Non pas qu'il soit nécessairement heureux : il est à la fois le principe des plus grandes joies et des plus grandes souffrances. Mais il nous délivre de notre prison subjective. Il nous oblige à affirmer hors de nous l'existence d'un autre être auquel notre vie s'associe et dont elle va dépendre. Or, du même coup, notre vie reçoit une direction et un sens. La connaissance ne nous donne qu'une représentation ; mais l'amour est la découverte d'une valeur. Non pas qu'elle se trouve déjà présente dans tout objet auquel il s'adresse : autrement on ne comprendrait pas qu'on pût aimer un objet indigne ; mais c'est de l'union avec cet objet même indigne, que la valeur elle-même va jaillir. L'objet n'est que le moyen ou l'occasion qui permettent à l'amour de la

créer. Ce que nous aimons en autrui, c'est son essence secrète et invisible, ce qui en lui ne peut jamais être manifesté ni épuisé. L'amour nous permet de le découvrir : il est la révélation de [48] deux êtres l'un à l'autre et de chacun d'eux à lui-même. Mais il est en même temps pour tous les deux une promesse indéfinie de mutuel développement. C'est pour cela qu'il est toujours réciproque ; il n'est encore que du désir quand il n'a pas d'écho : ce n'est qu'un amour qui se cherche et qui ne s'est pas trouvé.

On ne peut pas mettre en doute que l'amour, à mesure qu'il croît, ne nous fasse pénétrer plus profondément dans la conscience d'autrui : cette conscience elle-même se livre à nous avec de plus en plus de joie et d'abandon. La pure intelligence n'a pas besoin d'un tel consentement : au contraire, elle se plaît à briser les résistances, à surmonter les défenses qu'on lui oppose. Il n'en est pas ainsi de l'amour ; il ne peut se passer d'un acquiescement : il craint toujours de le devancer ou de le dépasser. C'est qu'il traite avec des personnes et non avec des choses. Aussi ne faut-il pas redouter qu'il abolisse dans une sorte d'unité confuse l'originalité et l'indépendance des individus. Il accuse même leur séparation, afin que leur union devienne l'effet d'un acte qui exprime leur volonté la plus authentique et la plus personnelle. C'est cet acte de volonté qui possède à ses yeux le caractère le plus précieux : il doit l'attendre et l'espérer, mais non le solliciter ni le forcer. Aussi l'amour ne réalise-t-il [49] pas la connaissance parfaite d'autrui, il laisse subsister un réduit inaccessible et mystérieux dans lequel il s'interdit d'entrer. Il fortifie la pudeur au lieu de la détruire.

L'amour doit être à la fois universel dans son principe et individuel dans son application. Il a pour objet non pas l'univers, ni l'humanité, mais le prochain, c'est-à-dire tel homme fait de chair et de sang, qui est là présent devant nous. Ainsi tout homme est susceptible d'être aimé d'un amour privilégié qui ne peut convenir qu'à lui, mais qui est tel pourtant qu'au lieu de nous enfermer avec lui dans un horizon plus étroit, il doit nous rendre capable d'aimer davantage les autres hommes selon un mode d'amour approprié à chacun d'eux. C'est cette universalité de l'amour qui se trouve exprimée par l'idée religieuse de l'amour de Dieu, et de tous les hommes en Dieu. C'est parce que Dieu est amour qu'il doit être l'objet souverain de l'amour. En tant que principe de l'amour, il est le créateur des personnes morales ; en tant

qu'objet de l'amour, il devient pour elles une réalité de plus en plus intime et pourtant de plus en plus secrète.

Ainsi interprétée, la doctrine de la sympathie s'éloigne singulièrement de cette « identification cosmique » vers laquelle elle paraissait d'abord devoir nous entraîner. Elle est le [50] moyen au contraire de fonder la réalité et l'indépendance des personnes particulières. Elle prolonge l'action de l'intelligence au lieu de la contredire. L'une et l'autre ne sont que des formes différentes de la participation de l'individu au tout ; mais la participation intellectuelle est une participation à l'être réalisé et la participation sympathique à l'être qui se réalise. C'est pour cela que la première semble n'atteindre que des choses représentées et la seconde des volontés agissantes. Mais ces deux mondes ne peuvent pas être séparés. D'abord, c'est la sympathie qui donne à l'intelligence son premier ébranlement, et les choses ont elles-mêmes une vie cachée qui se révèle à l'artiste. Cette sympathie, à son tour, ne serait qu'un élan sans efficacité si elle se défiait des idées claires, si elle se refusait à habiter un monde intelligible hors duquel la communication qu'elle produit entre les consciences ne disposerait ni des signes ni des instruments qui lui permettent de s'accomplir.

[51]

**LE MOI ET SON DESTIN****Première partie.  
L'intimité du moi****Chapitre IV**

---

**UN JOURNAL  
MÉTAPHYSIQUE**<sup>4</sup>**I**[Retour à la table des matières](#)

Le rapprochement même de ces deux mots — *journal* et *métaphysique* — est déjà pour notre esprit à la fois une surprise et une excitation. Car le propre d'un journal est de retenir et de fixer les états momentanés de la vie personnelle : il est une sorte de confession de l'être à lui-même. Il marque une complaisance pour certaines émotions secrètes auxquelles nous attribuons une valeur incomparable : avant de devenir un moyen de les renouveler et de les raviver, il est un moyen de les soumettre [52] à l'épreuve en les exprimant ; en les obligeant, pour se livrer, à déployer tout leur contenu, il achève de les réaliser. Le journal intime est une forme littéraire qui convient à des natures délicates, pleines de timidité et pourtant d'amour-propre, qui ont un sentiment très vif de leur essence individuelle, qui suivent avec anxiété le mouvement de leurs états intérieurs et qui essayent avec le même scrupule de capter toutes leurs réussites et de percer à jour toutes leurs

---

<sup>4</sup> Cf. Gabriel Marcel : *Journal métaphysique*.

défaillances. Il nous découvre une histoire psychologique, le dialogue silencieux que chacun de nous poursuit avec lui-même et par lequel il forme peu à peu sa propre destinée spirituelle.

Mais le mot de métaphysique évoque en nous des préoccupations d'un autre ordre : au lieu de nous replier sur notre moi, on croit que la métaphysique cherche la présence d'un être absolu devant lequel le moi doit s'effacer ou s'oublier ; au lieu de nous montrer les alternatives par lesquelles passe un être borné qui introduit sa propre initiative au milieu d'une nature tantôt favorable et tantôt hostile, on croit qu'elle nous découvre un monde de réalités éternelles où tout progrès et tout échec deviennent également impossibles ; au lieu de permettre à la sensibilité de s'associer à l'élan même de la vie, de le recevoir en elle et de le [53] faire sien, on croit qu'elle séjourne parmi les idées pures, et qu'elle nous demande de renoncer à toute activité qui n'est pas contemplative. Aussi la métaphysique semble-t-elle indifférente à tous les ébranlements affectifs par lesquels l'équilibre de notre moi ne cesse d'être troublé. Elle viserait plutôt à nous en délivrer de manière à former un système et non pas une histoire, à nous représenter les choses telles qu'elles sont, et non pas à travers les impressions fugitives qu'elles peuvent nous laisser.

Or, en écrivant un *journal métaphysique*, il semble que l'on veuille établir une étroite liaison entre le développement de notre être intérieur et l'ordre qui règne dans l'univers. Cet univers, en effet, n'est pas étalé devant nous comme un spectacle. Nous en faisons partie, nous contribuons à le produire. Nous sommes engagés avec lui dans une sorte de drame dont les variations de notre vie subjective expriment les différentes péripéties. Il ne faut pas regarder nos états affectifs comme des accidents qui n'intéressent que nous-mêmes et à l'égard desquels l'univers demeure impassible ; c'est par eux que nous pénétrons dans son intimité : ils nous font participer à sa vie profonde et nous révèlent son mystère. Il ne s'agit donc pas de nous détourner de tous les [54] frémissements de notre être individuel pour chercher à apercevoir dans une sorte d'immobilité glacée un monde dont nous serions bannis et qu'une intelligence impersonnelle seule aurait le pouvoir de contempler. C'est au contraire l'effort par lequel nous essayons de prendre tous les jours la conscience la plus aiguë de ce débat perpétuel avec nous-même dans lequel notre moi se constitue, qui nous installe au cœur même de la réalité. Dès lors la métaphysique

n'est plus l'œuvre exclusive de la réflexion ; elle entre immédiatement en contact avec l'être, parce que l'être est enveloppé tout entier dans le devenir de chaque conscience : l'être forme aussi bien l'expérience qui nous découvre à nous-même que l'épreuve qui nous juge.

On serait déçu pourtant si l'on espérait trouver dans le *Journal métaphysique* de M. Gabriel Marcel une suite d'événements personnels qui seraient comme autant de signes visibles par lesquels on pourrait marquer les différentes étapes de sa méditation. On serait déçu aussi si l'on espérait y découvrir ces crises de la sensibilité dont la description plonge certaines âmes dans un émoi artificiel et délicieux. C'est un recueil de réflexions à travers lesquelles on sent la présence d'une conscience exigeante, qui cherche à atteindre [55] l'essence même du réel, non pas seulement pour le connaître, mais pour s'y établir : la pensée de l'auteur procède par une sorte d'enquête continuelle sur elle-même, elle est surtout attentive à peser la valeur des arguments qu'elle imagine, à mesurer les limites de la satisfaction qu'elle obtient, à se proposer de nouveaux problèmes, à nier pour les surmonter les solutions qu'elle avait acceptées la veille. Le livre est divisé en deux parties : si la première est plus proche de la métaphysique traditionnelle par les procédés de recherche qu'elle utilise, elle tend, grâce à une méthode conceptuelle, à s'élever jusqu'à un point où tous les concepts sont abolis ; la seconde partie, en s'appuyant principalement sur l'expérience intérieure de la sensation et de l'amour, nous donne accès à l'intérieur de cet être même qui paraissait surmonter tout à l'heure toutes les aspirations de notre pensée. M. Gabriel Marcel se reconnaît mieux, dit-il, dans cette seconde partie que dans la première dont le caractère purement dialectique le déconcerte aujourd'hui. Pourtant il y a entre l'argumentation logique primitive et la mystique expérimentale qui lui succède une concordance évidente. Il fallait que l'être fût placé d'abord au-dessus de tous les concepts pour qu'on pût espérer réaliser ensuite avec lui la [56] communion immédiate qui nous est proposée. Le passage d'une ivresse logique à l'ivresse d'une présence éprouvée est sans doute le mouvement naturel d'un grand nombre de consciences. C'est en les accordant qu'on les discipline toutes deux. Car une expérience subjective, quelle que soit sa saveur, ne peut parvenir à son état de perfection que si elle vient coïncider avec une déduction qui a réussi, et qui s'est resserrée au point même où son succès a été obtenu.

## II

Une telle philosophie peut être définie comme une quête de l'être. Or nous vivons depuis longtemps sur cette tradition qu'il existe deux mondes, un monde des apparences et un monde des existences, et que, puisque connaître les choses c'est toujours les mettre en rapport avec nous, les apparences seules nous sont accessibles. Mais on a tort d'imaginer qu'il existe, derrière les apparences, des choses réelles qu'un regard plus pénétrant pourrait découvrir. Car une chose ne peut exister que pour un spectateur qui lui est extérieur et qui la contemple : toute chose est donc nécessairement une apparence. C'est que nous ne pouvons atteindre la réalité qu'en nous et non [57] point hors de nous. L'être est subjectif. Les esprits les plus graves et les plus pénétrants, même s'ils sont étrangers à la philosophie, sentent que l'essence profonde de la réalité se révèle à nous dans nos états d'âme et que la nature n'en est que le décor expressif et magnifique.

Mais comment identifier le réel avec notre vie subjective qui est instable et fugitive, alors qu'on a toujours attribué à l'être les caractères de l'immobilité et de l'éternité ? Comment surtout ne pas voir que notre activité intérieure se déploie tout entière dans l'inquiétude et dans la privation, qu'elle désire l'être plutôt qu'elle ne le possède, et que c'est parce qu'elle en est séparée qu'elle a le mouvement et la vie ? Cependant, en disant que l'être est immobile et éternel, on ne prétend pas lui retirer l'efficacité. Il est même l'efficacité toute pure. Il est la source qui jamais ne se refuse et jamais ne tarit, qui éveille le désir et qui l'apaise. L'être, c'est « l'attente comblée ». Le contact avec l'être n'est pas pour l'esprit un repos ; ou plutôt il est un repos, qui se confond avec l'extrémité même de l'activité, avec l'activité qui réussit et qui s'exerce enfin pleinement. Il est obtenu par l'intelligence au moment où, par un dernier élan, elle rencontre la vérité dans une sorte d'illumination. Il est obtenu par la [58] volonté au moment où elle se donne à elle-même son objet, au moment où elle éprouve la joie indivisible de le créer et de le posséder à la fois. Ne peut-on pas dire dès lors qu'il existe une expérience de l'être ? C'est d'abord l'expérience d'une présence. Car tous nos malheurs proviennent d'une sé-

paration à l'égard de l'être, de ce sentiment d'absence qui nous rejette dans la solitude, qui fait de nous un étranger dans ce monde, et qui nous fait apparaître comme dérisoires tous les objets de notre attachement. Le bonheur, au contraire, est une certaine façon de devenir présent à soi-même et au monde. Si l'on pense qu'il n'y a que des apparences, comment éviter l'indifférence ou le désespoir ? Celui qui dit « rien n'est » doit dire aussi « rien ne compte ». Car l'être nous découvre en même temps sa présence et sa valeur. C'est que nous ne pouvons le rencontrer qu'en participant à sa puissance créatrice. Il sollicite d'abord notre vouloir, il se confond ensuite avec son exercice. Le problème de l'être est donc identique au problème du salut. L'être doit être voulu pour être trouvé, mais au moment où la volonté le trouve, il lui semble qu'elle se dépasse elle-même. C'est qu'elle est devenue consentante et a cessé d'être rebelle. En un sens, on peut dire que « vouloir, c'est se détendre, et non pas se crispier ».

[59]

### III

Cependant la rencontre avec l'être n'est pas seulement un effet de la volonté. Il y a une autre voie par laquelle nous dépassons la pure apparence ; elle nous est fournie par la sensation elle-même. En dépit de tous les succès de l'idéalisme, il semble, en effet, que notre corps recommence à exister. Les découvertes des psychologues, des médecins, des romanciers, nous ont révélé une sorte de profondeur de la chair qui n'est pas sans valeur métaphysique. Le corps d'autrui ne peut être pour moi qu'une chose, c'est-à-dire une apparence, qui doit prendre place avec tous les objets matériels dans un système de relations auquel je donne le nom de monde physique. Mais mon propre corps, qui revêt le même aspect que le corps d'autrui dès que je m'en sépare pour le contempler, me révèle sa présence immédiate avec une acuité singulière dès que je le ressens comme mien. Faut-il dire qu'il m'appartient ou qu'il est moi-même ? La sensation qu'il me donne présente un tel caractère d'intimité, elle est si chargée d'émotion, elle m'imprime un tel ébranlement dès que le moindre événement vient m'affecter qu'elle semble m'introduire dans un monde réel et secret

dont le monde [60] que nous voyons n'est plus que l'apparence. Elle est beaucoup moins la sensation de mon corps que le sentiment de ma propre présence à moi-même. Elle n'enveloppe plus aucune connaissance distincte des différents aspects de l'édifice corporel. Elle ne me donne même aucune représentation : par contre, elle me révèle mon existence.

Il y a là une sorte de sensualisme métaphysique qui, au lieu d'exclure le volontarisme, en est pour ainsi dire la contre-partie. Car la volonté ne peut s'exercer qu'à condition de s'emprisonner elle-même dans des limites qu'elle ne cesse de dépasser, mais qui, précisément parce qu'elles doivent être senties, expliquent comment je puis inscrire à l'intérieur de l'être total à la fois mon essence individuelle et mon corps. On comprend alors pourquoi, après avoir considéré notre participation à l'être comme un effet de notre volonté, on peut relever le prestige de la sensation au point de dire que le fait de sentir « me fait participer à un univers qui, en m'affectant, me crée ». La sensation est toujours infaillible. Elle nous permet d'obtenir une communion subtile avec les êtres qui sont devant nous. Elle nous révèle un peu de leur subjectivité. L'odeur de la rose n'est pas une simple interprétation par notre conscience de certaines actions mécaniques qui cheminent [61] entre le corps de la rose et notre propre corps. La rose se fait elle-même odorante non seulement pour adresser un appel à nos sens, mais pour offrir à notre sensibilité la participation de sa présence.

La valeur attribuée à la sensation permet de comprendre pourquoi une philosophie de l'être est, en même temps, une philosophie de l'amour. Car l'amour est une présence à la fois sentie et voulue. La conception de l'amour que l'on trouve dans le *Journal* rappelle par plus d'un point les analyses de Scheler. Ici encore l'amour seul, et non point l'intelligence, est capable de poser la réalité d'un autre. Ici encore cet autre est un « toi » qui possède pour le moi autant de valeur que lui-même. Toute existence est subjective, et l'amour, en m'obligeant à poser l'existence d'une nature subjective qui n'est pas la mienne, me permet de communier avec elle. Mais il m'en interdit toute connaissance analytique. L'être que j'aime est le seul qu'il me soit impossible de qualifier. Je ne pourrais lui reconnaître aucune qualité sans le profaner. Car l'amour s'adresse à l'être tout entier : or l'être ne peut être identifié avec aucun de ses attributs ; il est la source qui les produit, mais qu'aucun d'eux ne réussit à épuiser, ni même à

figurer. L'amour ne cherche nullement à nous confondre avec l'objet [62] aimé, qui doit rester doué d'une initiative indépendante pour que nous puissions entretenir avec lui ces relations spirituelles d'invocation, de présence réciproque, de communion dont la forme la plus parfaite se trouve réalisée dans les dons de la grâce, quand ils nous sont accordés.

## IV

On reconnaît ici quelques-uns des traits essentiels de la pensée contemporaine : un retour à une certaine forme de réalisme, puisque la pensée, au lieu de s'enfermer dans sa propre représentation, s'ouvre un accès dans l'être grâce à une activité de participation, une défiance à l'égard des jeux de l'abstraction conceptuelle, puisque l'être doit toujours être l'objet d'une présence sentie, enfin une tendance à considérer le monde réel comme un monde moral formé par des rapports entre des personnes et dont le monde matériel doit apparaître comme la manifestation et l'instrument. Le sens secret de l'univers se révèle à nous à travers une série de dialogues : un dialogue avec les choses, qui est la sensation ; un dialogue avec nous-même, qui est la mémoire ; un dialogue avec un autre, qui est l'amour ; un dialogue avec Dieu, qui est la prière.

[63]

Nous sentons très vivement tous les dangers que peut faire courir à l'intelligence un certain empirisme mystique vers lequel nous risquons d'être entraînés. Nous n'oublions pas que la sensation, la sympathie et la foi ne peuvent pas se suffire à elles-mêmes ; que, réduites à leur pure essence, elles s'éteindraient comme un feu sans aliment si l'intelligence ne leur fournissait pas sans cesse des idées qui les nourrissent et qui les raniment. L'amour et la dialectique, le *Journal* lui-même en témoigne, ne sont pas deux méthodes qui s'excluent et entre lesquelles il faudrait choisir. La dialectique rencontre la vérité précisément au moment où elle réalise entre les idées les mêmes relations que l'amour réalise entre les êtres. La dialectique emprunte son mouvement à l'amour, et l'amour, à son tour, est le plus subtil des dialecticiens ; il engendre une lumière à travers laquelle le monde nous apparaît

comme une perpétuelle révélation ; il met toutes les choses à leur place ; il discerne les différences les plus fines, et l'intelligence, qui mesure et qui pèse, loin de le détruire, le justifie.

[64]

[65]

LE MOI ET SON DESTIN

# Deuxième partie

## L'ANXIÉTÉ DU MOI

[Retour à la table des matières](#)

[66]

[67]

**LE MOI ET SON DESTIN****Deuxième partie.  
L'anxiété du moi****Chapitre I**

---

**LA CONSCIENCE HEUREUSE  
ET MALHEUREUSE <sup>5</sup>****I**[Retour à la table des matières](#)

C'est la conscience qui nous fait être. Avant qu'elle soit née, après qu'elle s'est éteinte, l'univers existe sans nous. C'est en elle que se réalise notre participation à la vie. Etre sans savoir que l'on est, c'est ne pas être, ou c'est n'être qu'une apparence dans la conscience d'un autre. L'ampleur de notre conscience, sa pureté, sa lucidité, sa délicatesse mesurent la puissance et la valeur de notre moi et déterminent son degré de réalité. Or, la conscience ne peut jamais sortir d'elle-même. Elle nous [68] révèle le mystère de l'intimité : mais elle nous enferme dans l'intimité de notre être séparé. Dès qu'elle s'exerce, elle a le sentiment de ses limites : elle est environnée d'un monde qui lui paraît opaque, qui pèse sur elle et qui lui résiste. Elle essaye de le pénétrer et de l'illuminer : mais elle est semblable à une bulle de clarté qui ne cesse de se dilater ; ses bornes reculent indéfiniment, elles ne peuvent pas s'évanouir. Autrement, c'est la conscience elle-même qui

---

<sup>5</sup> Cf. Jean Wahl : *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*.

disparaîtrait avec l'existence personnelle. Dès lors, il y a un triple malheur qui est inséparable de la destinée de tous les êtres finis : c'est qu'ils doivent demeurer enfermés dans une solitude impossible à vaincre et où s'aiguise le sentiment de leur misère et de leur insuffisance ; c'est qu'ils se heurtent à des barrières ou à des obstacles, à des forces étrangères ou hostiles qui font apparaître jusque dans leur conscience un combat intérieur et un déchirement ; c'est enfin que la victoire qu'ils remportent est toujours précaire et momentanée, qu'elle fait naître en eux une espérance infinie qui ne pourra jamais être comblée.

Il y a en chacun de nous une aspiration vers un bonheur qui doit être total sous peine de n'être point, qui ne peut consister que dans la possession du tout, et qu'il serait contradictoire, [69] par conséquent, de supposer atteint, puisqu'il ne pourrait l'être que dans l'anéantissement de nos limites, c'est-à-dire dans notre propre anéantissement. Il semble donc qu'il y ait ainsi un malheur essentiel et métaphysique qui soit caractéristique de la conscience : il résulte de la nécessité pour le moi de rester séparé de l'absolu par un intervalle infranchissable et de ne s'identifier avec lui qu'en s'abolissant. En opposant à ce malheur le bonheur transitoire et superficiel que nous donnerait notre participation croissante à l'être, nous témoignons encore de notre faiblesse, qui se contente de si peu, qui se laisse aveugler par le simple renouvellement de ses états passagers et qui n'ose pas tirer de l'idée même de son propre progrès le sentiment tragique de son incapacité à jamais rien posséder qui la satisfasse. Il est à la fois contradictoire qu'un être fini puisse se suffire et qu'il n'y ait point en lui une sorte d'aspiration vers un infini qu'il ne pourra jamais atteindre.

Tel est l'état de la conscience que l'on trouve décrit par le romantisme allemand ; et l'on est véritablement romantique dans la mesure où l'on se complaît dans un tel état sans chercher à s'en délivrer. Car il peut arriver que l'on aime mieux désirer que posséder, et que l'on recule dans un avenir illimité l'échéance de la [70] possession afin d'avoir la ressource de gémir, et de ne point accomplir l'acte qui est nécessaire pour s'inscrire dès maintenant dans une présence éternelle. Notre imagination se laisse alors emporter par le cours du temps ; ainsi, nous ajournons de vivre, et notre pensée oscille entre un présent auquel nous ne demandons qu'un simple contact avec ce qui est et un

avenir qui donne à toutes les puissances du rêve l'occasion de l'exercice le plus stérile.

Hegel qui croit, comme Schopenhauer, qu'il y a un malheur inséparable de la conscience, ne croit pas comme lui qu'il soit irrémédiable ; il ne cherche pas comme lui le salut dans une destruction des formes individuelles de l'être. Il croit, au contraire, qu'il y a une liaison éternelle entre l'individuel et l'universel. Et si pour lui, comme pour Pascal, il est nécessaire que la conscience isolée sente son propre malheur et même qu'elle descende jusqu'au fond de l'abîme du désespoir en approfondissant « le mystère de Jésus », ou l'idée de la mort même de Dieu, c'est-à-dire l'essence radicale et universelle de l'anéantissement, il faut aussi que ce soit dans cette extrémité de sa misère qu'elle cherche le principe de sa résurrection et de la joie purement spirituelle par laquelle elle découvre que, pour se donner tout, il faut d'abord que tout lui ait été refusé.

[71]

Dans la *Vie de Jésus*, qui est une de ses premières œuvres et qui n'a paru qu'en 1906, Hegel oppose à la religion juive, selon laquelle Dieu est un maître qui commande et l'homme un esclave qui tremble sous sa loi, la religion chrétienne, qui abolit cette séparation, et même cette terrible hostilité entre le Créateur et la créature, qui rend Dieu présent à la conscience et sensible au cœur et qui, pour mieux assurer l'union de la nature humaine et de la nature divine, invente cet acte admirable et incompréhensible de l'Incarnation que la vie spirituelle ne cesse de renouveler tous les jours à l'intérieur de chaque conscience particulière. On acceptera volontiers que le développement même de la conscience réside dans une « intériorisation » graduelle de toutes les puissances qui paraissent la dominer et la contraindre : la grâce divine transforme un principe qui semblait d'abord nous faire sentir notre esclavage en un principe qui permet à notre liberté de se découvrir et de s'exercer. Mais Hegel déjà se laisse entraîner à chercher au cours de la durée les étapes successives par lesquelles cette évolution s'est produite. Une telle description ne peut être qu'une sorte de projection géométrique de la conscience de Hegel à travers les époques de l'histoire. Mais nous croyons que les démarches naturelles de la [72] conscience restent toujours les mêmes, et, en cherchant quel est le principe de son malheur et de son bonheur, nous es-

sayerons de voir comment elle reste éternellement capable de passer de l'un à l'autre.

## II

La découverte de soi est d'abord un acte de repliement intérieur. Nous cessons de nous considérer nous-même comme un objet parmi des objets. Nous pénétrons dans un monde invisible où nous ne trouvons plus de formes ni de couleurs, mais seulement des aspirations qui sont tantôt contredites et tantôt satisfaites. Ici nous ne sommes plus devant un spectacle qui nous retient et nous divertit. Nous sommes à la racine même de la vie. Nous sentons la présence en nous d'une opération par laquelle, en participant à l'être, nous créons l'intimité de notre être propre. La conscience, en nous révélant à nous-même, nous révèle la palpitation d'une naissance ininterrompue. Mais cette découverte ne va pas sans angoisse. Après d'elle l'univers extérieur recule et pâlit, comme le plus beau décor quand la scène est trop dramatique. Dès qu'on commence à réfléchir sur soi, tous les objets qui jusque-là nous soutenaient [73] se retirent de nous et nous abandonnent. Nous allons être livré à nos seules forces. Nous savons que nous ne pourrions point posséder d'autres biens que ceux que nous allons nous donner. Puisqu'il n'y a point de commune mesure entre l'être que nous quittons et celui que nous venons de découvrir, nous sommes cloîtré dorénavant dans une solitude subjective. Il semble que nul ne puisse plus franchir les bornes de l'intimité une fois qu'il a consenti à s'y établir. Car aucun de ses sentiments ne peut être compris ni partagé. Il est seul à désirer et à souffrir. C'est même la douleur qui lui donne sans doute la certitude la plus aiguë de son existence séparée. Et, par une sorte de renversement, on ne peut pas concevoir de douleur plus profonde que celle par laquelle il se sent à jamais emprisonné dans ses propres limites et tout à la fois incapable de se dépasser et incapable de se suffire. C'est là une détresse véritablement métaphysique, et à laquelle la conscience semble vouée irrémédiablement si elle est l'acte par lequel l'individu, rompant sa continuité naturelle avec l'univers, cherche à trouver en lui-même un foyer indépendant d'activité et de lumière.

Cependant, cette détresse ne peut pas apparaître comme l'état constitutif de la conscience. Seules peut-être les consciences les plus vastes [74] et les plus profondes sont aptes à la connaître. C'est la rançon de certains états exceptionnels qu'elles ont été capables d'atteindre, mais auxquels aucun être fini ne peut espérer donner une forme habituelle. Cette détresse est une chute de la conscience : ce n'est pas son essence ni sa vocation. Car le moment où le moi opère cette extraordinaire conversion par laquelle, se détournant du spectacle sensible étalé sous ses yeux, il dirige son regard vers le monde intérieur qui jusque-là lui était resté caché, marque sans doute la joie la plus parfaite qu'il puisse jamais éprouver. C'est la joie d'une révélation. Alors l'univers cesse d'être un objet extérieur à nous, une énigme qu'il nous faut déchiffrer. Il n'est plus devant nous, mais en nous. Son secret est notre secret. Nous ne nous bornons plus à le voir, nous participons du dedans au principe qui le fait être. Ainsi, ce ne sont pas les limites de la conscience, ni son caractère clos, qui nous apparaissent tout d'abord, c'est l'accès qu'elle nous donne au cœur même de la réalité. Dès sa première démarche, loin de nous donner le sentiment de notre misère, elle est une source de confiance et de lumière. Nous commençons à souffrir dès que nous refusons d'y puiser, dès que nous avons la nostalgie de tout ce qui est extérieur à nous et dont la conscience nous a en [75] effet séparés. Mais, en nous séparant de ce qui était séparé de nous, au lieu d'être un principe de séparation, elle nous permet de vaincre toutes les séparations, elle nous rend intérieurs à tout ce qui est. Après avoir vécu longtemps dans le monde comme un étranger, celui qui se réfugie dans la solitude voit un monde nouveau se porter au-devant de lui pour l'accueillir : ainsi, en entrant dans la solitude, il lui semble qu'il la rompt ; seuls le souvenir ou le regret de ce qu'il a laissé peuvent lui faire sentir la misère de son état. Il en est ainsi dans la vie de la conscience : ce n'est pas elle qui nous fait souffrir ; c'est l'impossibilité où nous sommes de mettre en elle toute notre confiance, c'est la présence en elle d'une ambition qu'elle semble incapable de remplir, c'est l'interposition de quelque obstacle qui à chaque instant paralyse son élan et obscurcit sa lumière.

### III

Mais on alléguera que cet obstacle est inséparable de la conscience et qu'il est la condition même de son apparition. Si on le supprimait, la conscience s'évanouirait. Il y a en elle une dualité nécessaire sans laquelle elle ne pourrait pas être. Elle met toujours en relation [76] un sujet avec un objet ; or il faut que cet objet s'oppose au sujet et lui résiste. Il est impossible que le sujet puisse jamais le pénétrer entièrement, l'absorber dans l'exercice de son activité pure. Il en est ici comme de la lumière matérielle qui éclaire tous les objets visibles, mais à condition que ceux-ci interceptent ses rayons ; si ces objets devenaient parfaitement transparents, ils cesseraient du même coup de nous apparaître. Par une sorte de paradoxe, ce sont les jeux innombrables de l'ombre et de la pénombre qui nous permettent de distinguer la variété infinie des formes du réel. Il n'est pas davantage concevable que la conscience puisse s'exercer si elle ne rencontre pas hors d'elle des obstacles qui la limitent et qui lui fournissent autant de points d'application. Ces obstacles se multiplient à mesure qu'elle poursuit sa marche ; dans l'effort même qu'elle fait pour les réduire ils manifestent leur irréductibilité essentielle. C'est bien là un malheur qui est lié à la destinée même de la conscience. Tant qu'elle est à peine sortie de l'unité nébuleuse où elle prend naissance, la conscience ne connaît pas son propre malheur ; mais elle se brise et elle s'oppose à elle-même dès ses premiers pas. Et ce conflit devient d'autant plus aigu que la conscience est plus subtile et plus vaste. Ce n'est pas seulement avec l'objet [77] qu'elle est divisée, c'est avec elle-même. Elle n'avance qu'en engendrant sans cesse de nouveaux problèmes. Elle ne vit que des contradictions où elle s'engage. Elle ne s'alimente que des scrupules qu'elle s'impose. Ainsi elle produit son propre malheur et l'accroît à mesure qu'elle progresse. Et ce sont les consciences les plus élevées qui sont les plus malheureuses. Ce sont les plus avides d'unité ; mais elles sentent plus vivement qu'aucune autre leur déchirement intérieur.

Cependant, il est impossible qu'elles aspirent à une forme d'unité dans laquelle elles se trouveraient elles-mêmes détruites ainsi que la

diversité infinie des existences particulières. L'ambition de la conscience n'est pas de produire une sorte de désert de lumière, où elle verrait se dissoudre dans sa propre irradiation toutes les formes originales du réel. Elle ne demande point à régner sur un univers qui ne serait plus formé que de ses propres opérations. Il faut dire au contraire qu'elle ne peut s'enrichir qu'en découvrant autour d'elle, là où elle ne voyait d'abord que des choses matérielles, d'autres foyers de vie personnelle dans lesquels elle retrouve tous ses caractères et qui possèdent autant de dignité qu'elle-même. Elle a besoin de multiplier autour d'elle les existences indépendantes, au lieu de les [78] résorber en elle. Elle a besoin d'entretenir avec elles ces communications réciproques qui consistent à recevoir et à donner, et qui ne sont pas possibles avec les choses. Par là seulement, elle peut faire société avec tout l'univers. Plus la conscience est profonde, plus elle est apte à découvrir autour d'elle les multiples appels d'une vie secrète. A cet égard encore, la conscience rompt sans cesse la solitude, au lieu de la produire. L'obstacle auquel elle se heurtait devient l'objet de son amour. La conscience malheureuse est semblable à la tête de la Gorgone qui transforme en pierre tous les vivants qu'elle regarde. Mais la conscience heureuse est celle dont le regard anime les pierres elles-mêmes et découvre en elles on ne sait quelle résonance spirituelle sans laquelle le réel ne nous livrerait que son apparence.

## IV

Dira-t-on que la conscience ne peut jamais jouir que de certains biens particuliers, qu'elle vit nécessairement dans le temps, qu'un horizon indéfini reste toujours ouvert devant elle et que la découverte de sa véritable situation suffit à rendre son malheur irrémédiable ? Le sentiment qu'elle est astreinte à passer sans [79] trêve d'un état à un autre état ne peut produire en elle qu'une « inquiétude absolue ». Le progrès infini dans lequel elle s'engage ôte toute leur saveur aux richesses qu'elle avait cru acquérir : car elle doit rester séparée de l'objet dernier de son ambition et de son espérance par un abîme à jamais infranchissable. L'impression de nouveauté que lui apportaient d'abord les objets particuliers s'émousse : elle doit se laisser envahir

par un sentiment d'ennui inséparable de la vanité de tout ce qui peut lui être donné.

Cependant, il y a dans cette déception de la conscience le principe même de sa libération : mais il faut qu'elle consente à se dépouiller de tout attachement à l'égard de ces modes passagers de l'être qui se révèlent à elle tour à tour, qu'elle ne songe plus à les retenir, qu'elle ne se laisse plus entraîner ni dissiper par leur écoulement. Que ferait-elle d'ailleurs de cette possession parfaite dont elle rêve parfois, et qui consisterait dans une totalisation de tous les états par lesquels elle pourrait jamais passer ? L'infinité ne la tente que parce qu'en l'embrassant elle pense pouvoir atteindre l'unité qu'elle cherche. C'est dans cette unité seule qu'elle peut mettre son bonheur. Mais cette unité, il a fallu d'abord qu'elle la détruise pour accéder à l'existence personnelle. [80] Elle a vu apparaître alors, dans un admirable jaillissement, l'infinité des modes particuliers de la vie. Mais, pourvu qu'elle ne se solidarise avec aucun d'eux, le plus misérable cessera d'être à ses yeux un fragment de l'unité perdue, pour devenir une expression de l'unité retrouvée. La conscience possédera un contentement absolu, si elle montre à l'égard de tout objet un désintéressement absolu. Elle est, il est vrai, toujours en péril, mais il doit en être ainsi : car il faut qu'elle se soit détachée elle-même de l'unité primitive, et qu'elle risque d'en demeurer détachée à tout jamais, si sa destinée est de s'y réunir par un acte de liberté, après s'être elle-même conquise.

[81]

**LE MOI ET SON DESTIN****Deuxième partie.  
L'anxiété du moi****Chapitre II**

---

**L'INDIVIDU ET L'ABSOLU <sup>6</sup>****I**[Retour à la table des matières](#)

Dans plusieurs pays de l'Europe, et dans le nôtre déjà, on voit s'accréditer une conception de la vie humaine qui tend à asservir l'individu et à le sacrifier. Sans doute il n'y a point de doctrine qui ne s'en défende, tant la notion d'individu a de réalité concrète, de profondeur morale et métaphysique. Mais c'est le groupe, croit-on, qui doit donner à l'individu la puissance qui lui manque. Celui-ci ne supporte plus la solitude, qui ne lui révèle que sa misère. Il ne veut penser et agir qu'avec autrui et par autrui. Jamais les représentations collectives [82] n'ont eu sur lui plus de force. La sincérité, la délicatesse de cette attention tout intérieure à la vérité qui faisaient de lui une personne et un esprit ont perdu leur prestige, parce qu'elles sont trop difficiles à exercer et qu'elles restent dissimulées. Il se plaît à cette efficacité massive et visible dont le groupe dispose. Le groupe le dispense de prendre en main le souci de sa propre destinée. Il lui donne l'illusion de le soulever au-dessus de lui-même. Mais que reste-t-il alors de lui-

---

<sup>6</sup> Cf. Kierkegaard : *Crainte et tremblement. Traité du désespoir. Le concept de l'angoisse.*

même ? Les relations personnelles entre les individus, au lieu d'être favorisées, sont anéanties à leur tour par cette puissance qui les submerge. Ces vastes groupes aveugles ne prouvent leur existence qu'en se combattant. Mais ils sont d'accord pour regarder l'individu qui leur refuse à tous son assentiment et qui cherche au fond de lui-même la loi de son être, non point seulement comme un ennemi, mais comme un coupable.

La solitude, à laquelle on reproche souvent son égoïsme et qui seule pourtant permet à l'amitié de naître, parce qu'elle permet à chaque être de trouver devant lui non pas un groupe, mais un autre homme solitaire comme lui, a toujours été menacée. C'est la vie la plus périlleuse. Elle ne cherche point dans l'appel du groupe une fausse sécurité : elle accepte [83] l'incompréhension ou le mépris. Face à face avec elle-même, elle trouve enfin le plus grand de tous les périls qu'elle consent à assumer et dont elle ne peut se décharger sur aucun être, c'est celui de déterminer le sens de sa destinée et sa propre relation avec l'absolu. Telle a été en effet l'existence de Kierkegaard, qui fut un paradoxe vivant, en guerre contre son temps, contre l'Eglise établie, objet d'effroi pour la conscience commune, s'obstinant à n'être qu'un pur témoin de la vérité et désespérant d'y parvenir.

## II

« Il n'y a rien de plus terrible ni de plus grand, dit Kierkegaard, que d'exister en tant qu'individu, de vivre sous son propre contrôle, seul dans le monde entier. » Celui qui a besoin de s'appuyer sur tous s'excuse pour ainsi dire d'exister ; il se rabaisse lui-même et il avoue qu'il n'est rien. Là où l'individu intervient, il y a une responsabilité assumée ; là où la foule intervient, il y a une responsabilité esquivée. « Il ne s'est point trouvé un seul soldat pour porter la main sur Caius Marius, telle est la vérité. Mais trois ou quatre femmes, dans l'illusion d'être une foule, et pensant que personne ne saurait dire qui l'avait fait ou qui [84] avait commencé, celles-là l'auraient eu, ce courage... Chaque homme isolé a, dans la règle, deux mains, et lorsqu'il porte ses deux mains sur Marius, ce sont ses mains, non celles de son voisin, ni celles de la foule qui n'a pas de mains. » Kierkegaard nous

montre encore que les mêmes personnes qui, comme individus, peuvent vouloir le bien, le corrompent dès qu'elles s'unissent en foule. Et il cite ces mots de la *République* de Platon, ce qui montre que le problème n'est pas nouveau : « Chaque fois que des gens font masse à l'assemblée du peuple, au théâtre, dans les camps, ou dans tout autre lieu public, ils mènent grand bruit, poussent des cris, frappent des mains : mais comment le cœur d'un jeune homme pourrait-il battre en de pareilles circonstances ? » On peut craindre aujourd'hui qu'il ne batte trop fort, mais ce n'est souvent que le viscère.

Etre individuel, c'est, au moins en apparence, se séparer des autres hommes pour se trouver soi-même. Mais seul celui qui est retiré tout au fond de sa solitude intérieure est capable d'une véritable communion avec autrui, parce qu'il est seul en rapport avec Dieu. Kierkegaard est un adversaire de Hegel, bien qu'en se déterminant contre lui il subisse aussi son action. Il rejette l'intellectualisme. Il ne veut pas qu'entre l'individu et l'absolu on introduise [85] la médiation de l'idée ou de la loi. L'individu est au-dessus de l'une et de l'autre. Il n'y a que lui qui puisse se mettre réellement en présence de l'absolu, non point, comme on le croit, en se dépouillant de ce qu'il y a en lui d'original pour chercher ce qu'il y a en lui de général, mais en descendant au contraire jusqu'à la racine même de son originalité. « L'individu, dit-il, détermine son rapport au général par son rapport à l'absolu, et non point son rapport à l'absolu par son rapport au général. » Dans le mystère de l'intimité solitaire l'individu et Dieu se regardent face à face. Le point même où je me sens le plus original est aussi celui où je reviens vers ma propre origine. Comment pourrais-je jamais me comparer à un autre ? Je ne puis me connaître qu'en me comparant moi-même à ma propre vocation. Mais cette vocation, qui est mon être même, c'est un appel que Dieu ne cesse de me faire, c'est une parole personnelle qu'il m'adresse en me nommant par mon nom. De telle sorte que Dieu n'est point une idée ; il n'est point un objet que l'on contemple ou que l'on prouve ; il se découvre à moi dans l'acte même par lequel je me découvre comme individu.

Cet acte que j'oublie et que je redoute de faire, car je trouve plus facile de me perdre [86] dans la foule anonyme où ma responsabilité s'atténue et s'abolit, s'accompagne toujours, quand j'accepte de l'accomplir, d'une émotion incomparable. C'est au cœur même de ma propre subjectivité que je découvre la réalité véritable, et non point

dans le spectacle bariolé qui se déploie devant mon regard. Il est contradictoire de chercher l'existence hors de moi, puisque hors de moi je ne puis trouver qu'une apparence pour moi ; mais je dois la chercher au fond de moi puisque moi, du moins, je participe à l'existence. En me creusant, je descends vers la racine même de l'Être. On croit souvent que la subjectivité est une sorte d'illusion et de mirage et que l'objet est ailleurs ; mais cet objet que je cherche ailleurs, c'est lui qui est illusion et mirage : la seule objectivité vraie est celle de ma propre subjectivité. Il y a sans doute dans la conscience des plans d'intériorité plus ou moins profonds, et c'est pour dépouiller tout ce que j'entraîne encore d'extérieur à moi au dedans de moi que je cherche toujours à pénétrer en moi plus avant. L'intériorité suprême ne ferait qu'un avec la suprême réalité. Cette intériorité est transcendante à toutes les apparences parmi lesquelles s'écoule ma vie manifestée. En elle tout n'est que croyance, mais croyance si efficace qu'elle produit sa propre vérité ; en elle tout n'est que [87] choix, mais choix si intense qu'il produit sa propre nécessité.

Ainsi cette croyance, ce choix, engagent tout mon être par un acte qu'il dépend de moi d'accomplir. Mais cet acte, qui me marque à jamais une fois qu'il est fait, me laisse en suspens au moment de le faire : et c'est dans ce suspens que j'acquies la conscience la plus vive de mon existence la plus profonde, c'est-à-dire de ma liberté. Que suis-je donc en cet instant de la décision où ma destinée tout entière est remise entre mes mains, où je suis tout à la fois plus et moins que ce que je suis, c'est-à-dire la cause même de ce que je vais être ? Je me sens réduit à un pur pouvoir, et de ce pouvoir, avant qu'il ne s'exerce, on ne saurait dire ni qu'il est, ni qu'il n'est pas : car son existence ne fait qu'un avec l'acte même par lequel j'en dispose. Il est tourné vers un avenir qui n'est rien, mais qu'il lui appartient de déterminer, vers un non-être qu'il doit convertir en être. Il n'y a rien encore en moi que ma propre possibilité : mais c'est une possibilité que je ne puis pas laisser dans les limbes de l'abstraction. Je ne suis pas maître de ne pas l'actualiser. Dès lors, le secret de ma solitude individuelle, le choix que je fais, fondent ma propre existence en Dieu. Le sommet de ma conscience réside ainsi dans son ambiguïté. [88] Dès que je le sens, c'est que je suis entré en contact avec l'Absolu. Alors aussi je connais l'angoisse par laquelle je pénètre dans l'existence en faisant

l'expérience d'une liberté qui s'exerce dans le possible, mais qui, dès qu'elle agit, le convertit en nécessaire.

Il y a dans l'angoisse un vertige de l'âme. Car je suis seul à décider et pourtant mon action met Dieu lui-même en cause. L'angoisse réside dans le rapport qui s'établit en moi entre le fini et l'infini, le temps et l'éternité. Je ne puis pas séparer l'angoisse du temps, et peut-être même se confond-elle avec la conscience du temps, avec la conscience de cet instant où j'agis toujours, et qui est comme un trou dans l'éternité, mais qui me place entre un avenir toujours libre et un passé toujours irréparable. Je ne puis pas séparer non plus l'angoisse de ma condition d'être fini affronté à un infini qui me surpasse et sans lequel je m'écroule. Dans l'angoisse l'esprit se sent corps. Il craint de tomber et il désire pourtant ce qu'il craint, comme on le voit dans la crainte de l'amour qui est aussi un désir de l'amour. Il est tenté. L'imminence du péché le fascine. « Mais le péché est la plus forte affirmation de l'existence. » Il est inexplicable, et on ne peut le saisir que du dedans par la volonté même qui le produit. On ne peut pas dire qu'il [89] soit un effet de l'égoïsme, puisque c'est par lui que l'*ego* même se pose : c'est par le péché que le moi fait de lui-même un être indépendant, encore en rapport avec Dieu par l'acte même qui l'en sépare. Dans l'angoisse du péché l'individu acquiert une conscience extraordinairement aiguë de lui-même ; le pécheur est tout seul en face de Dieu ; et dans le péché qui l'asservit, c'est sa liberté même qu'il contemple. Mais Dieu veut la conscience du péché et l'angoisse du pécheur : ce sont les conditions qui rendent la rédemption possible et préparent à l'angoisse son repos. Il veut que nous ayons touché le fond de l'abîme afin de nous faire remonter du fond de l'abîme.

### III

Le lecteur cartésien doit sentir à quel point cette philosophie est éloignée du rationalisme français. Non point cependant qu'il n'y ait dans Descartes, au delà des idées claires et distinctes, un contact immédiat de l'individu avec l'absolu. Du moins est-ce là, croyons-nous, la signification de l'argument « je pense, donc je suis », s'il est vrai que par la pensée, c'est-à-dire par la subjectivité, je pénètre moi-

même dans l'existence. Et si l'on dit que le propre [90] de cette pensée, c'est précisément de penser des idées, encore ne faudrait-il pas oublier qu'elle est elle-même au-dessus de toutes les idées qu'elle pense, qu'elle a la disposition d'elle-même, qu'elle se définit comme un pouvoir d'affirmer et de nier, c'est-à-dire comme une liberté. Les idées cartésiennes ne sont que médiatrices entre la volonté humaine et la volonté divine. Kierkegaard repousse cette médiation. Mais n'est-ce point Dieu aussi qui nous l'a donnée ? Il ne faut point sans doute qu'elle nous dissimule que c'est de notre vie même qu'elle est l'enjeu. Mais est-il sûr que l'intensité du sentiment de l'angoisse dans la philosophie de Kierkegaard nous rende plus proche de Dieu que la pureté et la beauté de la lumière intérieure dans la philosophie de Malebranche ?

Il y a chez Kierkegaard un romantisme de l'absolu dont on ne s'étonnera pas qu'il exerce aujourd'hui tant de séduction sur les esprits. Or, l'absolu se découvre à nous non point, comme on le pense souvent, dans l'extrême violence des déchirements intérieurs, mais dans le calme profond des conflits apaisés. Kierkegaard multiplie les déclarations d'antirationalisme. Craignons qu'on ne les écoute trop. La foi est pour lui un paradoxe, et il ne veut croire « qu'en vertu de l'absurde ». Mais [91] c'est là un défi, ou bien une foi qui se cherche plutôt qu'une foi qui se trouve. Aussi dit-il de lui-même : « Je puis bien décrire les mouvements de la foi, mais je ne puis pas les reproduire. » Et il dit encore dans le même sens : « J'ai du courage pour douter, de tout, je crois ; du courage pour lutter, avec tout, je crois ; mais je n'ai pas le courage d'accepter quoi que ce soit, d'avoir, de posséder quoi que ce soit. » Il a mis l'accent avec une force extraordinaire sur quelques propositions capitales que le divertissement, l'ambition, les rapports avec les autres hommes tendent toujours à effacer : à savoir que l'existence a une gravité essentielle, qu'elle n'appartient qu'à l'individu, qu'il la trouve au fond de lui-même dans la conscience qu'il prend de sa responsabilité et de sa liberté, que la vérité se découvre à lui dans la solitude, et jamais à la foule, que la vie est un acte qui est accompli dans l'instant, mais qui m'engage tout entier et qui va jusqu'à l'absolu. Il ne faut pas le prendre pour un désespéré, bien qu'il soutienne que la forme la plus grave du désespoir, c'est de n'être pas désespéré, c'est-à-dire d'être inconscient de l'être ; car il ne manque pourtant ni de lumière, ni d'espérance. Il est toujours aux

confins de l'Arabie déserte et de l'Arabie heureuse. Il pense seulement que celui que Dieu bénit, il le [92] maudit du même souffle. Dans *Crainte et tremblement*, il demande que l'on traverse la résignation infinie, mais il sait qu'au chevalier de la foi, qui renonce à tout, tout est un jour rendu. Il lui arrive de parler de l'angoisse avec un ravissement qui le rend tout proche de Novalis : « l'angoisse qui purifie l'air et rend tout plus doux, plus aimable, plus intérieur, plus surprenant. » Elle suspend notre souffle, mais c'est parce qu'elle nous met au bord de l'éternité.

[93]

**LE MOI ET SON DESTIN****Deuxième partie.  
L'anxiété du moi****Chapitre III**

---

**L'ANGOISSE ET LE NÉANT <sup>7</sup>****I**[Retour à la table des matières](#)

Le succès de Heidegger en Allemagne est un nouveau témoignage de cette renaissance métaphysique qui pousse tous les esprits de notre époque à chercher l'Être derrière l'Apparence, afin de donner à la vie son sérieux et son sens. De plus, en considérant la relation de l'Être avec le Temps, qui est le lieu de la naissance, de la mort et de tous les actes que nous pouvons accomplir, c'est le problème même de notre destinée que Heidegger nous invite à regarder face à face ; or, ce regard, s'il [94] est assez lucide et assez pénétrant, nous découvre tel que nous sommes, c'est-à-dire livré à nous-même, dans une solitude où notre responsabilité à l'égard de ce que nous pouvons être ou ne pas être se trouve engagée par chacune de nos démarches. Tout l'effort de sa méditation porte sur notre accès dans l'existence, sur le néant qui tout à coup nous environne, dès que nous découvrons que notre être propre n'est point une chose parmi des choses, mais une pure initiative qu'il dépend de nous d'exercer. Aussi la conscience, selon Hei-

---

<sup>7</sup> Cf. Martin Heidegger : *Sein und Zeit*. — *Wom Wesen des Grundes*. — *Kant und das Problem der Metaphysik*. — *Was ist Metaphysik ?*

degger, est-elle radicalement individuelle : elle est ma conscience, une conscience qui n'est pas seulement plus affective qu'intellectuelle, mais une conscience qui est destinée à demeurer solitaire et qui, dans sa solitude, est toujours aux prises avec son propre destin.

Ce qui donne aux analyses de Heidegger un accent incomparable, ce qui leur permet d'atteindre le lecteur d'une manière si directe et si profonde, c'est que tous les concepts classiques de la philosophie perdent chez lui leur anonymat ; chacun d'eux est chargé d'ébranler dans ma conscience le sentiment de ma présence personnelle au milieu du monde : il m'en donne la révélation dans une sorte d'effroi. On ne se demande plus qui est l'homme en général, mais qui est cet homme qui est moi-même ; [95] ni comment on peut définir la vie ou la mort, mais comment je me réalise moi-même en vivant et en mourant. Il ne s'agit jamais, chez Heidegger, que d'un être qui est mon être, d'une vie qui est ma vie, d'une mort qui est ma mort. Cette philosophie de l'Être est donc en même temps une philosophie de la subjectivité : elle élève la subjectivité jusqu'à l'Absolu. C'est que l'avènement de l'Être ne se produit pour elle qu'avec l'avènement de l'individu. L'Être n'est point un terme posé d'abord et sur lequel la conscience individuelle poserait ensuite un problème. L'essence même de l'Être est constituée par le problème vivant que la conscience pose sans cesse sur lui. Et ce problème est toujours tranché par un individu.

C'est donc vainement que nous espérons nous détacher de l'Être afin de le penser dans un acte de contemplation. Il n'y a pas de philosophie moins contemplative que celle de Heidegger. L'Être pour lui n'est pas devant nous, mais en nous. Le monde n'est pas, comme on l'imagine, un spectacle extérieur à nous, puisque nous faisons partie du monde ; il est étroitement soudé à la conscience ; sans elle il n'y aurait pas de monde, comme sans le monde il n'y aurait pas de conscience. Dès lors, la réflexion métaphysique surmonte l'opposition entre l'objet et le sujet : elle est une question [96] que pose l'être humain à l'égard de cet univers dans lequel il est lui-même situé, une irruption de la conscience dans la totalité de l'Être qui oblige cette totalité même à se déployer.

## II

Notre présence au milieu du monde ne peut se manifester à nous par la Pensée, parce que la Pensée tend à faire de nous le témoin indifférent d'un objet qui lui demeure étranger ; la Pensée ne suffit pas à nous établir au cœur de l'être et de la vie, à nous faire sentir ce qu'il y a d'émouvant dans l'existence qui nous est donnée, à nous intéresser au sort qui nous attend, à nous montrer notre moi particulier délaissé et comme perdu dans un univers plein de menaces. L'intimité même de l'Être ne se livre à nous que dans le Souci. Le Souci est inséparable de la conscience que nous avons de notre être limité, de cet être auquel sa limitation est plus essentielle que son être même. Seulement le Souci, qui doit nous mettre en présence de nous-même, arrive vite à nous en détourner : il peut devenir un principe de divertissement ; il peut nous attirer vers les objets particuliers dont chacun devient pour nous une source de préoccupation. Alors, il [97] nous rejette vers le monde ; il produit en nous une sorte de dégradation et de chute. Il devient un souci banal, le souci de tout le monde. Il n'est plus propre à moi ou à vous. Il n'est plus un acte de la personne, mais un effet de la situation. Il efface tout mystère ; il abolit toute responsabilité ; il ne nous révèle plus qu'un monde où les objets de nos craintes sont connus d'avance et accessibles de plain-pied ; il s'impose pour ainsi dire à nous du dehors et par la simple vertu de l'événement : il méprise tout ce qui n'est que péril intérieur. Il est asservi à l'opinion publique, toujours chargé de malentendus et enseveli dans un linceul de paroles. Il fuit cette tour de silence où s'enferme le Souci véritable. Il est fait seulement de curiosité et de peur. « Il rend plates toutes les possibilités de l'existence. » Par lui, l'homme achève de se perdre ; il se dissout dans le monde ; il devient un « On » anonyme dans lequel la vie elle-même s'est recouverte d'un voile.

Mais cette chute est inévitable et nécessaire. Seulement elle appelle un relèvement. L'homme commun le cherche en se délivrant du Souci. Il y parvient en égalisant tous les objets particuliers, de telle sorte qu'aucun d'eux ne soit pour lui un objet privilégié qui le préoccupe : il nivelle pour ainsi dire l'existence. [98] Mais il aboutit à transformer

le Souci en Ennui. Quand l'Ennui s'empare de nous, les formes particulières du réel cessent de nous retenir et de nous diviser ; la totalité de l'Être nous est présente, mais dans un abîme d'indifférence où les choses, les êtres et les événements se trouvent en quelque sorte confondus.

L'homme le plus profond est celui qui est capable de descendre jusqu'à la racine même du Souci ; alors il transforme le Souci en Angoisse ; et au lieu de perdre son existence dans le monde, il la retrouve au fond de lui-même. Comme dans l'Ennui, il perçoit l'insignifiance de tous les objets qui font partie du monde. Mais, tandis que l'Ennui émousse le contact avec l'Être, l'Angoisse lui donne sa forme la plus aiguë. Elle nous montre l'homme abandonné dans le monde, le regard tourné vers le Néant et trouvant en soi la cause qui le fait être et la responsabilité de tout ce qu'il peut devenir. Dans le cours de la vie la plus tranquille l'Angoisse est toujours prête à surgir ; c'est alors seulement que la face de l'Être nous est révélée. On peut dire que la valeur d'une conscience se mesure au frémissement que l'Angoisse est capable de lui donner. L'Angoisse est à son minimum chez l'inquiet ; elle est imperceptible chez l'homme pressé qui dit oui ou non du bout des lèvres et en se hâtant ; [99] elle est déjà plus sensible chez celui que harcèle l'événement ; elle est à son plus haut degré chez celui qui s'engage tout entier dans un mouvement d'une foncière témérité ; c'est qu'il sait qu'il se prodigue lui-même pour sauver la suprême grandeur de l'existence. Ainsi, il ne faudrait pas croire que l'Angoisse est le contraire de la joie ; elle surpasse l'antinomie de la joie et de la douleur ; elle est leur source commune ; et l'on peut trouver en elle de la sérénité, de la douceur et une nostalgie créatrice.

### III

L'Angoisse immobilise le verbe, et en sa présence toute énonciation positive se tait. C'est parce qu'il est impossible qu'elle reçoive aucune détermination ; c'est parce qu'elle dépasse notre personne pour nous mettre en présence du fond même de l'existence. Elle nous donne un incomparable sentiment de totalité. C'est pour cela aussi que l'univers recule devant elle ; elle ne nous offre plus aucun objet que

nous puissions saisir ; elle est un état de suspens où l'Être se révèle à nous comme instable, chancelant, où tout ce qui est s'évanouit dans une sorte de glissement auquel nous demeurons simplement présent. Elle ressemble à une [100] oscillation entre l'Être et le Néant. Ou plutôt elle nous révèle le Néant comme essentiel à l'Être ; elle nous rend sensible le mystère de la transcendance en ouvrant devant l'Être le Néant où il ne cesse de plonger.

Les philosophes, depuis Parménide jusqu'à M. Bergson, identifiaient le Néant avec le non-être, c'est-à-dire avec la négation. Ils supposaient donc que l'Être était donné, et c'était par une démarche de l'entendement qu'on essayait de le raturer, mais toujours sans succès. Heidegger reconnaît qu'il est contradictoire que la pensée puisse atteindre le Néant, puisqu'elle est toujours la pensée de quelque chose. Le Néant demande qu'on le rencontre. C'est cette rencontre qui produit l'Angoisse. L'Angoisse nous jette dans le Néant pour nous délivrer des idoles qui tentent le désir et vers lesquelles le désir chemine en rampant. Elle demande à l'existence de se trouver elle-même en se commençant. Au lieu de nous rassurer comme la connaissance, qui s'établit d'emblée dans l'Être en nous répétant : « *Ex nihilo nihil fit* », elle nous donne de l'existence une révélation terriblement dramatique en nous disant : « *Ex nihilo omne ens, qua ens, fit.* » C'est parce que le Néant devient manifeste au fondement même de l'existence que le sentiment de l'étrangeté de l'Être s'empare de nous. [101] Cette étrangeté nous est dissimulée jusqu'au moment où l'Être se découvre comme ce qui est radicalement autre que le Néant ; car alors nous sommes obligés de nous demander le pourquoi de l'existence ; et se poser une telle question, c'est se mettre soi-même en cause, c'est engager pour la résoudre son être propre et sa destinée tout entière.

Ainsi, lorsque l'Angoisse est devenue consciente d'elle-même, l'existence nous devient présente et peut être comprise. Heidegger répète souvent que l'être est *jeté dans le monde* au milieu de ses propres possibilités ; tantôt il les saisit, tantôt il les manque. Il est livré à son destin qui est de les mettre en œuvre. Il n'est rien de plus qu'un libre pouvoir-être. Il est transcendant à tout ce qui est réalisé ; par rapport à ce qui est donné, il est lui-même un être « lointain » qui n'est qu'en se dépassant toujours. Car l'être de l'homme possède une profondeur sans fond : il est la liberté elle-même, en tant qu'elle fonde tout ce qui est, qu'elle le crée et qu'elle le justifie.

« L'homme existe de telle manière, dit Heidegger, qu'il y va toujours pour lui de sa propre existence. » Il ne cesse d'avoir le souci de son caractère fini, de l'abandon où le monde le laisse, du néant où il plonge. C'est le souci qu'il a de son existence même qui le fait être. [102] Mais l'homme fuit toujours par paresse et par lâcheté son existence authentique pour retomber dans les embarras et les complaisances médiocres de la vie quotidienne : c'est qu'il désire échapper à l'angoisse ; il cherche un train plus facile dans lequel la conscience de son être s'abolit ; alors il se confond avec ce qu'il fait ; les besognes de la profession lui suffisent et les paroles lui tiennent lieu d'actes véritables. Mais, pour être capable de trouver l'Être il faut d'abord, comme l'a fait Descartes, adopter une démarche négative et même destructive à l'égard de toutes nos opinions, à l'égard de tous les objets habituels de notre attachement. Alors seulement nous rencontrons l'existence, qui est identique à l'angoisse d'exister. Nous nous voyons nous-même dans le monde, voué à notre destin, et artisan de toutes les possibilités qui sont en nous ; nous sentons que « nous sommes embarqués », comme le disait Pascal, et le temps, qui, dans la philosophie traditionnelle, interposait une sorte d'écran entre l'Absolu et nous, devient, comme nous le montrerons un jour, le principe qui appelle les choses à l'existence et qui nous permet de nous créer.

Telle est cette philosophie qui veut être purificatrice et libératrice à l'égard de toutes les illusions qui nous aveuglent et de toutes les [103] préoccupations qui nous dispersent ; elle prétend nous mettre en présence de la vie toute nue. L'homme y découvre la grandeur de son existence solitaire. Enraciné dans le néant, et penché sur ses possibilités, il ne trouve rien de plus en lui que la liberté d'un être fini, dont chaque démarche va décider de son propre sort et du sort de l'univers. C'est là l'entrée de jeu la plus hardie et la plus émouvante. Mais est-il possible de demeurer fidèle à un individualisme aussi intransigeant ? L'être fini peut-il avoir l'audace de se suffire ? On comprend que chaque liberté doive s'affronter au Néant afin que l'Être puisse se révéler à elle tel qu'il est, c'est-à-dire comme un être qui se crée et qui commence toujours : mais le premier acte d'une liberté, c'est d'adresser un appel à d'autres libertés, et d'abord sans doute à cette Liberté infinie qui suscite toutes les libertés finies. Heidegger nous montre lui-même le Tout se révélant à nous dans cette joie inséparable de la

présence d'un être que nous aimons ; mais alors nous avons le sentiment que le Tout s'accorde avec nous et que notre solitude se rompt.

[104]

[105]

**LE MOI ET SON DESTIN****Deuxième partie.  
L'anxiété du moi****Chapitre IV**

---

**LA SITUATION DU MOI  
DANS LE MONDE <sup>8</sup>****I**[Retour à la table des matières](#)

La philosophie n'invente rien. Elle est en chacun de nous la conscience de l'être et de la vie. Elle est cet effort de réflexion par lequel nous essayons d'atteindre au fond de nous-même la source d'une existence qui semble nous avoir été imposée sans que nous ayons été consulté, et dont nous acceptons cependant d'assumer la charge. Elle aspire à nous montrer comment cette existence, qui peut connaître toutes les détresses de la solitude, a besoin de l'univers entier pour la soutenir, comment elle est toujours en relation avec une pluralité [106] d'autres existences dans un échange ininterrompu de bienfaits et de blessures. Elle cherche à saisir la réalité par le dedans dans un acte de vivante participation, au lieu de nous en donner un spectacle dont nous serions nous-même absent. Aussi serait-il faux de vouloir la confondre avec un savoir universel : elle est plus émouvante que tous les savoirs. Nous lui demandons de nous découvrir le point d'attache

---

<sup>8</sup> Cf. Karl Jaspers : *Philosophie*.

de notre propre moi et de l'Être total, qui est aussi pour notre attention ce point de suprême intérêt où, par un singulier paradoxe, la vision de ce que nous sommes change notre être même et le transfigure.

Or, il arrive que la philosophie puisse s'échapper à travers les mailles où la dialectique abstraite essaie de l'enfermer : et il arrive aussi que le savant s'en défie parce qu'elle ne lui offre aucun objet que ses méthodes puissent saisir ; mais nul ne réussit à éviter les problèmes qu'elle pose, et chacun se retrouve en face d'eux dès qu'il se retrouve en face de lui-même. Alors, la vérité se révèle à lui par éclairs, mais qu'il est presque toujours incapable de capter et de retenir : les plus grands seulement savent les réunir dans une trame de lumière.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si la philosophie porte toujours en elle les caractères d'une [107] révélation. Comme toute révélation, elle nous montre une réalité qui est éternelle, la seule qui puisse nous contenter, mais qui est telle pourtant que le contact que nous avons avec elle est toujours absolument nouveau, unique, personnel et privilégié. La philosophie est ouverte à tous ; mais elle n'est jamais anonyme. À celui qui s'y consacre, elle semble toujours livrer le premier commencement de lui-même et du monde. Elle n'a point d'autre fin que d'éveiller dans la conscience certaines puissances que chacun porte toujours au fond de lui-même et qui lui permettent d'éclairer et de réaliser une destinée qui est la sienne propre : et, pourtant, celui qui croit innover retrouve toujours des chemins oubliés et dans lesquels les esprits les plus lucides et les plus profonds de tous les temps s'étaient déjà engagés.

## II

Jaspers comme Heidegger a subi l'influence de Kierkegaard. Pour lui aussi l'accès le plus profond que nous puissions avoir dans l'existence nous est donné par l'*angoisse*. Dans l'angoisse, la conscience, voyant le monde se retirer d'elle et n'ayant plus que le vide sous ses pas, se trouve tout à coup réduite au sentiment [108] de sa pure possibilité. « La philosophie est le chemin qui nous conduit à nous-même » ; or, je ne suis pas un objet que je puisse connaître ; je suis un

être qui ne cesse de se faire ; et pour me trouver moi-même il faut que je me mette « en présence de ma propre possibilité, qui n'est donnée comme telle à aucune autre conscience quelle qu'elle soit ». Les autres ne me connaissent jamais que comme être manifesté. Mais je ne suis véritablement qu'au point où il y a quelque chose qui dépend de moi, et de moi seul, au point où je peux me regarder comme cause de moi-même. Et pourtant cette réalisation de moi par moi n'est possible que par une communication mystérieuse avec d'autres êtres qui se réalisent aussi pour leur compte, de telle sorte que, dans la relation qui s'établit entre eux et moi, chacun, en se dépassant, s'établit pourtant au cœur de lui-même.

La question se pose maintenant de savoir comment cette possibilité, qui est moi, sera mise en œuvre. Or, la partie la plus intéressante, et sans doute la plus forte, de l'œuvre de Jaspers consiste précisément à montrer que cette possibilité n'est point indéterminée, qu'elle est engagée dans le temps au milieu de certaines circonstances ou de certaines situations qui lui sont imposées, qu'elle doit accepter [109] et qui, en un certain sens, font corps avec elle. Egalement éloigné d'une mystique de l'évasion qui, en me rendant indifférent aux événements, m'invite à chercher l'existence dans la pureté d'un acte spirituel, et d'un positivisme trop élémentaire qui m'asservit au contenu du monde tel qu'il m'est donné, Jaspers nous montre que les différentes situations à l'intérieur desquelles je suis placé sont les moyens par lesquels je parviens à me réaliser en faisant coïncider ma liberté avec mon destin.

Car toute situation est à la fois une limite et un champ d'action, « une chance et une prison ». Certaines de ces situations sont essentielles et fondamentales, car je ne puis ni les refuser, ni les surmonter ; à l'égard de notre condition elles sont définitives ; « elles sont comme un mur contre lequel nous cognons, contre lequel nous butons ». Par exemple, il y a en moi une dépendance inévitable à l'égard du sexe auquel j'appartiens, de l'époque où je vis, de l'âge qui est le mien et de tout le réseau des circonstances dans lesquelles ma vie se trouve impliquée. Or, ces circonstances, je ne puis point les considérer en spectateur indifférent et n'être en face d'elles qu'un œil qui les regarde ; je suis engagé profondément en elles ; pour devenir moi-même, je ne dois pas [110] me contenter de les penser, mais je dois encore les assumer. Car faire l'expérience de ces situations fondamen-

tales, ou exister, sont une seule et même chose. Non seulement il n'y a là aucun reniement possible, mais encore « j'existe d'autant plus que j'agis davantage dans la situation unique qui est la mienne, en tenant compte précisément de ce qu'elle a d'unique ». C'est dire que je suis moi-même en elles « comme le corps manifesté de ce que je puis être », ou que je ne puis pas me séparer de mon propre destin et que je l'aime comme moi-même.

Examinons maintenant quelques-unes de ces situations fondamentales dans lesquelles mon existence se découvre et se fait. La mort les domine toutes ; et si je n'en ai l'expérience que dans la mort d'autrui, c'est par elle que je juge de ma propre vie. Elle marque d'un caractère de relativité tout ce que je fais. L'angoisse de la mort naît beaucoup moins d'un vouloir-vivre qui se voit menacé d'être interrompu que de la pensée que je pourrais mourir sans avoir vécu, c'est-à-dire sans avoir conquis une existence qui soit mienne. Mais si la mort est un accomplissement et non point un repos, on voit que « plus j'aurai conscience de m'être réalisé, plus je serai prêt à accepter de mourir et de rejoindre mes morts ». Or, si [111] cet accomplissement n'implique point pour Jaspers une véritable immortalité, il nous ouvre pourtant une voie au terme de laquelle la mort, selon une ingénieuse expression de M. Gabriel Marcel, nous apparaît comme « une mystérieuse hospitalité ».

La souffrance, elle non plus, ne peut pas être supprimée. Tous les hommes, sans doute, tendent vers le bonheur, mais ce ne peut pas être la fin véritable de leur vie, car le bonheur pur ne peut nous apparaître que comme un vide ou un demi-sommeil. En réalité, « je vis dans une sorte de tension entre la volonté que j'ai de dire oui à la souffrance et l'impuissance où je suis de préférer ce oui avec une sincérité totale ». Ainsi se découvre la valeur métaphysique de la souffrance ; car je ne puis y consentir sans refuser l'existence absolue au monde tel qu'il m'est donné, sans pénétrer par elle dans un monde qui le dépasse. Je n'éviterai davantage ni la lutte ni la faute, qui diffèrent de la mort et de la souffrance parce qu'au lieu de s'imposer à moi pour ainsi dire passivement, elles sollicitent mon activité et m'obligent pour ainsi dire à les produire. La lutte est la condition et la limite de toute vie. Toute situation temporelle est une situation de combat. Mais toute lutte ne se réduit pas à une lutte pour la puissance, bien que je me trouve [112] toujours contraint, quelle que soit ma douceur ou ma pru-

dence, à exercer la violence et à la subir. Au sein même de l'amour, il y a une lutte contre soi et contre l'autre. Et M. Marcel note avec pénétration que l'amour n'est pas « l'éclat paisible de deux âmes brillant l'une à travers l'autre, mais une ardente et réciproque interrogation ». Que dire de la faute, sinon qu'elle est l'existence manifestée ? S'il est vrai, en effet, qu'il n'y a d'existence que là où le moi accepte sa responsabilité radicale à l'égard de l'action, et si la responsabilité est la condition même sans laquelle je ne serais point un être spirituel, la faute est l'indice de cette tâche infinie que je ne cesse de manquer à travers le temps, et qui m'oblige à réaliser une perfection qui me fuit toujours.

### III

Faut-il dire que la faute pèse alors comme un péché originel sur une conscience qui ne parvient pas à s'en délivrer ? La faute n'est pas un péché que nous subissons, mais un péché que nous ne cessons de refaire afin d'exister. Car l'existence, qui est un absolu, ne se réalise que dans le relatif, c'est-à-dire en commettant le péché de limitation qui me donne [113] toujours le sentiment aigu de mon impuissance. L'existence pour le moi se réalise par un acte qui brise le réel. Si je ne choisis pas ma place dans le monde, mais si je suis cette place même, si je n'existe qu'en m'intégrant à une situation historique et irréductible, si ma vie est d'autant plus intense qu'elle est plus étroite, si celui qui connaît toutes les possibilités ne participe à aucune, alors on comprend très bien que le monde ne soit visible, comme le dit M. Wahl, « que par des rayons dont chacun ne peut être vu que si on est aveugle pour les autres ». Le monde est donc essentiellement déchiré, et même, « plus il est vu d'une façon vraie, plus il est vu d'une façon déchirée ». L'existence est toujours à la fois un défi et une angoisse, une blessure de la raison qui fait éclater dans le monde toutes les contradictions. Dès lors, « il n'y a pas de bien sans mal possible ou réel, pas de vérité sans fausseté, pas de vie sans mort. Le bonheur est lié à la douleur, la réalisation au risque et à la perte ; la profondeur humaine est liée à un élément destructeur, maladif ou extravagant ». De là surtout cette indissoluble liaison que Jaspers établit entre l'existence et

l'échec, comme si c'était seulement dans l'échec que la racine même du réel pouvait nous être révélée.

Faisons taire les protestations qu'une conscience [114] plus tranquille et plus confiante pourrait élever contre une telle interprétation de l'existence, afin d'en chercher la portée véritable. Alors nous voyons apparaître trois thèses qui se lient l'une à l'autre. La *première*, c'est que la liberté consiste à prendre sur soi ce que l'on est, à ne faire qu'un avec son destin. Cette identité s'explique si l'on observe que, lorsque j'ai conscience de ma décision, c'est que je me sens déjà de l'un des deux côtés, de telle sorte que, selon une observation de Kierkegaard, l'apparente absence de choix est l'effet de l'ardeur immense avec laquelle je choisis. Dès lors, la profondeur de mon existence est solidaire de l'intensité passionnelle avec laquelle je me limite, c'est-à-dire avec laquelle j'entre dans le péché. Et, « la blessure originelle est aussi l'origine de ma plus haute possibilité ». La *deuxième* thèse, c'est que cette possibilité ne peut entrer dans le réel que pour disparaître. Car il était contradictoire que la limitation même que je devais assumer fût capable de durer. Tous les résultats qui paraissent acquis, « loin de faire boule de neige, sont comme des neiges qui fondent ». Je n'existe que dans l'instant, et l'existence ne vient à moi que dans l'évanouissement de ce qui m'est donné et de moi-même. Toute logique, toute action doivent nécessairement [115] échouer ; toute valeur se trouve liée à des conditions qui la nient. Ma liberté ne peut acquérir aucune subsistance : « S'accomplir, pour elle, c'est se perdre ; se réaliser, c'est s'éteindre ». Et l'immense aventure de l'humanité doit se terminer par une faillite. Mais il y a une *troisième* thèse, qui est appelée par la précédente et qui comporte un renversement du pour au contre : car cet échec auquel j'ai voulu essayer d'échapper de toutes mes forces peut être accueilli et accepté par moi avec la disparition de l'éphémère et la perte même de mon propre moi. Alors je deviens libre en prenant conscience de la nécessité de l'échec, et ma volonté d'éternisation trouve son but dans mon échec lui-même.

Une esquisse si brève ne peut nous faire connaître que quelques aspects de cette œuvre si complexe, si subtile et si tourmentée. Mais elle peut nous fournir un thème de méditation, et nous permettre de retrouver quelques-unes des vérités les plus profondes que la conscience porte toujours au fond d'elle-même et que le romantisme de l'heure présente tantôt illumine et tantôt obscurcit. Jaspers a admirablement

senti que le moi ne peut se suffire, que ce qu'il est surpasse ce qu'il sait de lui-même et par là ne cesse jamais de le surprendre. Le moi ne peut exister que dans une condition unique [116] et privilégiée ; c'est en elle qu'il exerce sa liberté ; on peut bien dire qu'elle le contraint ; mais hors d'elle il ne serait rien. C'est là reconnaître que toute vie est une incarnation, c'est-à-dire une mystérieuse liaison entre l'infini dont elle procède et le fini où elle s'enferme. Et l'idée de notre vocation nous paraît seule capable de réconcilier en chaque être son vœu le plus intime avec la nécessité même de son destin.

Le moi, d'autre part, qui n'est pas l'Absolu, s'efforce sans cesse vers l'Absolu, de telle sorte que c'est au moment où il est le plus près de se libérer et de se conquérir qu'il est aussi le plus près de s'anéantir. Mais c'est alors aussi que l'on saisit le mieux les rapports de l'instant et de l'éternité : nous vivons toujours dans l'instant où tous les moyens par lesquels notre être s'édifie ne cessent de nous fuir dès qu'ils ont servi, mais l'instant est en même temps une trouée vers l'éternité où le souvenir de ce que nous avons été vient coïncider par son extrême pointe avec ce que nous voulons être. Or, le présent évanescent devient alors le présent éternel. Et on comprend qu'il faille traverser tout ce qui passe afin d'obtenir, par un acte de dépouillement, une possession qui triomphe du temps. C'est en ce point que celui qui se quitte se trouve. Et nous pouvons accorder [117] une valeur métaphysique à l'échec, du moins si, après nous être assujetti à une condition bornée et l'avoir exactement remplie, il nous oblige enfin à nous en détacher : alors seulement elle donne son fruit. Ce qui veut dire que l'échec n'est rien ou qu'il est tout selon qu'on a su ou non le convertir en sacrifice.

[118]

[119]

LE MOI ET SON DESTIN

# Troisième partie

## LA LIBERTÉ DU MOI

[Retour à la table des matières](#)

[120]

[121]

**LE MOI ET SON DESTIN****Troisième partie.  
La liberté du moi****Chapitre I**

---

**LE DEVOIR ET LA GRÂCE <sup>9</sup>****I**[Retour à la table des matières](#)

Il suffit de nous placer en présence de notre destinée personnelle et de nous montrer qu'il nous appartient non pas de la recevoir, mais de la créer, pour que toutes les puissances de notre âme s'éveillent et que le sentiment anxieux de notre responsabilité vis-à-vis de nous-même et de tout l'univers commence à nous tourmenter. C'est ce tourment de la conscience qu'il faut être capable d'éprouver pour être capable de vivre : c'est l'aiguillon de notre activité, et les œuvres les plus belles que nous pouvons produire n'ont pour objet que de nous [122] en délivrer. Dès sa première démarche, notre conscience se heurte à sa propre insuffisance. Et comme on ne connaît son insuffisance que parce qu'on possède une aspiration qui oblige à la dépasser, on peut dire que la « contradiction » est le fait primitif qui permet à la vie de l'esprit de naître et de s'épanouir. Dans une harmonie parfaite la conscience s'éteint : elle a toujours besoin d'être ranimée. Les difficultés sont les épreuves sans lesquelles elle ne pourrait ni se maintenir ni s'accroître. L'être ne s'offre jamais à nous que comme un problème

---

<sup>9</sup> Cf. René Le Senne : [Le Devoir](#).

perpétuellement renaissant : on peut éviter de le poser, par indifférence ou par lâcheté ; mais on sent en soi une exigence de le résoudre qui forme l'essence même de notre intelligence et de notre volonté ; consentir à les exercer, c'est reconnaître la loi du Devoir.

La « contradiction » qui met l'esprit en mouvement est déjà chez Descartes la vraie racine du doute méthodique. Et l'originalité du cartésianisme ne réside pas tant, selon M. Le Senne, dans le primat de la pensée que dans le primat du doute qui est inhérent à la pensée, mais qui permet à la pensée de prendre conscience d'elle-même et qui l'oblige, pour vaincre le doute, à créer sans cesse sa propre vérité. Toutefois le doute n'est encore que la forme intellectuelle de la contradiction. La [123] douleur en est la forme sensible et dramatique : le doute est la douleur d'un pur esprit. Jusqu'au moment où nous avons commencé à souffrir, notre existence se confond presque avec celle des choses : mais la douleur nous révèle notre vie séparée avec une acuité déchirante. Elle rompt le lien qui nous unissait à l'univers : celui-ci nous repousse et nous devient ennemi. Il n'y a pas d'homme qui puisse nier la réalité de la douleur au moment où il souffre, ni qui ne sente qu'elle lui révèle ses attaches les plus intimes avec l'existence, ni qui n'aspire de toutes ses forces à s'en délivrer. Il y a eu déjà des philosophies de la douleur, mais qui nous invitaient soit à esquiver ses coups avec adresse, soit à les amortir en nous y résignant, soit à les rendre impuissants, comme le demande Schopenhauer, par un renoncement au désir et à la vie. Il n'y a qu'une attitude qui donne à la douleur son véritable sens, c'est celle qui consiste à l'accepter, à la faire nôtre, à lui demander les moyens d'enrichir et d'approfondir notre être intérieur, c'est-à-dire à la convertir en un principe de joie. L'origine de la moralité est la souffrance volontaire. Ainsi la souffrance installe la conscience au sein de la contradiction ; mais elle n'est mauvaise que si elle nous abat et nous décourage ; nous n'avons pas trop pour la surmonter de toutes [124] nos ressources, et, en les obligeant sans cesse à s'exercer, elle ouvre devant nous un développement infini.

Mais si la douleur est l'aspect intérieur de la contradiction, elle ne suffit à nous révéler ni son contenu, ni ses différentes formes. La relation du sujet et de l'objet va nous permettre de considérer la contradiction comme la condition même de la connaissance. L'objet est d'abord un obstacle qui s'oppose à l'intelligence, qui limite toutes ses opérations et qu'elle ne doit jamais parvenir à réduire ; mais c'est lui qui

suscite son activité, qui la régénère, qui l'empêche de s'épuiser et qui, en lui révélant toujours de nouveaux aspects du réel, lui propose toujours de nouveaux problèmes à résoudre. Si la science est assurée d'une carrière illimitée, c'est parce que la contradiction est la loi même de l'esprit. La science est un effort du sujet pour dominer l'objet. Il faut que cette domination soit toujours incomplète, afin que le sujet puisse garder son indépendance, qu'il ne vienne point à la limite s'identifier avec cet objet et, pour ainsi dire, expirer en touchant le but. Mais il faut aussi que l'objet, jusque dans les parties de lui-même qui semblent échapper à la connaissance, soit encore une connaissance obscure et inachevée, c'est-à-dire qu'il n'y ait [125] point de « chose en soi », afin que l'esprit puisse avoir confiance en ses propres opérations et que la représentation qu'il nous donne du réel ne demeure point un incompréhensible mirage. Comment pourrait-il en être autrement si la vérité est vivante, si elle est indiscernable de l'acte par lequel le savant ne cesse de la créer, et s'il faut chercher dans cet acte même la source de toutes les résistances dont il a besoin pour en triompher ? Tout se passe ici comme pour la douleur : ne manquons-nous pas de courage pour la supporter si nous ne savions pas qu'elle est le moyen sans lequel nous ne pourrions point produire cette joie forte et virile qui est la seule qui soit digne d'être désirée ?

La douleur accusait en quelque sorte une contradiction intérieure à la conscience, et la connaissance une contradiction entre la conscience et son objet. Mais ce n'étaient là que des formes dérivées de la contradiction plus essentielle qui oppose les unes aux autres les consciences elles-mêmes. Nul ne doute que les douleurs les plus profondes que nous sommes capables d'éprouver ne soient celles qui naissent de nos relations avec les autres hommes, aussi bien de la haine qui sépare que de l'amour qui n'achève jamais d'unir. D'autre part, la connaissance de l'objet ne restait elle-même [126] inachevée que pour permettre aux différents individus de se distinguer les uns des autres et pourtant de communiquer : car chacun d'eux possède sur l'univers entier une perspective imparfaite et qui n'appartient qu'à lui, mais qui, en s'enrichissant, multiplie indéfiniment ses points de contact avec autrui. Ce n'est pas que la connaissance puisse suffire à créer entre les esprits un véritable rapprochement : elle fournit seulement un terrain commun qui le rend possible. Mais chaque conscience reste pour une autre conscience un véritable absolu : il existe même une guerre qui est l'ef-

fet de leur séparation et dans laquelle elles ne cessent de se blesser. Et c'est cette guerre qui fait naître le devoir de créer la paix, non pas une paix morte qui sépare plus encore que la guerre, mais une paix active dans laquelle la séparation est toujours retrouvée comme le moyen d'une union toujours volontaire. Il faut que le devoir à son tour se dénoue en amour ; mais, jusque dans l'amour, l'union pour rester vivante ne doit jamais s'achever. Il est impossible qu'il n'y ait point un secret de l'intimité dans lequel l'amour le plus profond s'interdit d'entrer : ce secret est la sauvegarde de l'indépendance personnelle, c'est le véritable objet de l'amour, et il faut qu'il reste inviolable pour que l'amour [127] garde toujours sa pudeur, son espérance et son anxiété.

Le principe qui doit permettre aux différentes consciences de s'unir ne doit pas être cherché au-dessous d'elles, c'est-à-dire dans l'objet commun de leur connaissance, mais au-dessus d'elles, c'est-à-dire dans le foyer où leur activité s'alimente et qui fournit à leur aspiration intérieure l'idéal vers lequel elle tend : c'est Dieu qui est le pur Amour. En Dieu du moins la contradiction qui subsiste toujours dans l'amour mutuel des êtres finis n'est-elle point surmontée ? Dieu n'est-il pas l'être dans lequel toutes les contradictions s'abolissent ? Ce serait mal connaître M. Le Senne que de penser que l'amour de Dieu puisse dissiper toutes les vertus qu'il avait attribuées jusqu'ici à la contradiction ; ce n'est point un port ni un refuge, parce qu'il n'y a ni port ni refuge. Nous ne croyons trouver en Dieu la solution de toutes les contradictions que parce qu'il est la source même dont elles ne cessent de jaillir. Dieu les fait naître afin de nous donner l'existence, afin de nous permettre, à travers les épreuves qu'il nous envoie, d'être les ouvriers de notre propre destinée. Il se donne et se refuse à nous en même temps. « Il ne nous attire que pour nous repousser. » Il est le gardien de notre initiative personnelle. Il ne nous permet ni ce [128] défaut de confiance qui nous ôterait le courage, ni cet excès de confiance qui pourrait nous persuader qu'il agit à notre place. « C'est un Dieu taciturne. » Il est secret parce qu'il veut que nous le cherchions. Mais s'il se cache, ce n'est pas pour nous damner, c'est pour nous animer.

Ainsi la contradiction n'est point un mal dont nous pourrions espérer un jour la disparition : nous disparaîtrions avec elle. Et même, elle n'est point un mal du tout, puisque la conscience naît avec elle et que tous les progrès que nous pouvons faire ont pour objet de la résoudre.

Elle est l'origine de tous les biens que nous sommes capables d'acquérir. Si elle tarde, il peut être bon de la provoquer pour éviter que la conscience ne s'endorme. Le devoir exige sans doute que la contradiction soit surmontée : mais cette exigence est inépuisable. Le devoir est l'obligation de tout construire pour tout comprendre : grâce à lui, le moi ne cesse de se créer et de s'enrichir.

Telle est cette philosophie qui définit la philosophie elle-même comme une promesse, qui identifie le réel avec « la conscience troublée » ou la « conscience impatiente », qui semble nous vouer à la douleur pour que nous la convertissions en joie, à la guerre pour que nous la convertissions en paix, à la passion pour que [129] nous la convertissions en amour, et qui, sans doute, ne fait appel au devoir que pour faire naître en nous une grâce qui le rendra inutile. Mais ni la joie, ni la paix, ni l'amour, ni la grâce ne sont des états où nous puissions nous établir. Imaginer que la conscience puisse être satisfaite, c'est imaginer qu'elle peut périr. Ce danger lui est épargné grâce au fouet de la contradiction qui ne cesse de la harceler, de l'obliger à poursuivre, comme le Juif errant, une marche qui n'aura point de fin.

## II

On ne saurait contester ni la gravité ni la profondeur d'une telle analyse. Chacun d'entre nous a fait en lui-même l'expérience de ces efforts d'une « conscience écartelée » pour rétablir douloureusement sa propre unité et assurer son libre développement à travers toutes les tribulations que le réel lui impose. Mais ce n'est là sans doute que l'envers de notre véritable vocation. L'unité retrouvée, c'était une unité qu'il n'aurait point fallu laisser perdre.

On n'accordera pas que le fait primitif réside dans la « contradiction » par laquelle, en présence d'un univers hostile, la conscience se découvre elle-même en découvrant sa propre [130] misère. Car ne faut-il pas sentir déjà en soi la joie de la puissance pour avoir la douleur de la sentir limitée ? L'expérience fondamentale n'est pas celle de la « contradiction », mais celle de la « participation » ; il suffit, pour la dégager, de se dépouiller de tout attachement à l'égard des modes particuliers et de descendre jusqu'à l'essence affirmative de son être

même : chaque fois que cette expérience se renouvelle, elle produit en nous une sorte d'ivresse. De bonne heure sans doute le monde blesse le petit enfant ; mais c'est son corps qui crie ; et tous ceux qui l'entourent essayent de surprendre la naissance de son âme dans le premier sourire qu'il fait à la vie. Qu'un obstacle se présente, l'expansion du moi est arrêtée ; que l'obstacle soit vaincu, elle acquiert plus d'élan et plus de lumière. A condition toutefois que l'on veille sur l'amour de soi qui trouve toujours dans cette victoire quelque impure satisfaction.

Il existe bien une joie qui est une douleur dépassée, mais c'est parce que cette douleur n'était elle-même qu'une joie empêchée : il était peut-être nécessaire qu'elle nous fût donnée, non pas pour que la joie pût naître, mais pour qu'elle reçût tout son épanouissement. Car la confiance que nous avons dans la vie doit nous conduire à ratifier même la douleur. Le monde [131] nous accueille avant de nous repousser. Et quand il semble nous repousser, c'est nous qui le repoussons. Ce que nous avons pris pour un obstacle n'était qu'un appel. Celui qui sait voir est celui qui ne trouve plus autour de lui, selon le beau mot de Malebranche, que des « occasions » de penser et d'agir auxquelles il cherche à répondre avec une sorte de ferveur. Il se réjouit qu'elles lui soient offertes : elles sont pour lui des mains qui se tendent.

Voyez la connaissance. Faut-il dire qu'elle vit de la contradiction et qu'elle soulève sans se lasser des problèmes nouveaux qui ne cessent de la faire rebondir ? Ne conviendrait-il pas au contraire d'admirer son étendue et sa richesse avant de montrer les barrières auxquelles elle se heurte et qu'elle cherche toujours à franchir ? Dès que notre regard s'ouvre à la lumière, dès que notre esprit devient attentif, une connaissance nous est donnée qui surpasse notre attente et l'effort même de notre curiosité. C'est un trésor qui ne nous semble indigent que parce que nous ne voulons pas en prendre possession. La vérité ne demande point à être saisie par une sorte de violence : elle n'a besoin que du recueillement intérieur et d'une oreille docile. Voyez nos relations avec les autres hommes. Faut-il être séparé d'eux par la haine et faire effort pour la vaincre afin [132] de voir un jour cet effort se transformer en amour ? L'effort, au lieu de favoriser l'amour, ne l'empêche-t-il pas de naître ? C'est la haine qui est un amour contrarié. Les obstacles contre lesquels il se heurte, les épreuves qui le mettent en péril, la séparation entre les êtres qu'il n'achève jamais d'abolir, tous

ces moyens qui fortifient l'amour, et que M. Le Senne a décrits avec une émotion si virile, peuvent le raviver quand il est défaillant ; mais ils servent surtout à nous faire souvenir qu'il préexiste : et quand il est assez pur, il dissipe la contradiction avant qu'elle soit née, au lieu de l'appeler pour se mesurer à elle. Voyez notre union avec Dieu. Faut-il dire que Dieu se détache de nous et nous rejette dans notre solitude, au moment même où nous pensions jouir de sa présence, afin de nous aiguillonner et de nous obliger à faire éternellement notre propre salut ? Mais comment admettre que Dieu puisse nous manquer, ou, pis encore, feindre de nous manquer, par une sorte de pédagogie ingénieuse ? C'est assez que nous lui manquions, et cela arrive chaque fois que notre attention se disperse et que notre confiance fléchit. Alors nous mettons en jeu toutes les ressources de notre volonté, et le devoir cherche à nous imposer ce que la grâce nous refuse. Mais la grâce est toujours présente : il suffit de consentir à [133] la recevoir. Lorsque la conscience est trop tendue, elle n'a plus d'ouverture : toutes ses aspirations seront satisfaites et dépassées pourvu qu'elle retrouve un peu de simplicité et d'abandon.

Nous voudrions avoir fait sentir au lecteur la sympathie et l'admiration que nous éprouvons pour une œuvre aussi forte et aussi émouvante, et nous croirions avoir servi la pensée de l'auteur si nous avions réussi à convertir la contradiction elle-même, qui quelquefois nous excite et souvent nous rebute, en une sorte de pur « appel » que nul ne peut refuser d'entendre.

[134]

[135]

**LE MOI ET SON DESTIN****Troisième partie.  
La liberté du moi****Chapitre I**

---

**LA MAUVAISE CONSCIENCE <sup>10</sup>****I**[Retour à la table des matières](#)

L'intellectualisme subit à notre époque une rude épreuve. Et le désordre qui règne dans le monde semble s'imposer à la pensée elle-même, qui perd confiance dans ses propres forces, écoute avec complaisance les reproches qu'on lui fait, rougit de son abstraction comme si elle nous séparait du réel, et finit par abdiquer en faveur de l'émotion ou de la passion, qui semblent plus proches de la vie parce qu'elles nous ébranlent davantage. L'âge classique, par contre, ne voyait en elles qu'un tumulte du corps : et c'était la pensée qui devait [136] le dominer. L'émotion, la passion étaient des marques mêmes de notre faiblesse, de notre union à un corps toujours tremblant et menacé de périr. Le rôle de la pensée était de le situer dans l'univers, de l'apaiser et de le soutenir, de lui montrer un ordre dont il fait partie et qu'il doit s'efforcer de servir. Mais la violence, l'insécurité, les périls qui nous environnent aujourd'hui paraissent envahir la conscience philosophique elle-même, qui se détourne de la contemplation et repousse la sérénité.

---

<sup>10</sup> Cf. V. Jankélévitch : *La mauvaise conscience*.

Ce n'est plus à la pensée ou à la volonté que l'individu demande la découverte de son être propre, ni les moyens de pénétrer à l'intérieur de l'Être total pour tracer en lui le chemin de sa destinée. L'affectivité reçoit pour la première fois une dignité métaphysique. On veut que la douleur nous apporte du réel la seule révélation, la seule présence qui soit irréfutable. On prétend nous introduire dans cet abîme où la conscience, abandonnée à elle-même, éprouve une sorte d'étranglement à ne découvrir dans sa pure essence que le vertige d'une oscillation entre l'Être et le Néant. Pourtant il est difficile à la conscience de réaliser cet isolement désespéré. Sans doute, pour qu'elle commence à s'exercer, il faut que, par un acte d'initiative, elle se détache du Tout avec lequel elle demeurerait d'abord confondue. [137] Mais il suffit que cette présence du Tout ne puisse lui être ôtée pour qu'une espérance et une promesse infinies s'ouvrent aussitôt devant elle. Aussi voit-on en France des moralistes comme M. Le Senne ne faire appel à la *contradiction* que pour donner à l'esprit le mouvement qui la surmonte. Et M. Jankélévitch, à son tour, entreprend de nous montrer comment la conscience, si elle croît dans l'inquiétude et dans la souffrance, apprend peu à peu à se purifier et à se guérir.

## II

« Être conscient ou mécontent, c'est tout comme », nous dit M. Jankélévitch. Et peut-il en être autrement, puisque la conscience est une forme d'être inachevée, mais qui nous donne le pouvoir de faire de nous-même un problème auquel chacune de nos actions apporte un commencement de solution ? Pourrions-nous être content avant d'agir, alors que nous nous interrogeons encore sur ce que nous devons faire, ou après avoir agi, alors que l'action ne peut manquer de nous décevoir, puisque nous sentons toujours en nous un mouvement qui nous porte au delà ?

Mais s'il y a une douleur qui est inséparable [138] de la conscience, c'est parce que le propre de la conscience c'est d'obliger le moi à se dédoubler, à devenir le spectateur de lui-même, mais en lui interdisant de se reconnaître, soit dans le regard par lequel il cherche seulement à se voir, soit dans l'objet que ce regard rencontre et qui

commence à se détacher de lui comme un visage étranger, avant de s'échapper et de le fuir. Ainsi le malheur du moi, c'est de ne jamais parvenir à coïncider avec soi, c'est de poursuivre une possession de soi qu'il ne peut jamais obtenir : au moment même où il penserait l'atteindre, la conscience serait consumée. C'est que la conscience réside précisément dans ce dialogue et même dans ce débat indéfiniment poursuivi entre une puissance de connaître et de juger qui s'applique au moi, plutôt qu'elle n'est le moi lui-même, et ce faisceau d'émotions et de désirs qui s'impose au moi plutôt qu'il ne lui appartient, du moins avant la ratification de la pensée et le consentement du vouloir. Mais on ne peut pas espérer que cette unité intérieure puisse jamais se réaliser, car la conscience conserve toujours le pouvoir de convertir cette unité elle-même en un nouvel objet et de s'en distinguer encore pour réfléchir sur elle et pour la juger. C'est parce qu'elle est une réflexion sur soi qui ne peut jamais s'interrompre que la conscience [139] est toujours inquiète, mais aussi qu'elle s'engage dans un progrès intérieur qui va jusqu'à l'infini.

On voit donc à quel point les reproches que Comte, par exemple, adresse à l'introspection sont dépourvus de profondeur. Sans doute, il est vrai qu'elle ne nous permet pas de faire du moi un objet semblable à un objet physique et que l'on pourrait connaître avec une impartialité scientifique ; et elle altère toujours l'état auquel elle s'applique. Mais le moi réside précisément dans ce trouble qu'un regard attentif introduit dans une réalité qui jusque-là appartenait à la pure nature. En se posant une question sur lui-même, le moi devient lui-même cette question et prend la responsabilité de ce qu'il veut être ; il refuse de faire de soi une réalité qu'il pourrait constater avant de l'avoir lui-même créée. Par là seulement, il réussit à se donner une existence spirituelle : sa clairvoyance en effet le divise, mais c'est parce qu'il faut être divisé pour cesser d'être une chose et pour être capable de devenir son propre ouvrage.

M. Jankélévitch, il est vrai, insiste surtout sur le caractère douloureux de ce débat intérieur qui empêche le moi de jamais se trouver lui-même parce qu'il est toujours obligé de se faire. Il ne voit point d'autre salut que celui [140] que nous pourrions attendre d'une attitude purement intellectuelle dans laquelle le moi, cessant cette lutte épuisante avec lui-même, saurait, en se quittant, se délivrer de tous ses troubles et, en tournant son regard du côté de l'objet, apercevoir ce

vaste Tout dont il fait partie et dont la contemplation suffirait à le remplir de lumière et de joie : telle est la sagesse de Goethe et celle de Spinoza. C'est le tête-à-tête avec soi qui produit la mauvaise conscience : mais le tête-à-tête avec le monde doit l'éclairer et la purifier. Seulement, on se demande s'il est possible au moi de se déprendre ainsi de lui-même : la douleur, *cette attention suprême*, selon M. Teste, l'oblige à un retour sur soi qui déchire à nouveau son unité et ranime toutes ses dissensions intérieures en l'empêchant de coïncider avec son état et de consentir à lui-même. Ce n'est plus dans la contemplation que le caractère le plus profond de l'existence lui est révélé, mais dans cette plaie vive qu'a laissée en lui le lambeau de chair qui vient de lui être arraché.

### III

Le dédoublement, qui est la condition de la conscience de soi, suffit à nous montrer que [141] nous ne pouvons nous regarder nous-même sans nous interroger sur notre propre valeur, sur celle de nos dispositions intérieures ou des actions que nous allons accomplir. La conscience est donc morale dans son essence même, comme en témoigne le langage le plus commun. Elle ne projette une lumière sur le monde que grâce à cette question qu'elle nous pose sur nous-même et dont dépend la direction que nous devons donner à notre vie. Or, cette dualité du moi ne se réalise, à son tour, que par l'intermédiaire du temps. Nous opposons toujours à ce que nous sommes ce que nous allons être. La conscience est tout entière attente et désir, et c'est par son inquiétude même qu'elle pressent devant elle un avenir dont elle ne sait pas encore comment il pourra être rempli.

Pourtant il n'y a pas d'attente qui soit sans espérance ; et la pensée de l'avenir n'est jamais elle-même sans consolation : elle nous permet de fuir la vue de notre misère ; elle nous apporte toujours la promesse d'une régénération. Il n'en est pas ainsi de la pensée du passé : celle-ci nous montre la gravité tragique de la vie, et nous découvre dans les actions que nous avons accomplies un fardeau qui nous accable et que nous ne pouvons plus ni rejeter ni abolir. Le temps est irréversible : nous n'en remonterons [142] jamais le cours. Ainsi, tout notre passé

s'enregistre en nous malgré nous et ne peut être ni oublié ni renié. Nous ne rattrapons jamais les occasions perdues. Et « la volonté peut tout, sauf défaire ce qu'elle a fait ». Dès lors, la conscience morale n'est pas seulement réflexive ; elle est toujours rétrospective. Le remords n'est rien de plus que la pure présence en moi de tout mon passé. La mémoire et le remords ne font qu'un. Mais si toute autre douleur peut être capable de recevoir un jour un relâchement, le remords, en mettant sous nos yeux un acte qui ne peut plus ne pas avoir été, est une douleur pure et que la conscience regarde comme inguérissable : c'est pour elle la révélation d'un absolu. Ainsi, dans le remords, la faute apparaît toujours comme inexpiable ; et le moi s'épuise dans le regret de l'état qui l'a précédée et qui, par comparaison, lui apparaît comme un état d'innocence dans lequel la volonté n'avait point encore reçu de souillure.

M. Jankélévitch observe avec beaucoup de vérité que, dans cette représentation d'un passé qui la poursuit et qui l'accable, la conscience souffre toujours de ce même dédoublement qui produit en elle une ambiguïté intolérable. Comment ne se sentirait-elle pas double, puisqu'elle ne parvient ni à regarder comme faisant [143] partie de son moi présent ces actions anciennes qu'elle condamne aujourd'hui, ni à les rejeter hors de soi comme si elles ne lui appartenaient plus et qu'elle pût désormais les réduire à un pur spectacle qui lui demeurerait étranger ? Ainsi il y a entre le passé et le présent, entre la faute accomplie et le remords de cette faute, une contradiction qui fait osciller la conscience et menace de la faire chavirer. Elle porte en elle son passé comme la servitude la plus cruelle ; elle cherche à s'en délivrer, mais elle en découvre l'impossibilité puisque c'est elle-même qui se l'est imposé.

On trouvera peut-être que le souvenir et le passé sont dépeints ici avec beaucoup de noirceur. Mais on ne nous montre qu'un de leurs aspects. Car, lorsque le regard se détourne d'un présent trop douloureux, il arrive que ce soit le passé qui l'attire, comme s'il trouvait en lui un objet de contemplation capable de lui apporter de la lumière, de la douceur et du repos. La mémoire purifie et spiritualise tous les événements que nous avons vécus : elle en découvre le sens ; il a fallu peut-être que nous les traversions pour découvrir grâce à eux une vérité qu'ils contenaient et qui, maintenant que son enveloppe s'est desséchée, demeure éternellement en nous comme un fruit vivant et incor-

ruptible. Ainsi à la mort, où notre avenir [144] s'interrompt, nous ne posséderons rien de nous-même que notre passé transfiguré.

## IV

M. Jankélévitch accepterait sans doute que l'on prêtât au passé un pouvoir de régénération capable de convertir la chair en esprit. Mais il pense qu'il a besoin pour cela de l'épreuve de la douleur. Il n'y a point de Léthé qui puisse nous délivrer du malheur dont notre passé ne cesse de nous charger. Et il ne suffit pas non plus de le penser pour trouver dans cette pensée même l'apaisement : il est nécessaire d'en souffrir pour que cette souffrance nous apporte elle-même la guérison du mal qui l'a produite. Il existe donc une vertu thérapeutique de la douleur comparable à celle que Platon lui attribue dans le *Gorgias*. Et il y a une sorte de duperie à vouloir l'esquiver, à croire en la vertu de l'oubli qui nous réduit à un état d'indifférence, et qui est la loi de la matière et non pas de l'esprit. On peut se laisser séduire par le rêve d'un perpétuel départ et s'enchanter soi-même en se disant : « Qui-conque a bien refoulé son passé aura devant lui un futur clair et léger. » On peut envier Montaigne, qui déclare avec simplicité : « Je me [145] repens rarement. » Le passé cependant nous poursuit, et, pour qu'il ne devienne pas un fantôme qui nous obsède, il faut essayer non point de le chasser, mais au contraire de l'accueillir en nous, où la douleur ne cesse de le vivifier et de le purifier.

Ainsi la douleur morale comme la douleur physique est une défense de la vie contre toutes les atteintes du mal ; encore faut-il être capable de les sentir pour n'y point succomber. On ne s'étonnera donc point d'entendre M. Jankélévitch nous dire que c'est un bon signe de pouvoir souffrir, que le plus profond péché et le plus incurable, c'est de ne plus en être capable, que la douleur n'est point la maladie, mais plutôt la convalescence de l'âme, et qu'enfin il n'y a point de faute que l'âme, après avoir souffert de ne pouvoir la rejeter hors de soi, ne finisse, grâce à la souffrance, par assimiler. Ainsi, « le souvenir des vieilles fautes réparées demeure en nous, dit-il, comme une sorte de barbarie bienfaisante qui est le pain et le sel de l'esprit ».

Pourtant on peut se demander si, dans cette dialectique de la douleur, le moi ne demeure point encore trop occupé de lui-même, s'il ne risque pas d'épuiser sa force créatrice dans le tourment même qu'il ne cesse de s'imposer, s'il n'y a point une recherche de soi et une [146] complaisance de l'amour-propre à attendre notre guérison de la douleur qui est subie, et non pas de l'acte qui la surmonte. M. Jankélévitch a beau penser que la « mauvaise conscience » est elle-même une vertu, c'est-à-dire ne fait qu'un avec la bonne, il sait très bien que c'est là une étape par laquelle tout être est obligé de passer et n'est point ce dernier terme où il voudrait s'établir. Les beaux textes qu'il emprunte à celui qu'il appelle l'incomparable Fénelon montrent bien qu'au-dessus de cette conscience réflexive et douloureuse, toujours anxieuse de son salut personnel et penchée tantôt vers un passé qu'elle craint de ne pouvoir racheter, tantôt vers un avenir qu'elle craint de ne pouvoir assumer, il y a une conscience plus pleine et plus forte, que le temps ne divise pas parce qu'elle ne quitte pas le présent, qui porte en elle toute sa vie écoulée, mais ramassée et pour ainsi dire fondue, et qui regarde devant elle et non point en arrière, mais avec cette force tranquille et confiante que donnent la pureté et l'humilité du vouloir. La conscience rétrospective se change ainsi en une conscience perpétuellement naissante. Et l'oubli lui-même devient un acte positif qui emporte tout le passé et l'incorpore à une vie nouvelle.

« Oubliez tout, dit Fénelon, Dieu ne vous [147] manquera jamais. Il faut aller bonnement son chemin : tout ce que vous y mettez de plus est de trop, et c'est ce qui forme un nuage entre Dieu et vous. Dieu a ses moments pour chaque chose. Mangez donc le demi-pain de chaque jour que le corbeau vous apporte. A chaque jour suffit son mal. Le mal de chaque jour devient un bien lorsqu'on laisse faire Dieu. » Et M. Jankélévitch ajoute : « Il ne faut ni bousculer la grâce par indiscretion et par excès d'imagination, ni la retarder à force de vains scrupules. L'état de grâce est l'état d'une volonté qui se garde de toute activité à contre-temps. » Ainsi la vertu réside dans un présent pur qui forme lui-même « la cime de l'âme » ; mais nous risquons toujours d'en être précipité ; il nous est sans doute impossible d'y faire notre séjour. Le plus souvent nous n'en fréquentons que les pentes où règne la mauvaise conscience, c'est-à-dire l'effort et la douleur. On ne peut atteindre la cime, même pendant un instant très court, sans y découvrir

un autre climat ; mais alors les pentes changent pour nous de sens : elles nous entraînent dès la moindre défaillance et mesurent la profondeur de nos chutes.

[148]

[149]

**LE MOI ET SON DESTIN****Troisième partie.  
La liberté du moi****Chapitre III**

---

**LES DEUX LIBERTÉS <sup>11</sup>****I**

[Retour à la table des matières](#)

M. Berdiaeff est un philosophe qui se penche sur notre temps avec un double sentiment d'angoisse et d'amour. On ne lui reprochera pas de détourner son regard du présent afin de s'évader dans l'éternel, ni de préférer la spéculation à la vie, ni de séparer le destin de l'individu de celui de la société, ni d'oublier les maux de l'humanité militante et souffrante en faveur d'une idéologie. Et pourtant, il ne croit pouvoir expliquer le tourment du monde moderne qu'en obligeant l'homme à se replacer en face de son immuable nature, à retrouver, [150] au-dessous des apparences ou des événements, l'activité essentielle et métaphysique par laquelle il détermine son propre destin, et qui, selon l'usage qu'il en fait, engendre pour lui la catastrophe ou le salut. C'est par une théorie de la liberté qu'il essaye d'interpréter les contradictions et les violences d'un univers écartelé. Le despotisme des forces sociales les plus brutales et les plus aveugles ne peut être l'effet que d'une liberté retournée contre elle-même, qui produit la révolte dès qu'elle cherche à s'exercer et l'esclavage dès qu'elle cherche à s'affermir. Et M. Berdiaeff nous montre à l'œuvre, chez Dostoïevski qu'il

---

<sup>11</sup> Cf. Nicolas Berdiaeff : *Esprit et liberté*.

ne craint pas d'appeler « le plus grand métaphysicien de la Russie », une liberté gratuite qui est le cœur même de l'homme, l'unique source de sa spiritualité, et qui peut également consommer son malheur ou sa rédemption.

M. Berdiaeff redoute que les problèmes qu'il étudie ne demeurent étrangers à la conscience française ; il craint que les formes mêmes de sa pensée ne trouvent point dans notre langue trop intellectualisée un vêtement qui leur convienne. Il reconnaît qu'il se rattache à la tradition de l'idéalisme allemand, même quand il lutte contre lui pour le surmonter : la raison cartésienne a sur lui peu de prise. Il ne trace aucune ligne de démarcation entre la spéculation [151] philosophique et la vie religieuse ; et c'est à sa foi que sa pensée demande toujours l'inspiration. Mais cette foi est un jaillissement tout intérieur, qui se sentirait à l'étroit dans les cadres rationalistes et juridiques de la théologie catholique et de l'Eglise romaine. Il identifie christianisme et spiritualité ; mais il n'y a pas de conscience plus ouverte ni plus généreuse que la sienne ; il est prêt à retrouver dans toutes les confessions chrétiennes, et même en dehors d'elles, le même souffle de l'Esprit-Saint. Et pourtant on voit bien que c'est dans l'Eglise orthodoxe russe qu'il en perçoit le mieux la présence sensible : c'est elle à ses yeux qui est demeurée le plus fidèle à la révélation primitive, qui a le mieux gardé les vertus de l'inspiration prophétique et même le sentiment de sa mission œcuménique. Le désert, selon Renan, était monothéiste ; on pourrait dire aussi que dans la plaine russe toutes les formes s'abolissent, et que tout mouvement qui commence aspire à se propager jusqu'à l'infini.

## II

Si l'homme se demande avec sincérité quelle est la partie la plus profonde de son être, à laquelle il ne peut renoncer sans se renoncer lui-même, [152] et dont la privation le rend impropre à goûter tous les biens qui autrement le combleraient, il doit répondre que c'est sa liberté. Il n'y a pas pour l'homme de nom plus humiliant ni d'état plus malheureux que celui d'esclave. Et l'esclave est deux fois misérable s'il accepte sa misère sans la sentir ; car il est alors une chose et non

pas un être. Un être véritable est un être qui fait preuve d'initiative, qui est capable d'affirmer son indépendance à l'égard du tout où il est plongé, qui est créateur dans son propre domaine, qui peut dire oui ou non sans se laisser contraindre par des raisons, et auquel sa volonté peut tenir lieu de raison. Certains esprits superficiels diront-ils qu'ils préfèrent le bonheur à la liberté ? Mais quel serait ce bonheur auquel on pourrait les forcer, auquel ils seraient incapables d'échapper ? Il engendrerait vite l'impatience et la satiété. Tout plaisir que l'on est obligé de subir sans qu'on y consente devient le plus déchirant des supplices.

Dostoïevski multiplie les défis à l'égard de cet univers harmonieux et discipliné qui paraît répondre, selon certains idéalistes, au vœu le plus profond de la conscience humaine : mais ils oublient toujours que l'homme veut vivre comme il l'entend et non pas selon sa raison ou son intérêt. « Je ne serais nullement [153] étonné, dit Dostoïevski, si tout à coup, à l'improviste, au milieu de cette future raison universelle, surgissait quelque gentleman à la physionomie vulgaire ou, pour mieux dire, rétrograde et gouailleuse, qui, les deux poings sur les hanches, nous dirait : « Quoi donc, messieurs, n'allons-nous pas réduire une fois du pied toute cette raison en cendres, à seule fin d'envoyer au diable les logarithmes et de vivre selon notre absurde volonté ? » C'est que l'espace où se meut la liberté ne peut pas être un espace *euclidien* : elle imprime sans cesse au monde une nouvelle courbure, elle exige de pouvoir le parcourir selon une infinité de dimensions.

La liberté est antérieure à la raison et plus profonde qu'elle : pour accepter un jour de s'y soumettre, il faut d'abord qu'elle puisse s'y soustraire. Elle est irrationnelle, parce qu'elle est toujours le premier commencement de moi-même et du monde. Elle est mystérieuse parce qu'elle est créatrice. Or, la raison supprime le mystère : car elle suppose un univers tout entier déployé devant le regard et où chaque chose possède une place entre d'autres choses qui la soutiennent et qui l'expliquent. La liberté au contraire est un perpétuel passage du non-être à l'être. C'est la nier que lui demander ses raisons : car elle produit elle-même les [154] raisons qui après coup la justifient. Elle est réfractaire à la connaissance, qui s'applique à un objet déjà donné, tandis que c'est la liberté qui le lui donne. Elle ne peut donc devenir

elle-même un objet, et, pour la saisir, il n'existe qu'un moyen, qui est de l'exercer.

### III

Seulement elle n'est pas seule dans le monde. Dès qu'elle s'exerce, elle affronte des obstacles. Elle trouve devant elle un monde déjà organisé, des objets qui lui résistent, des volontés qui la contredisent, une société qui lui commande, un ordre qui cherche à la soumettre. Tout ce qui l'entoure l'opprime et la nie. Elle ne peut donc s'affirmer à son tour que par la séparation et par la révolte. Puisqu'elle est le pouvoir de retourner sans cesse à la source même de ce qui est, dès qu'elle se heurte à l'être réalisé elle cherche à le détruire afin de faire place nette. Elle a besoin de partir du néant pour prendre conscience de sa souveraineté. Ainsi la liberté est naturellement rebelle. Elle est l'audace de dire non. Elle est l'acte d'indépendance par lequel l'individu, cessant de se regarder comme une partie de la création, ose se comparer à la puissance créatrice. Mais [155] cette liberté qui, dans son mouvement originel, se sépare de l'Être total, refuse de lier son propre sort avec le sien, ressent à son égard une sorte de jalousie et ne veut se confier qu'à ses seules forces pour agir, c'est la liberté qu'a revendiquée Lucifer ; et il faut qu'elle se trouve au fond de toute créature finie pour lui permettre de n'être pas seulement une chose, c'est-à-dire de choisir sa propre vie et de mériter son propre destin.

Il ne peut être question d'abandonner une telle liberté, mais seulement de la convertir. Car elle est le pouvoir d'option qui nous fait être. Cependant, laissée à elle-même, elle n'engendre que des ruines. Réduit à ses seules ressources, l'individu ne trouve en lui que la puissance de détruire et non pas celle de créer : il est négation pure. Sa liberté doit demeurer vide, puisque tout contenu ne pourrait que l'opprimer ; elle doit demeurer arbitraire, puisque toute justification ne ferait que l'enchaîner. Et elle n'a conscience d'elle-même que quand elle peut opposer le zéro de sa propre indépendance à l'immensité du Tout avec laquelle elle refuse de se confondre.

On le voit bien dès qu'elle commence à agir. Elle ne peut repousser toute loi qu'en proclamant que tout est permis. Et aussitôt elle entre

sous le joug d'une servitude nouvelle, pire que [156] celle dont elle avait cru s'affranchir. Elle est livrée au caprice. Elle fait l'essai de toutes les puissances obscures qui s'agitent au fond de nous-mêmes, et elle se croit d'autant plus indépendante qu'elle s'applique davantage à abdiquer devant elles et à les subir. Mais elle ne réussit pas à se duper tout à fait ; elle sent bien qu'elle se perd et ne garde l'illusion d'exister encore qu'en changeant de chaîne à tout instant. Et comme elle ne trouve sur son chemin que des déceptions et des souffrances, elle est astreinte à périr tantôt dans l'ivresse et tantôt dans le désespoir.

Mais il peut arriver qu'elle ait l'impression de triompher ; il peut arriver que ce grand effort de libération poursuivi par la vie humaine à travers un calvaire de douleurs semble trouver un dénouement. La révolte peut aboutir. Toutes les contraintes peuvent paraître brisées. Quel usage la liberté fera-t-elle alors de sa victoire ? Il faut bien qu'elle entreprenne de reconstruire le monde qu'elle a détruit. Mais on voit alors à quel point les forces lui manquent. Et, par une sorte de paradoxe, il faut, pour ne pas succomber, qu'elle se change en son contraire, qu'elle crée une nécessité mille fois plus implacable que celle qu'elle avait combattue. C'est le destin tragique de la liberté qu'elle ne peut rompre ses [157] liens temporels qu'en cherchant à régner elle-même sur le temporel. Mais elle est incapable d'y parvenir. A partir du moment où l'on veut obliger tous les hommes à être libres, il n'y a partout que des esclaves : les uns, affranchis des obstacles contre lesquels leur liberté s'éprouvait jusque-là, ne suivent désormais que leur nature ; et les autres, auxquels on refuse le droit de céder à une servitude dont ils ne sentaient pas le poids, éprouvent comme une servitude insupportable l'exercice même de cette liberté dont l'usage leur est maintenant imposé.

## IV

C'est que la liberté n'appartient pas au monde de l'individu, de la matière et du temps. Elle est toujours un acte de l'individu, mais qui le livre à ses passions si elle ne l'oblige pas à se dépasser. Elle doit toujours s'incarner dans la matière, mais qui l'assujettit si elle veut posséder le pouvoir dans ce domaine qui n'est pas le sien. Elle ne peut ja-

mais s'exercer que dans le temps, mais qui la dissout dans le jeu des effets et des causes si elle ne puise pas à chaque instant dans une réalité éternelle la puissance qui lui donne sa lumière, son efficacité et sa vertu créatrice.

[158]

La liberté naît dans l'individu. Mais elle n'est en lui qu'une pure initiative ; elle le rend seulement capable de tout essayer. Elle ne lui donne le sentiment de sa puissance propre que quand il renverse et non quand il édifie ; car il ne peut rien édifier qu'avec la collaboration des autres êtres et de l'univers tout entier. C'est que, si l'individu est hors d'état de se suffire, sa liberté ainsi isolée est une sorte de contradiction dans laquelle il ne peut se maintenir ; elle consomme sa ruine si elle ne l'ouvre pas à une réalité capable de remplir sa conscience et de combler toutes ses aspirations. Or, cette réalité ne peut être que celle de l'esprit. La véritable liberté consiste donc à nous élever, grâce à un choix qui dépend de nous, de la vie du corps, qui nous limite, nous resserre et nous contraint, à la vie de l'esprit, qui ravive sans cesse en nous l'élan du désir et de l'amour. Avec la vie de l'esprit, la liberté qui jusque-là se cherchait s'est enfin trouvée : et « le mystère de la liberté, c'est celui de la profondeur infinie de l'esprit ».

M. Berdiaeff insiste avec beaucoup de force sur cette identité de l'esprit et de la liberté, qui, dès que nous l'avons découverte, illumine notre vie et lui donne sa signification. Le chemin que tout homme doit parcourir s'étend [159] entre une liberté initiale, qui est arbitraire, mais qui doit l'être pour que l'homme puisse se créer lui-même, et une liberté finale, qui nous découvre la vérité et ne se réalise qu'autant que nous lui demeurons unis. La première est purement humaine ; mais l'homme qui prétend s'en contenter rencontre aussitôt ses limites et se réduit lui-même en esclavage. La seconde, au contraire, en nous portant toujours au delà de nous-même, nous révèle un infini toujours actuel et toujours renaissant ; elle est une perpétuelle délivrance, une participation à une présence qui ne nous manque jamais. Elle est celle de l'Adam régénéré ; mais elle ne pouvait lui être donnée avant que le premier Adam, en fondant d'abord son indépendance sur la révolte, eût mesuré toute sa misère.

« Dans le monde spirituel, il n'existe pas de despotisme et toute contrainte est impossible. » Pourtant, en ce sommet de la liberté où

nous sommes parvenus, il semble que l'option ait disparu. Nous n'agissons plus que par une nécessité intérieure, mais qui est voulue au lieu d'être subie. La liberté d'option ne pouvait subsister qu'avec l'ignorance ; mais la vérité, en l'éclairant, lui découvre ce qu'elle voulait : elle affermit son choix en paraissant l'anéantir. Car la vérité ne se montre qu'à [160] celui qui la cherche et qui l'aime. « Vous connaîtrez la vérité, dit l'Évangile, et la vérité vous affranchira. » Nul ne peut nier que la vérité ne doive être acceptée elle-même par un acte de liberté : c'est elle qui nous donne la liberté suprême. Dans la vie spirituelle aussi bien que dans la découverte mathématique, l'option cesse au moment même où nos puissances se réalisent. Que dire de l'amour qui nous soutenait déjà dans la recherche de la vérité, qui, comme elle, ne réside que dans la partie la plus intérieure et la plus secrète de notre être, et appelle lui aussi un objet infini qui ne cesse de le nourrir sans qu'il arrive à l'épuiser ? Nul ne peut résister à l'amour, et pourtant l'amour ne cède qu'à lui-même. La liberté peut être définie comme la recherche du pur amour. L'amour ne se commande pas. C'est la liberté qui lui donne naissance et c'est la liberté encore qui lui répond. Cela est vrai même de l'amour divin, que l'on a comparé parfois à un rapt : il ne peut pas nous faire entrer de force au paradis.

L'homme est un être problématique et mystérieux précisément parce qu'il est une liberté, ou plutôt une oscillation entre deux formes de liberté. La liberté est austère et difficile : elle exige une perpétuelle concentration de soi ; or, ce qui est facile, c'est la dissipation qui [161] nous livre à l'objet et à toutes les contraintes extérieures. Mais le destin de l'homme est aussi le destin de sa liberté. Elle aiguise la conscience de soi et le sentiment de la responsabilité. Elle est toujours un devoir à remplir, un fardeau à porter, une souffrance à accepter ; mais on ne peut nous la retirer sans nous retirer notre humanité. Aussi est-il aisé de comprendre que beaucoup d'hommes lui préfèrent la quiétude, la sécurité et le bonheur. Ils demandent qu'on les leur donne. Mais la liberté est la seule chose qui ne puisse pas nous être donnée : elle est offerte à tous, mais il faut avoir le courage de la prendre et la force de l'exercer. Elle est démocratique par la disposition et aristocratique par l'usage.

[162]

[163]

**LE MOI ET SON DESTIN****Troisième partie.  
La liberté du moi****Chapitre IV**

---

**LA LIBERTÉ  
DE LA PERSONNE <sup>12</sup>****I**[Retour à la table des matières](#)

Pendant les époques troublées comme la nôtre, la conscience vit dans l'inquiétude, la violence et le désarroi. Elle se sent livrée à des forces qui la menacent et dont le contrôle lui échappe. Alors elle oscille elle-même entre ces deux extrémités : ou bien elle se jette dans un égoïsme forcené et ravive sans cesse en elle tous les mouvements de l'instinct, de la colère, de la jalousie et de l'ambition, parce qu'ils lui donnent un sentiment plus intense et plus aigu de l'existence et la double anxiété du triomphe ou de la ruine ; ou bien elle abdique [164] cette indépendance pleine d'insécurité et dont elle n'ose pas faire usage ; elle demande à être soutenue par une puissance qui la domine, à laquelle elle est prête à se sacrifier, pourvu que cette puissance lui dicte ses décisions et lui permette de s'oublier elle-même en la dispensant de penser et de choisir. Faut-il donc que l'humanité soit obligée

---

<sup>12</sup> Cf. L. Laberthonnière : *Essais de philosophie religieuse ; le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec ; Pages choisies*, par Thérèse Friedel ; Enrico Castelli : *Laberthonnière*.

de laisser libre cours à la frénésie de ses passions ou de les assujettir à une autorité qui, en paraissant les dompter pour les mettre à son service, les exalte encore et leur donne un prestige qui les sanctifie ?

Cependant, c'est au moment où toutes les valeurs sont en péril qu'on perçoit le mieux leur pureté et leur vérité. Il n'y a point d'homme aujourd'hui qui puisse ratifier autrement que par désespoir l'impulsion de l'instinct ou la soumission aveugle à un pouvoir qui n'a plus besoin d'avoir raison pour être obéi. Ce n'est pas tant l'ordre qui demande à être défendu que la personne. Car cet ordre peut être apparent et extérieur, et détruire la liberté au lieu de lui permettre de s'épanouir, tandis que la personne est exposée plus qu'elle ne l'a jamais été à être anéantie sous les coups des ennemis du dedans, c'est-à-dire sous les poussées du corps et de l'amour-propre, et des ennemis du dehors, c'est-à-dire par des forces [165] qui cherchent à la réduire en faisant d'elle un pur instrument dont elles entendent disposer. Mais le propre de la philosophie, c'est de faire naître dans la conscience de tous les hommes cette certitude que la véritable réalité réside là où réside pour eux la suprême valeur ; que les choses matérielles ne sont jamais que des apparences ou des moyens ; que la pointe de l'existence se fait jour dans la conscience de l'homme libre, au moment où il pense, où il veut, où il aime, et par conséquent où il est présent à lui-même, où il s'engage tout entier, où il sent sa force croître avec la responsabilité qu'il demande à assumer.

Nous sentons bien qu'aucun homme de notre pays n'est capable de ployer devant une vérité ou un commandement qui n'auraient point fourni leurs titres de créance, ni obtenu l'assentiment radical de l'être intérieur. C'est pour cela qu'on a prétendu que nous étions rebelles à tout mysticisme, ce qui est une erreur sans doute, s'il est vrai que le mysticisme, au lieu d'être un élan obscur vers un objet inconnu, est au contraire une pénétration de toutes les puissances de l'âme par une présence qui les fortifie et qui les éclaire. On peut le vérifier par l'exemple du P. Laberthonnière, qui est toujours demeuré attaché, presque malgré elle, à l'Église catholique, [166] qui a su ne pas faillir à la vertu d'obéissance dans les conditions les plus difficiles et même les plus douloureuses, et qui pourtant n'a jamais transigé sur cette exigence de la vérité d'être incorporée, vécue et pratiquée par un acte profond de la personne au lieu d'être simplement une soumission extérieure à un magistère, si haut soit-il. Il ne peut point être question

pour nous de prendre parti dans le débat qui a abouti en 1913 à la condamnation des *Annales de philosophie chrétienne*, puis à l'interdiction de rien publier, qu'il n'a point violée, bien qu'elle fût particulièrement cruelle pour un homme de pensée qui a toujours regardé la vérité comme un message à transmettre et une œuvre à accomplir. Il y a une beauté singulièrement courageuse et dépouillée dans cette fidélité à soi-même et à la vocation qu'il avait choisie, qui, loin d'être ébranlée par les coups qu'il recevait et la suspicion dont il était l'objet, l'obligeait à témoigner avec plus de force encore une foi, qui était justement pour lui la délivrance de l'âme humaine, et non point son asservissement. Mais, dans une situation aussi exceptionnelle, les paroles qu'il a fait entendre pour sauver cet acte inviolable et secret hors duquel chaque être n'est plus qu'une chose ont un accent si grave et si émouvant qu'il est utile de les [167] invoquer en faveur d'une philosophie de la personne, dont toutes les consciences sentent le besoin aujourd'hui et hors de laquelle l'humanité est menacée de succomber à tous les périls conjugués du matérialisme, de la technicité et du conformisme.

## II

Le P. Laberthonnière n'était pas un dialecticien. C'était une âme extraordinairement ardente et généreuse, brûlante de charité. Il n'avait point le regard naturellement tourné vers les objets, ni même vers les idées ; en lui, en autrui, c'était la source même de l'être qu'il cherchait à atteindre, le mouvement ou l'élan intérieur par lequel la conscience prend possession d'elle-même, se donne à un intérêt dernier dont la valeur est pour elle infinie, et auquel elle est prête à tout sacrifier. La réalité des idées était pour lui pâle et décolorée si on la comparait à la réalité des êtres. Car l'idée n'est jamais qu'un intermédiaire, un doublet par lequel nous essayons de nous représenter un être qui s'en distingue et dont elle nous sépare autant qu'elle nous en rapproche. Les idées des choses ne sont pas les choses elles-mêmes ; elles nous en donnent une effigie, qui [168] nous interdit de les posséder. Mais ni nous-même, ni les personnes que nous aimons, ni celles à l'égard desquelles nous nous engageons par un acte véritable, qui est toujours

une promesse et un don, ne peuvent être regardés par nous comme de simples idées : ce sont des êtres véritables. C'est en eux et dans les relations vivantes que nous avons avec eux que nous trouvons le réel, et non point dans les idées. Tel est sans doute le véritable centre de sa pensée, le principe de sa foi en un Dieu personnel, agissant, aimant, incarné, la raison de son goût pour saint Augustin et pour Pascal et de son éloignement pour saint Thomas, la clef enfin de toutes les études qui portent sur le Dogmatisme moral, la théorie de l'Éducation, le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec.

On éprouve souvent un sentiment de surprise à découvrir chez le P. Laberthonnière, dans les affirmations mêmes qui avaient paru les plus suspectes au moment où triomphait un intellectualisme d'école, certaines thèses qui nous sont devenues aujourd'hui presque familières et dont le sort nous paraît lié au sort même de la philosophie : à savoir que notre vie ne peut avoir un caractère de sérieux et de gravité que si elle obtient le contact avec l'Être, au lieu de se contenter du phénomène ; et que, si l'entendement ne nous permet pas [169] de dépasser le monde de la représentation, du moins l'acte par lequel la conscience décide, s'engage et se donne nous établit au cœur même de la réalité et engendre en elle notre réalité propre. La foi du chrétien, dit-il, consiste à croire qu'il « faut obtenir l'être pour être sauvé ». Seulement on ne peut pas s'emparer de l'être comme d'une idée ou d'une chose : il faut s'identifier du dedans avec lui par sa vie personnelle. L'être n'est jamais un spectacle que l'on contemple : il est toujours un acte qu'il faut accomplir. C'est pour cela qu'on ne peut l'atteindre par un effort de connaissance, mais seulement par une transformation intérieure de la volonté. Ainsi, quand il semble que l'être nous manque, c'est nous qui manquons à l'être. L'absolu métaphysique échappe à la science ; mais la morale nous le donne. Car on n'est que ce que l'on veut, et ce que l'on veut être est plus réel que ce que l'on est.

Mais ce serait une erreur de penser que cette volonté pût demeurer en face d'elle-même et trouver en elle seule la source de tous ses actes. La volonté, loin de resserrer l'être sur soi, est au contraire pour lui une sortie de soi parce qu'elle l'oblige toujours à se dépasser. Ce n'est pas nous qui faisons la vérité, mais c'est nous qui la faisons nôtre. La vérité [170] nous est toujours offerte, mais il faut être capable de la recevoir, et pour cela il ne suffit pas de la penser, il faut justement la vouloir, c'est-à-dire s'unir à elle par amour. Elle n'est

pas, comme on le croit trop souvent, une convention, ni même une construction de notre esprit : mais elle n'est pas non plus une sensation, ni même une intuition. Elle est l'objet d'une expérience d'un caractère unique qui est une acceptation, une ratification de l'acte créateur, une coopération avec lui. On a bien le droit de dire que c'est la vérité qui est pour nous la vie, mais c'est « parce qu'il y a en nous une vie de la vérité ». Saint Paul a raison de demander : « Qu'avons-nous que nous n'ayons reçu ? Et pourtant qu'avons-nous que nous n'ayons acquis ? » Il est vrai à la fois que l'on reçoit tout ce que l'on a et que l'on n'a que ce que l'on gagne. Tel est encore le sens de cette affirmation de Newman que « les rayons de la vérité ne pénètrent jusqu'à l'intime de notre âme qu'à travers notre être moral ».

Le monde n'est donc point un bloc de matière à travers lequel viendraient filtrer, comme par quelque fissure, ces traits de lumière que nous nommons des consciences, et dont l'unique vocation serait de se retourner vers cette masse obscure dont elles sont issues afin de [171] la connaître et de la dominer. Les consciences forment au contraire la seule réalité véritable, qui est toujours intérieure à elle-même, qui ne cesse de s'engendrer par sa propre opération, qui crée éternellement les raisons qui l'expliquent et les valeurs qui la justifient : la matière fournit seulement la condition qui les sépare, l'instrument de leur action, le témoignage par lequel elles communiquent. Et le monde est la société vivante que chaque conscience contribue sans cesse à former par son union indivisible avec les autres consciences et avec Dieu. Ainsi il existe entre tous les êtres la solidarité la plus étroite. Et chacun est responsable de lui-même et de tous. Je ne puis séparer mon sort du vôtre. En face l'un de l'autre, nous sommes réciproquement maître et disciple : ou plutôt nous sommes disciples tous les deux, mais du même maître, qui est la vérité, et je ne suis sûr d'avoir compris sa parole que lorsqu'elle me donne accès jusqu'à vous. En ce sens on peut dire que la vérité, ce n'est jamais une chose que l'on trouve, mais c'est toujours une personne qui nous enseigne. Il faut que cet enseignement, au lieu de nous opprimer, nous rende à nous-même ; il doit nous découvrir à la fois notre liberté et la signification même de notre existence.

Nul n'a établi une coupure plus nette que [172] le P. Laberthonnière entre l'idéal hellénique et l'idéal chrétien. Mais ce n'étaient pas là pour lui deux phases successives dans le développement de l'esprit

humain ; c'étaient sans doute pour lui deux attitudes permanentes et irréductibles de la conscience en présence de la réalité. Il y a encore parmi nous et il y aura toujours des hellénisants. Le propre de la philosophie grecque, c'était pour lui de subordonner la volonté à l'intelligence et d'absorber la vie spirituelle dans la connaissance. Ainsi le mal pour Socrate réside seulement dans l'ignorance : mais si l'âme ne cherche point autre chose que la possession de la vérité, cette possession est un acte de pure vision ; nous aimons la vérité parce que nous la trouvons belle, et le sage qui la contemple se désintéresse des autres êtres et se suffit à lui-même. De là le privilège extraordinaire des idées dans le platonisme ; les idées sont la seule réalité ; elles constituent un monde différent du monde sensible et dont celui-ci n'est qu'un reflet dérisoire. Aussi faut-il s'évader de ce monde dans lequel la vie temporelle du sage lui-même est livrée à un inintelligible Destin, dont il détourne son regard. Le Dieu d'Aristote, qui est acte pur et suprême sagesse, ne connaît pas le monde.

Mais le propre du christianisme au contraire, [173] c'est de redonner au monde sensible sa valeur métaphysique : car il en fait non point une image du monde spirituel, mais le moyen par lequel nous parvenons à pénétrer jusqu'à lui. La matière et l'individu ne sont pas rejetés dans le non-être, puisque ce sont les conditions sans lesquelles la personne, qui a infiniment plus de réalité que l'idée, serait incapable de se former. Le temps n'est pas aboli en faveur de l'éternité, mais c'est en lui que chaque être est appelé à créer son essence éternelle. Le corps n'est plus méprisé, puisqu'il est le véhicule du salut et l'instrument de l'incarnation. Ainsi l'esprit grec et l'esprit chrétien, malgré tous les efforts qu'on a pu faire pour les unir, s'opposent radicalement : les Grecs poursuivent un idéal intellectuel ; dès lors, la matière, qui est opaque et nous sépare de l'idée, devient le principe même du mal, au lieu que pour les chrétiens ce principe réside seulement dans le vouloir, qui est l'unique source du péché ; et le vouloir garde toujours pour eux la primauté, de telle sorte qu'au lieu de penser, comme les Grecs, que la bonne volonté dérive toujours de la possession de la vérité, c'est la possession de la vérité qui est pour eux le fruit de la bonne volonté.

Ainsi, on reconnaît dans ces thèmes différents une inspiration identique : c'est que [174] l'être est là où la personne se constitue, et qu'elle ne peut se constituer que par un acte de liberté. De là ces for-

mules si belles et souvent si hardies par lesquelles le P. Laberthonnière inquiétait l'autorité en lui rappelant ses devoirs : « Ceux qui commandent et ceux qui obéissent ont la même fin à atteindre, et ils doivent s'inspirer du même esprit. Les premiers ont seulement une responsabilité plus grande. » Et encore : « L'autorité doit être servante, mais l'obéissance doit être libre. » Ou bien : « Si nous avons des vérités à croire, nous n'avons pas de vérités à subir. » Il raillait Bossuet, qui définit l'hérétique « celui qui a une opinion », et il proposait avec ironie de définir le schismatique : « celui qui a une volonté ». Il est utile d'avoir ces définitions toujours présentes à l'esprit, car il n'est pas sûr qu'elles ne trouvent point encore beaucoup de crédit à notre époque, et non pas seulement dans l'Eglise. Mais le P. Laberthonnière ne craignait pas de dire : « En tout ordre de choses, et même en face de Dieu, l'homme relève aussi de lui-même et continue à s'appartenir. » Ceux qui vont prêchant l'anéantissement semblent faire un grief à l'être d'être et d'agir. Pourtant, il n'y a pas entre Dieu et nous un rapport de subordination pure : il arrive, il est vrai, qu'on fasse de Dieu un maître [175] qui commande, mais c'est toujours afin de mieux commander aux autres. Au contraire, la véritable liberté abolit la soumission, du moins si toute soumission est une révolte cachée. La foi doit faire de Dieu un père et non pas un maître. « Or, ce qu'un vrai père veut, c'est l'être de son fils, c'est que son fils soit et vive pour son propre compte ; et si un vrai père veut néanmoins son fils pour lui, ce n'est qu'en se voulant lui-même pour son fils, dans un rapport de circumincession. » Il nous appelle à lui ressembler : *Dii estis*, dit-il, c'est-à-dire vous êtes libres, capables de disposer vous-mêmes de votre destinée ; et mon secours ne vous manquera jamais.

Aussi ce chrétien ne reniait-il point la philosophie. « Il est indispensable de philosopher, c'est-à-dire de réfléchir, de méditer, de penser chacun selon ses ressources et ses forces pour s'assimiler librement la vérité. » Mais il refusait de subordonner la pensée chrétienne à une doctrine purement humaine, à Aristote ou à saint Thomas : « Les définitions du concile de Trente ne nous lient à aucune conception systématique de la substance et de l'accident. » Le propre de la personne, c'est de créer une relation réciproque et ininterrompue « entre une vie qui n'a pas peur de se penser et une pensée qui n'a pas peur de se vivre ». Il n'y a [176] que la vérité qui compte ; mais elle ne peut être notre vérité que si nous l'avons nous-même cherchée, trouvée,

pratiquée, manquée. Seulement, aux yeux du P. Laberthonnière, au-dessus de la vérité scientifique, qui nous met en rapport seulement avec des choses, il y a la vérité morale, qui nous met en rapport avec les hommes et avec Dieu. La vie spirituelle consiste à savoir l'accueillir. Alors les servitudes du dedans et du dehors s'abolissent. Nous découvrons le sens de notre destinée. Nous nous sentons délivré ; et nous devenons justement une personne, car « nous voulons être librement ce que nous sommes et ce qu'au fond de nous-même directement nous voulons être malgré nous ».

[177]

LE MOI ET SON DESTIN

# Quatrième partie

## L'ÉTERNITÉ DU MOI

[Retour à la table des matières](#)

[178]

[179]

**LE MOI ET SON DESTIN****Quatrième partie.  
L'éternité du moi****Chapitre I**

---

**LA RÉALITÉ DE L'INSTANT**<sup>13</sup>**I**

[Retour à la table des matières](#)

Le problème du temps est l'objet permanent et peut-être l'objet unique de notre réflexion et de notre anxiété. Car c'est dans le temps que nous naissons et que nous mourons ; c'est l'infinité du temps qui nous oblige à nous interroger sur notre origine et sur notre destin ; c'est le cours du temps qui nous suggère de chercher une cause à ce qui est et d'appliquer notre volonté à ce qui va être. Mais le temps est le principe de notre misère : il est l'intervalle [180] qui sépare le désir de la possession, le lieu de tous les mirages et de toutes les choses inachevées ; tous les biens qu'il nous donne, il ne cesse de nous les retirer. Aussi y a-t-il au fond de toute conscience humaine le goût de l'éternel, le pressentiment d'un repos qui serait aussi une jouissance, l'espoir d'une vérité que l'on pourrait contempler au lieu de la chercher, d'un bonheur toujours présent où le désir ne renaîtrait que pour

---

<sup>13</sup> Cf. G. Bachelard : *L'intuition de l'instant* ; G. Roupnel : *Siloë* ; Guyau : *La Genèse de l'idée de temps*.

être aussitôt comblé. Telles sont les aspirations auxquelles la philosophie intellectualiste a essayé de répondre depuis Platon : le monde temporel dans lequel nous vivons n'est pour elle qu'un monde provisoire et déchu ; il n'a de sens que si nous sommes capable de le dépasser, de le relier à un monde intelligible et soustrait au changement, dans lequel la raison doit nous permettre de pénétrer et la volonté de nous établir.

Mais on peut penser qu'en quittant le temps on quitte aussi le réel, qu'on s'évade du séjour de la vie, de l'effort et de la souffrance, et que, pour donner un corps à l'objet dernier du désir, on n'étreint plus qu'une abstraction ou une chimère. Aussi toute philosophie est-elle obligée de faire une place au devenir : mais c'est toujours avec une sorte de résignation. C'est parce que ce qui est éternel est pour nous [181] hors d'atteinte que nous devons nous contenter de ce qui passe. Et il subsiste toujours en nous cette mélancolie de ne participer jamais à l'existence que dans un instant évanouissant, situé entre un passé qui s'abolit sans cesse et un avenir qui recule indéfiniment. Si la philosophie de M. Bergson exerce sur tous les esprits un attrait aussi vif, c'est parce qu'elle relève la valeur de cette durée que l'on s'était complu jusqu'ici à humilier, c'est parce qu'elle en fait le lieu de l'être et non point de l'apparence, c'est parce qu'elle rétablit la continuité de cette suite infinie d'instant à travers lesquels il semblait que notre vie ne cessât de s'éparpiller et de se rompre.

Pourtant la conscience humaine ne saurait éviter cette impression que le passé, qui est mort, et l'avenir, qui n'est pas encore né, appartiennent tous deux au néant, et que le drame de l'existence se joue toujours dans l'instant. Ainsi, après avoir situé l'être tour à tour dans l'éternité et dans la durée, on pourrait se demander s'il ne faut pas essayer de le saisir dans ce pur instant que l'on regardait autrefois comme privé de contenu, mais qu'il est impossible pourtant de quitter, et qui semble participer tout à la fois de l'éternité, puisqu'il la divise, et de la durée, puisqu'il la produit.

[182]

## II

L'instant paraît jouer dans la représentation du temps le même rôle que le point dans la représentation de l'espace : et nous disons du point qu'il n'a pas de réalité parce qu'il n'a pas de dimension : il n'est sur la ligne qu'une position ou une limite. Or, n'en est-il pas de même de l'instant à l'égard de la durée ? L'instant n'est-il pas le faite indivisible qui ne cesse de séparer le passé de l'avenir ? Mais une telle comparaison manque de justesse. Car il n'y a point de difficulté pour nous à nier la réalité du point au profit de la ligne, puisque celle-ci est tout entière présente et antérieure à tous les points qui la divisent ; mais il est impossible de procéder ainsi à l'égard de l'instant qui est le seul élément présent de la durée ; le passé et l'avenir sont incapables de le soutenir, puisqu'il ne cesse au contraire de les rejeter tous les deux dans le néant.

Dès lors il ne sert à rien d'imaginer que l'instant pourrait subsister pendant un laps de temps très court, à condition de mordre un peu sur le passé le plus récent et sur l'avenir le plus prochain : ce serait vouloir que le non-être pût prêter son secours à l'être. Notre vie ne sort jamais de l'instant, bien qu'elle projette [183] toujours derrière elle un objet pour la mémoire et devant elle un objet pour le désir. Et si l'instant est sans contenu, c'est parce que l'être est présent en lui indivisiblement : chercher à saisir en lui un objet particulier, c'est le distendre, c'est créer l'intervalle, où l'être déjà se morcelle et se dissipe. À l'égard des phénomènes qui se succèdent dans le temps, l'instant n'est donc rien ; mais c'est en lui que réside le principe qui les fait être, la source d'où ils ne cessent de jaillir.

Il n'y a rien dans l'instant qui puisse être converti en représentation, mais c'est parce que l'instant est au-dessus de la représentation ; celle-ci le réfléchit, et pour cela le brise et le fait éclater. L'instant exprime la pure insertion dans l'être de la vie elle-même ; il est le point culminant de l'activité et de l'émotion. Sa réalité doit être éprouvée et non pas définie. Il n'est pas une chose donnée, si exiguë qu'on la suppose : c'est un appel que l'être nous fait. Il est pressant et toujours en

suspens ; son essence est de n'être jamais qu'imminence. Il est la rencontre de l'être, mais elle est toujours tangentielle ; il ne nous permet point de rien posséder ; il ne nous laisse ni sécurité ni répit : il est toujours recommencé. Et si la fuite des instants nous épouvante comme une mort qui ne cesserait de nous [184] assaillir, ce n'est point parce qu'elle nous retire quelque bien que nous espérons garder, c'est parce qu'elle nous rend sensible à une sollicitation que nous avons reçue et que nous avons laissée sans réponse, à un acte qui nous était demandé et que nous n'avons pas su accomplir.

L'instant seul nous permet d'entrer en contact avec l'être ; seul il nous donne accès dans l'éternité. La mémoire et le désir nous en retirent et tournent vers le passé et vers l'avenir toutes nos puissances de rêve. Mais notre vie réelle ne sort jamais de l'instant. Il est un commencement absolu, une naissance pure. Le temps n'est pas le milieu continu dans lequel la vie se déroule ; il est « ponctué par des instants créateurs ». Notre activité compose le temps en s'exerçant, loin qu'elle le suppose pour s'exercer. L'instant n'est donc pas une position sur la ligne du temps : c'est lui qui supporte le temps ; il est primitif et immédiat tandis que le temps est dérivé et construit ; et c'est par rapport à l'instant que nous pouvons comprendre le temps, mais non point inversement. Bien plus, l'intensité de notre attachement à la vie se mesure peut-être à la force avec laquelle nous sommes capables de nier la réalité du passé et de l'avenir. Car le passé et l'avenir sont les fils du regret et de l'attente ; [185] tandis que l'instant est le seul lieu où nous agissons, le centre de toutes les genèses.

Mais si dans l'instant il n'y a de place pour aucun objet, c'est que l'instant est le séjour de l'acte, qui ne peut jamais s'exercer ailleurs que dans le présent, qui est la seule chose au monde qui ne puisse jamais être qu'« actuelle ». Il y a même entre l'instant et l'acte une sorte de réciprocité, car si l'acte se produit toujours dans l'instant, l'instant ne peut être que s'il est lui-même un acte. Car il ne faut pas confondre l'acte avec l'action, qui est la suite de l'acte et pour ainsi dire le sillage qu'il laisse derrière lui, et qui comporte toujours une certaine durée. Mais l'acte est instantané ; il est toujours nouveau et toujours renaissant. C'est un acte d'attention qui réalise l'instant ; et la forme la plus parfaite de l'activité réside dans la volonté au moment où elle se tend elle-même jusqu'à produire la décision : la décision n'occupe aucun intervalle de temps. Or, c'est grâce à la volonté que

l'être cesse d'être pour nous un simple spectacle ; c'est elle seule qui nous permet d'en prendre possession et qui lui imprime le caractère de l'évidence. Le temps est toujours l'effet du fléchissement de l'activité : la paresse se répand dans le temps, mais l'acte se concentre dans l'instant. « Tout ce qui est simple, tout [186] ce qui est fort en nous, tout ce qui est durable même est le don d'un instant. »

Mais si l'instant c'est l'attention, le temps n'est que l'attente. C'est dans le temps que nous attendons l'assaut du réel, qui se produit toujours dans l'instant. Tout ce que nous comprenons, nous le comprenons en un instant ; toutes les démarches de la pensée temporelle marquent les degrés de notre incompréhension et la distance qui nous sépare de l'être et de la vérité. Mais la vie n'est pas purement contemplative : on ne peut en avoir qu'une expérience active : « la comprendre, c'est la propulser ». L'attention est une présence à soi et au monde : or nous ne faisons attention qu'à l'instant. Aussi l'attention recommence sans cesse : elle est la renaissance perpétuelle de l'esprit. Les heures pleines sont celles dont l'attention réalise tous les instants, et les heures vides celles qui ne contiennent que de la durée. « La vie comporte mille sommets » marqués par des actes d'attention par lesquels nous saisissons chaque fois une réalité avec laquelle nous venons coïncider. C'est quand nous relions entre eux ces différents sommets que nous écrivons l'histoire, c'est-à-dire que nous introduisons dans le monde la continuité et la durée. Mais chaque instant nous reporte à l'origine du monde. Il permet à l'être de courir [187] sa chance, de retourner vers un possible encore vierge, d'exercer un acte de liberté qui lui donne une jeunesse absolue. Le propre du devenir, c'est d'organiser après coup tous ces instants isolés. La conscience tend sur le canevas des instants une trame suffisamment régulière pour donner l'impression d'une durée fluente. Mais la vie est une éternelle reprise : elle ne persiste qu'en se régénérant ; elle suppose le courage des tentatives qu'il faut sans cesse réitérer.

Mais il n'y a que « maintenant » qui existe ; et c'est une superstition de croire qu'il y a encore un « jadis » qui peut exercer une action sur ce « maintenant ». Car ce « jadis » n'a jamais été lui-même qu'un « maintenant », c'est-à-dire un instant lui-même isolé, et qui répondait à l'acte d'attention et de volonté par lequel nous l'avions appelé à l'être. Et l'on comprend que notre vie possède d'autant plus de densité et de richesse que nous sommes capables de réaliser par des actes qui

nous sont propres un plus grand nombre d'instants. Dieu seul les réalise tous : il est l'acte pur et l'instant éternel. Ainsi, puisque rien n'existe hors de l'instant, nous ne devons plus nous laisser accabler par la pensée de cette immensité de l'espace et du temps qui s'étendrait dans tous les sens autour du point et de l'instant [188] auxquels notre vie misérable est attachée. Car, selon M. Roupnel, « l'espace et le temps ne nous apparaissent infinis que quand ils n'existent pas ». Et il cite le mot de Bacon que « rien n'est plus vaste que les choses vides ».

### III

L'instant est donc une pointe d'une extrême acuité par laquelle nous obtenons chaque fois un contact nouveau avec l'être. Mais s'il nous est impossible de participer à l'existence autrement que par l'instant, un sentiment de détresse naît aussitôt en nous. Nous faisons la découverte de notre solitude absolue et pour ainsi métaphysique. Et M. Bachelard fait remarquer que cette solitude est beaucoup plus parfaite que celle de la monade leibnizienne : car en faisant de la monade une âme, c'est-à-dire un être purement intérieur à lui-même et voué à la spontanéité de son développement autonome, Leibnitz lui interdisait sans doute de communiquer avec les choses et avec les autres âmes, mais il lui laissait la continuité de sa vie propre. S'il n'y a que l'instant de réel, un autre dépouillement lui est encore demandé : il faut qu'elle rompe avec son passé, et par conséquent elle est aussi isolée à l'égard [189] d'elle-même qu'elle l'était à l'égard des autres êtres.

Or n'est-ce point l'angoisse inséparable de cette solitude de l'instant sur laquelle Kierkegaard a fixé précisément son regard ? Car l'instant est bien une rencontre de d'éternel et du temporel. Il participe à la fois de l'éternité dont il se détache et du temps qu'il commence à produire. Aussi est-il la limite entre l'innocence et le péché. Le péché se fait toujours dans l'instant, mais dans l'instant en tant qu'il est un abandon de l'éternité : c'est dans l'instant que l'individu se sépare de Dieu, mais c'est dans l'instant aussi qu'il le rejoint. L'instant est donc le lieu de l'angoisse : il est l'angoisse elle-même. C'est par l'angoisse

qu'on entre dans le péché et qu'on en sort. Elle nous fait ressentir jusqu'à sa profondeur dernière le tragique de l'existence individuelle. Elle nous montre nos limites et les repousse : elle ouvre devant nous la perspective effrayante de l'infini. Elle est amour de soi et haine de soi. L'âme la fuit et la recherche en même temps. Et l'on peut dire à la fois qu'elle est et qu'elle n'est pas : c'est l'instant qui nous la montre, telle que nous l'avons définie, comme une oscillation entre l'être et le néant.

C'est qu'il y a dans l'instant une ambiguïté essentielle. Car il est le point de croisement [190] de l'être et du devenir : si on considère la durée comme la véritable réalité, l'instant n'est plus que la fragilité même, l'idée pure de ce qui passe ; mais si on reconnaît que dans le temps tout est irréel, sauf l'instant qui nous est donné, alors il faut arracher l'instant au temps pour en faire un « atome d'éternité ». Cela permet de comprendre pourquoi le temps, selon le mot de Guyau, nous apparaît toujours « comme un songe effacé » : il n'est plus qu'un effet de perspective, une sorte de traînée lumineuse analogue à celle que laissent dans le ciel les étoiles filantes. Et M. Roupnel, redonnant une vie nouvelle à des idées que tout philosophe doit retrouver à quelque moment de sa vie, identifie l'absolu avec la conscience universelle, c'est-à-dire « avec un immense instant et une présence partout située ». Quant à notre être propre, il ne peut point se séparer radicalement de cet absolu qui contient tout ce qui est ; il prend sur le tout une vue qui est à sa mesure, il s'ouvre à lui selon son mérite. Ainsi, il se construit un espace et une durée qui lui appartiennent en propre et dont il est le centre : mais cet espace et cette durée ne sont rien de plus que la projection de son activité découpée sur le monde. L'univers réalise à chaque instant sa valeur totale : et il arrive même que nous parvenions à la [191] saisir ; ainsi, l'art nous libère de la durée et « nous apprend à voir et à écouter l'univers comme si nous en avions seulement maintenant la saine et soudaine révélation ».

L'instant ne produit en nous l'angoisse que parce qu'il nous menace sans cesse d'une chute dans le temps. Mais il appartient à chacun de nous de ne pas succomber, de garder une attention et une volonté assez fermes pour demeurer constamment présent à ce que la vie lui apporte. Dans le présent, tout l'être nous est donné, à condition que nous ayons assez de force pour le saisir ; c'est notre insuffisance qui nous en détourne et qui nous fait rêver du passé et de l'avenir : la

conscience se peuple alors d'images illusoires derrière lesquelles il n'y a que le néant. Toutes nos souffrances morales sont inséparables du regret et du désir. Le pire de tous nos maux était donc le « Souci » qui ramène toujours notre pensée de ce qui est vers ce qui n'est pas. On sait quels sont les propos du Souci à la fin du second *Faust* :

Lorsqu'une fois je possède quelqu'un,  
Le monde entier ne lui vaut plus rien...  
Il meurt de faim au sein de l'abondance.  
Et n'a plus jamais de présent.

[192]

[193]

**LE MOI ET SON DESTIN****Quatrième partie.  
L'éternité du moi****Chapitre II**

---

**L'AVENIR ET LE PASSÉ**<sup>14</sup>**I**[Retour à la table des matières](#)

Le temps nous donne l'être à la fois et nous le retire. Il enferme notre vie entre les deux limites de la naissance et de la mort. Il ouvre devant nous l'intervalle qui les sépare comme un vide que notre action doit remplir, où notre personnalité va se former peu à peu et notre destinée s'accomplir pour devenir un jour irrévocable. Nous ne cessons de gémir sur la fuite du temps qui nous empêche de rien posséder, et d'accueillir le temps, qui renaît à chaque instant, avec un élan plein d'espérance et de joie. Nous désirons l'éternité où il nous semble que nous cesserons de changer pour être, et où nous coïnciderons enfin avec nous-même ; et nous nous défions pourtant d'elle [194] comme si, en nous délivrant du temps pour rendre notre vie parfaite, elle risquait de la suspendre en l'immobilisant.

Pourtant les véritables caractères du temps apparaissent, avec un relief saisissant, lorsque l'élan vital est en nous particulièrement in-

---

<sup>14</sup> Cf. Minkowski : *Le Temps vécu*.

tense, qu'il est tendu comme un arc et qu'il crée l'avenir même dont il a besoin afin d'engager en lui toutes ses créations. M. Minkowski nous montre que le moi participe alors à une vie qui le dépasse, dont il sent le contact dans les moments les plus graves de sa propre vie, quand il acquiert la conviction de se trouver dans l'axe d'un devenir plus puissant où un rôle lui est assigné. Je ne suis pas seulement alors, comme on le dit, l'enfant de mon temps, je suis un enfant du temps en général, ce qui donne une valeur absolue à tout ce que je cherche à réaliser dans le temps même où je vis.

Ainsi je ne me connais vraiment moi-même que lorsque, derrière les motifs rationnels trop étroits et trop limités qui servent à justifier chacune de mes actions, je découvre cet élan impersonnel dans lequel je plonge et qui donne à ma propre vie sa forme la plus profonde, la plus secrète et la plus personnelle. Je réalise alors une œuvre qui m'est propre, mais qui se fond si étroitement avec le dynamisme [195] de l'univers entier que je ne puis ni l'en dissocier ni penser que, si elle ne s'était pas produite, elle pourrait lui manquer. « Elle s'intègre au monde en marche. Et ce monde en marche reste sans elle aussi riche, aussi comble, aussi rempli jusqu'aux bords qu'il l'est avec elle. Pourtant cette œuvre arrive à y marquer. » Elle demeure toujours imparfaite ; mais c'est sur elle que s'appuie de nouveau l'élan même qui la crée et qui la prolonge. Il y a donc une durée du monde dans laquelle je suis immergé et avec laquelle ma durée propre doit chercher à s'accorder : si elle n'y parvient pas, je reste séparé du réel. Si je puis obtenir au contraire un synchronisme avec le cours universel des choses, je ne fais plus qu'un avec lui ; je vois s'abolir dans la contemplation la distinction du sujet et de l'objet ; l'attention cède en moi la place à l'abandon, qui m'absorbe dans l'objet contemplé ; et celui-ci, au lieu de disparaître, s'anime et se révèle à moi dans une sorte de présence pure. La sympathie naît et m'unit à tout ce qui m'entoure ; elle devient à elle-même sa propre fin ; et, au lieu de rapprocher les unes des autres les parties du monde qui seraient d'abord séparées, elle me livre la charpente du réel, dont les formes particulières de l'existence ne sont plus que les pièces.

[196]

## II

On comprend sans peine que, dans une telle conception du temps, il y ait une sorte de primauté de l'avenir par rapport au passé. Car c'est vers l'avenir que se porte naturellement notre regard, c'est vers lui que notre vie est orientée. Le rôle du temps c'est d'ouvrir l'avenir devant nous. Or, cet avenir échappe à toute connaissance, à toute prévision. Il est le lieu du mystère parce qu'il est le lieu de l'action. Mais « le mystère est aussi indispensable à notre vie que l'air pur l'est à notre respiration ». Et M. Minkowski montre comment la conscience peut prendre, vis-à-vis de l'avenir, trois attitudes différentes : la première consiste à agir ou à attendre, la seconde à désirer ou à espérer, la troisième à prier ou à vouloir.

Nul ne peut mettre en doute que l'avenir ne soit le lieu naturel de l'activité. Mais l'activité est entendue ici dans le sens d'une spontanéité primitive et presque instinctive. Elle est une expansion de l'être accompagnée d'une joie de vivre élémentaire. Dans l'activité, l'être devient sans cesse plus grand que soi. L'activité se déploie dans la sphère qui lui est propre et se suffit à elle-même : elle ne s'y trouve pas emprisonnée ; elle ne se heurte pas à des parois. [197] L'avenir immédiat est le champ actuel de son exercice. Mais l'attente est le contraire de l'activité ; elle suspend cette activité, qui est la vie elle-même. Tandis que l'activité nous porte vers ce qui n'est pas encore et qu'il dépend de nous de créer, l'attente nous représente par avance un avenir qui s'avance vers nous et qui tout à l'heure sera présent. Elle nous oblige à vivre le temps en sens inverse de son cours naturel. Aussi l'attente ne peut-elle être qu'anxieuse. Elle ressemble à la douleur, qui est une atteinte portée du dehors à notre vie : de même l'avenir qui marche vers nous nous menace et vient nous surprendre. Il rétrécit notre être que l'activité dilatait. Dans l'activité l'être est « presque un tout » et, en tout cas, cherche à régner sur le Tout ; dans l'attente, il est « presque un rien », qui ne sent que le risque d'être englouti dans le Tout. Mais peut-être existe-t-il aussi une attente pacifique, confiante et heureuse, dans laquelle il n'y a encore ni désir ni espérance : c'est un

repos de l'âme qui se remet entre les mains de la destinée, prête à répondre à tout ce qu'elle peut lui offrir, et dont le choix cesse de lui appartenir.

Mais l'homme ne se borne pas à agir et à attendre. Il désire et il espère. Dans le désir et dans l'espérance, les possibilités se multiplient. [198] L'imagination les lui représente et en jouit par avance : elle les compare et suppute les chances de chacune d'elles. Le regard pénètre aussi beaucoup plus loin dans l'avenir. Car le désir s'étend sur un domaine que l'activité n'atteint pas, qui est plus riche et plus plein que le sien, et où nous demandons que toutes les forces extérieures viennent nous répondre. Le désir se porte même au delà de la mort. Il y a toujours en lui une invocation. Il contient en lui l'activité, mais il la surpasse : « La simple activité insouciant et joyeuse devient maintenant plus sérieuse, plus grave, du fait même qu'elle est dirigée par le désir. » Et comme le désir va plus loin qu'elle au dehors, puisqu'il vise des fins qui sont pour elle hors de portée, il va plus loin qu'elle au dedans, et nous permet de descendre plus profondément dans l'intimité même de ce que nous cherchons à être. Quant à l'espoir, il n'est pas seulement un désir que l'imagination commence à réaliser. Il est l'attente elle-même, libérée de l'anxiété qui en était inséparable, et il garde la même direction qu'elle. En lui, c'est aussi l'avenir qui se porte au-devant du moi, et non pas le moi qui se porte au-devant de l'avenir, comme dans le désir. Mais cet avenir a un visage heureux qui nous oblige à l'opposer à la crainte, que l'on ne doit pas confondre avec [199] l'attente car, comme l'espoir, elle la détermine, mais dans un sens opposé.

M. Minkowski fait ensuite une analyse de la prière, qui dépasse autant l'espoir que l'espoir dépasse l'attente, et qui s'oppose au devoir par lequel la volonté poursuit avec ses propres forces la réalisation de l'idéal. On s'étonne qu'il n'ait point marqué ici encore avec plus de netteté le contraste entre les deux directions de l'avenir. Car le devoir est l'exercice de cette vraie liberté, que beaucoup d'hommes vivent et meurent sans avoir connue, mais qui nous oblige à dépasser en nous l'individuel pour contribuer à créer un ordre à la fois humain et universel. Il nous engage dans l'avenir et il l'ouvre devant nous jusqu'à ses plus extrêmes limites, c'est-à-dire dans son infinité même. La prière, au contraire, si elle est une intercession tournée vers l'avenir, nous montre cet avenir infini qui vient au-devant de nous et devant le-

quel nous ne pouvons plus avoir qu'une attitude de passivité et d'abandon. Elle est une intériorisation totale de mon être ; elle rend mon âme « nue et vide » ; elle la dépouille de toutes les préoccupations qui la remplissaient. Elle m'arrache à moi ; elle me permet de traverser le monde qui me sépare de Dieu, et me livre la signification de moi-même et du monde.

[200]

On voit donc que je puis avoir sur l'avenir trois perspectives différentes : lorsque j'agis ou que j'attends, je puis affirmer que *j'existe* ; et l'existence est l'affirmation de mon activité arrêtée et comme suspendue dans la conscience de sa puissance et de ses limites. C'est là un point fixe autour duquel rayonne la sphère toujours plus large du désir ; mais le désir comporte le plus et le moins ; il dit *j'ai* et non pas « j'existe », et il se porte toujours au delà de ce qu'il a. Enfin la prière et le devoir m'obligent à abandonner tout égoïsme, et je ne découvre pas alors seulement une sphère nouvelle qui enveloppe les deux autres ; mais l'infinité du monde me devient présente ; je ne dis plus « j'existe », ni « j'ai », mais *j'appartiens* à autre chose, c'est-à-dire à mes semblables et à Dieu.

### III

M. Minkowski a eu le grand mérite d'associer l'étude du passé à celle de la mort sans laquelle le passé ne nous révélerait pas toute sa profondeur. Non pas que le passé ne puisse être considéré lui-même que comme mort ; car il serait vrai plutôt de dire que la mort, qui est inséparable de notre vie précisément parce qu'elle l'achève, donne sa signification au passé [201] qu'elle nous contraint d'incorporer à notre être même. Mais la mort est le seul événement de mon avenir que je connaisse avec certitude : c'est qu'elle est déjà présente dans ma vie, qu'elle seule peut accomplir. « Elle réunit en gerbe derrière elle tout ce qu'elle interrompt. » Ainsi nous pouvons dire qu'il y a en nous un double mouvement à la fois : un mouvement vers l'infini, et que la mort n'arrête pas, puisque au contraire nous puisons la force et les raisons de vivre, ainsi que le courage de sacrifier s'il le faut notre vie propre, dans l'élan même par lequel il doit se poursuivre au delà de

notre mort ; et un mouvement qui nous rapproche sans cesse de notre fin, qui est précisément cette mort, et par lequel nous allons intégrer notre œuvre à un avenir dont nous serons désormais absent. Je ne réussis à m'inscrire moi-même dans le devenir universel que si la vie en moi va vers l'infini, et si je vais, moi, vers la mort qui, en terminant mon être, le réalise.

On comprend dès lors quels doivent être les caractères du passé. On ne saurait, pour le définir, se placer uniquement au point de vue de l'utilité : car alors l'oubli serait toujours une déficience. Au contraire, l'idée du passé évoque naturellement l'ombre, le silence et l'oubli. Toutes les évocations dont nous sommes [202] capables plongent « dans la masse de l'oublié ». Notre souvenir le plus lointain a toujours un « avant » qui se perd dans les ténèbres. Et dans cette vue que tout est voué à l'oubli, la conscience trouve une sorte d'apaisement. Cependant, ce n'est là qu'un aspect du passé, tout comme la paix du tombeau n'est qu'un aspect de la mort. Dans la résurrection du passé, comme dans la pensée de la mort, nous mesurons à la fois la valeur de ce que nous avons perdu et son degré d'adhérence à notre être présent. L'évocation du souvenir peut être sèche, et nous donner une simple représentation spectaculaire de ce qui a été ; ou émouvante, et s'accompagner d'un caractère d'étrangeté ou de poésie ; ou angoissante, et produire en nous une douleur poignante, comme on le voit dans la mort d'un être que nous aimons et dont l'absence est pour nous une intolérable présence.

Mais la mémoire n'est qu'une analyse du passé. Et il est inévitable qu'une fois détachés du devenir total, qui seul est capable de les soutenir et de leur donner une réalité et un sens, les souvenirs indépendants ne nous montrent plus que notre misère. Aussi M. Minkowski peut-il dire paradoxalement qu'il n'y a que le mal qui laisse des traces, ce que l'exemple de l'histoire pourrait servir à confirmer ; [203] car il n'y a que le mal qui soit particulier et visible. Aussi est-ce la fonction du remords d'isoler une action que nous avons accomplie de la masse indistincte de notre passé et d'obliger la conscience à y demeurer attachée. Le remords est notre premier souvenir. Mais le remords lui-même se change en regret lorsque le sentiment de la faute ou de l'erreur se substitue à celui du péché. Et le souvenir proprement dit n'est que le résidu du remords et du regret, une fois qu'ils se sont

dépouillés de leur caractère affectif et ne nous livrent que la pure image de ce qui n'est plus.

Cependant, la véritable fonction du passé ne se découvre point à nous dans cette vue rétrospective qui le ramène à la lumière de la conscience. Sans doute celui qui pense le passé le pense dans le présent, ce qui est encore vivre le temps d'une certaine manière. Mais le passé n'est pas seulement dans le présent sous la forme du souvenir ; il y est aussi, par opposition à la mémoire qui l'étale, sous cette forme accumulée, contractée et unifiée qui nous fournit l'élan capable de nous porter toujours en avant. C'est cette idée que M. Minkowski veut exprimer par cette formule si dense : « Ne devient fait dans le passé que ce qui peut être intégré dans ce passé sous l'angle du dépassé. » Ceci montre suffisamment la liaison [204] que l'auteur a cherché à établir, souvent avec un grand bonheur d'expression, entre le passé et l'avenir. On ne contestera pas le primat qu'il attribue délibérément à l'avenir par lequel le monde ne cesse de se faire ; mais puisque tout tombe à la fin dans le passé, on pourra se demander, comme il semble nous y inviter parfois, si le propre du passé n'est pas de changer à chaque instant l'action en contemplation, au lieu de nous acheminer, comme il le dit aussi, vers « cette paix du soir qui annonce la venue de la nuit ».

[205]

**LE MOI ET SON DESTIN****Quatrième partie.  
L'éternité du moi****Chapitre III**

---

**LE RETOUR DE L'ÉTERNEL <sup>15</sup>****I**

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes effleuré quelquefois par une impression étrange et fugitive qui laisse dans notre âme de l'anxiété et de la douceur, de la lumière et du mystère. Les objets qui nous entourent, les gestes que nous faisons, l'intonation de notre voix, un détail menu qui acquiert tout à coup une signification presque surnaturelle, nous paraissent appartenir à des scènes que nous avons déjà vécues et nous ramener au milieu d'un passé aboli qui a gardé, loin de nous, une sorte d'immobilité. De telles réminiscences peuvent ébranler notre [206] imagination et la séduire. Elles nous inclinent à penser que peut-être notre existence n'a point eu de commencement et n'aura point de fin, qu'il n'y a point de différence entre notre monde et l'au-delà, que notre vie actuelle n'est point passagère, mais éternelle. Chacun de nous fait ce songe : qu'il recommence sans trêve sur l'océan du temps une traver-

---

<sup>15</sup> Cf. *Héraclite d'Ephèse*, trad. par Maurice Solovine ; Charles Andler : *La dernière philosophie de Nietzsche* ; Abel Rey : *Le Retour éternel et la philosophie de la physique*.

sée identique entre les mêmes bornes de la naissance et de la mort, qu'il s'embarque toujours avec la même allégresse vers les îles Fortunées, mais que son destin est de rester toujours matelot. Faut-il que l'oubli seul le préserve du désespoir ? Ou faut-il que ces lueurs, qui lui font entrevoir le cycle indéfini des résurrections, lui révèlent par transparence la beauté profonde du moindre événement, apaisent ses agitations et éveillent dans sa conscience un consentement émerveillé à rester éternellement ce qu'il est ?

L'esprit ne doit pas s'abandonner avec trop de complaisance à des suggestions aussi incertaines. Quand elles s'infiltrant en lui, c'est que son équilibre intérieur est rompu, c'est que son attention est oisive et paresseuse. Elles se multiplient dans toutes les affections où l'unité du moi se dissipe, où son initiative se ralentit. Sans doute on pourrait prétendre, en alléguant les arguments du *Phédon* et le secret [207] sentiment de beaucoup de nos contemporains, que c'est quand le corps est oublié ou affaibli, quand la volonté et la réflexion se taisent, que l'âme est la plus pure et la plus accueillante et qu'elle reçoit du cœur même de la réalité les touches les plus subtiles. Ainsi un simple rêve peut suffire à nous faire pénétrer dans un monde miraculeux. Mais si la vérité exige, pour se découvrir à nous, le silence intérieur et la libération à l'égard de toutes les pensées particulières, si elle semble s'offrir dès que nous renonçons à la forcer, il ne faut pas la confondre pourtant avec les images flottantes qui envahissent la conscience dès que son activité commence à fléchir. Ce ne sont là que des fantasmagories dont le corps est la lanterne magique. La vérité est d'essence plus délicate ; elle est invisible ; elle est intérieure à l'esprit ; elle est son acte le plus secret. Or les images peuvent offusquer l'esprit au lieu de l'éclairer : il faut qu'il les traverse pour atteindre leur sens, pour trouver en elles une vie qui les anime, qui réponde à la nôtre et qui donne un aliment à notre puissance de comprendre et à notre puissance d'aimer.

Au contraire, dès qu'une scène momentanée nous donne l'illusion d'avoir été déjà vécue, elle se détache de nous : elle nous devient à la fois familière et étrangère. Ce n'est plus [208] qu'un spectacle qui semble composé à l'avance, auquel nous pensons assister par intervalles, et qui cesse d'intéresser notre volonté parce qu'il abolit notre espérance comme notre anxiété. Alors nous avons l'impression que notre action peut s'éteindre et notre personnalité abdiquer. Cet aban-

don même nous donne quelque volupté, comme dans certains rêves où les images les plus émouvantes acquièrent une sorte de douceur inoffensive. Ainsi cette curieuse impression que nous éprouvons de vivre une seconde fois la même vie semble la marque de notre inertie spirituelle, qui mortifie ce qui nous entoure et rejette dans les limbes, aussitôt qu'elles surgissent, les vaines apparences que notre activité refuse de soutenir et dont la réalité, avant de se montrer à nos yeux, est déjà épuisée.

Aucun de ces états exceptionnels, semblables à des charmes par lesquels nous nous laissons enchanter et que nous ne rompons jamais qu'avec quelque regret, ne peut justifier la croyance au Retour Eternel. Et pourtant, il n'est pas de croyance plus antique, ni qui trouve dans l'observation de la nature autant d'exemples qui l'illustrent et dans le progrès des connaissances autant d'arguments qui la confirment. Mais c'est la matière qui porte témoignage en sa faveur, et non pas l'esprit. [209] Car, dès qu'une action est capable de se reproduire, elle devient une habitude qui rend la pensée inutile et qui la ruine. L'esprit monte des mécanismes, les perfectionne ou les brise : dès qu'il commence à les subir, il dépérit. C'est qu'il est une naissance ininterrompue, une inspiration qui ne se lasse point de créer, un désir que rien ne peut borner ni assouvir ; c'est qu'il est l'affirmation même de l'infinité. S'il séjourne parmi les choses éternelles, il ne les voit pas se répéter comme des modèles peu nombreux qu'une sagesse avare serait incapable de multiplier ; mais il retrouve en chacune d'elles un être unique et incomparable, un commencement absolu et cette jeunesse même du monde qui est inséparable de tous les points de son immensité.

## II

L'idée du Retour Eternel était très familière aux anciens. Elle leur était suggérée par le rythme de tous les phénomènes naturels, par le mouvement des astres, l'alternance des saisons, la transformation des éléments et le flux des générations. Si l'évolution de l'univers est cyclique au lieu d'être rectiligne, si elle repasse périodiquement par les mêmes étapes, [210] on éprouvera une satisfaction à voir la loi du

Tout reproduire la loi des parties, à se sentir délivré des problèmes angoissants de l'origine et de la fin du monde, à retrouver enfin dans une oscillation si grandiose le principe qui donne au changement son impulsion et qui en même temps la maîtrise. Le thème de la « Grande Année » a été très en faveur chez les pythagoriciens et chez les stoïciens. Mais c'est sans doute Héraclite qui le premier a pressenti dans le Retour Eternel une sorte d'exigence de la raison et pour ainsi dire le postulat même de la science. Car le propre de la science, c'est de chercher une méthode de combinaison qui nous permette, à l'aide d'un nombre limité d'éléments, de définir tous les états possibles de l'univers. Elle doit faire de l'univers un système ; or, pour que la connaissance ne soit pas un leurre, pour que les choses puissent obéir à un ordre constant et à des lois universelles, il faut non seulement que chaque combinaison puisse se reproduire, mais encore qu'elle se reproduise un jour nécessairement, du moins si le temps possède une durée infinie. Le plus beau de tous les fragments d'Héraclite est consacré au rôle du Temps : il est impossible d'en mesurer la portée sans un serrement de cœur. « Le Temps, dit Héraclite, est un enfant qui joue en manœuvrant [211] les pions : c'est le règne d'un enfant. » Et de ce texte M. Solovine rapproche avec beaucoup d'à-propos le quatrain désespéré d'Omar Khayyâm, presque identique dans les termes : « Pour parler clairement et sans paraboles, — Nous sommes les pièces du jeu que joue le Ciel. — On s'amuse avec nous sur l'échiquier de l'Etre, — Et puis nous retournons, un par un, dans la boîte du Néant. »

Mais nous n'y retournons que pour renaître un jour. Car nous ne pouvons pas nous contenter de considérer l'univers comme un spectacle où les êtres et les choses ne cesseraient de se former et de se dissoudre selon un mécanisme alterné : nous lions notre destinée à la sienne. Et si le Retour Eternel est la loi du monde matériel, c'est le corps qui, par une sorte de paradoxe, va nous introduire dans l'éternité : notre âme ne pourra que le suivre ; elle s'éternisera par surcroît. La résurrection de la chair, qui était le scandale des incroyants, en devenant une phase d'un circuit mécanique, les oblige à admettre la résurrection de l'esprit, qui n'en peut être séparée. C'est cette découverte qui a rempli le cœur de Nietzsche d'une ivresse magnifique. Il demandait à la science de la confirmer : en 1881 il prétendait consacrer dix ans de sa vie à des études scientifiques afin de pouvoir dé-

montrer irréfutablement [212] une vérité dont l'évidence intuitive ne faisait pour lui aucun doute. Et il croyait la justifier par les deux preuves suivantes : d'abord que, puisque l'énergie se conserve, qu'elle est elle-même une quantité constante ou finie, les combinaisons dont elle est susceptible doivent être elles-mêmes en nombre fini : dès lors, l'une d'elles doit nécessairement se reproduire un jour et entraîner, en vertu du principe de causalité, toutes celles qui l'ont suivie autrefois. D'autre part, si on allègue que l'évolution du monde pourrait s'achever dans un état d'équilibre ou d'immobilité, Nietzsche réplique que cette supposition est absurde, car l'infini du temps écoulé nous oblige à penser que, si cet état avait été possible, il se serait déjà réalisé et que le monde n'en serait plus sorti.

Mais la doctrine du Retour Eternel est avant tout pour Nietzsche une vision mystique de l'univers qui est inséparable d'un « grand appel de tendresse ». Ainsi, elle nous promet que nous verrons ressuscités ceux que nous avons le plus aimés, tels que nous les avons connus ici-bas : il nous faudra accepter sans doute de les reperdre aussi cruellement que nous les avons perdus, mais pour les retrouver encore dans toute l'éternité. Que l'on ne dise même pas que d'immenses abîmes de temps sépareront ces renaissances successives. Comme [213] le montre M. Andler, « quand la mémoire est abolie, les siècles passent comme des éclairs. La résurrection est pour demain ». Dès lors, nous sommes délivrés de l'angoisse d'un passé aboli, où nous ne pouvons plus pénétrer, et de la menace d'un avenir ténébreux, où notre vie risque à chaque pas de s'engloutir. Nous surmontons le temps en refermant sa boucle. En créant l'avenir, nous créons sans cesse le passé. En engendrant nos fils, nous engendrons aussi nos pères. Cette découverte d'une éternité inséparable du cours du temps, et dont le temps lui-même est le véhicule, devait inspirer à Nietzsche les plus beaux hymnes à l'Être et à la Vie qui soient jaillis spontanément d'un cœur humain capable de se rendre tout à coup présente, à travers ses formes fugitives, la solennité d'une existence qui ne passe pas.

Cependant c'était la matière qui entraînait l'esprit dans le Retour Eternel. Et les preuves qu'on en donnait devenaient justiciables des progrès mêmes de la science. Car pour que la science soit possible, il faut que l'univers forme un tout capable de se suffire absolument. C'est un système clos qui n'a ni commencement ni fin, dont l'énergie est constante, où rien ne se perd et rien ne se crée. C'est une machine

parfaite, et dont la propriété, comme celle de toutes les machines, est de pouvoir [214] répéter des mouvements. Sans doute l'idée du Retour Eternel a subi une éclipse parmi les savants lorsque cette loi de l'universelle usure, qui est connue sous le nom de principe de Carnot, entraînant tous les changements qui se produisent dans le monde vers un état d'équilibre, parut capable d'imprimer au monde tout entier la même marche irréversible. Cependant il est impossible de concevoir comment le Tout lui-même pourrait s'user ; car il ne subit aucune influence extérieure qui puisse l'entamer et, si on pousse assez loin l'analyse, on ne trouve en lui que des éléments indestructibles et inusables qui résistent à toute altération. Ainsi « l'irréversibilité n'existerait pas pour nous si nous pouvions suivre individuellement le mouvement de chacun des atomes dont la matière se compose ». On ne la retrouve ni à l'échelle de l'élément ni à l'échelle du Tout.

Bien plus, l'idée d'un développement orienté vers une direction unique est une idée toute relative et subjective. Elle laisse supposer qu'il existe dans les choses elles-mêmes une tendance calquée sur nos espérances ou nos craintes. Elle ne prend un sens que par rapport à nos besoins. Elle ne peut aucunement être regardée comme une loi de l'objet. Dira-t-on qu'elle exprime le sens selon lequel chaque système évolue en suivant la ligne de la [215] plus grande probabilité, qui est aussi la ligne de la plus grande prévisibilité ? Mais le calcul des probabilités lui-même nous oblige à admettre que, pour qui dispose du temps, tous les états possibles, à l'intérieur d'un cycle fermé, même les plus improbables, doivent nécessairement se répéter un jour. Dès lors, si chaque être ressemble à un fleuve qui descend des montagnes vers la mer en suivant la pente du terrain, l'univers entier ressemble à une mer dont le vaste balancement ne cesse de rejeter les fleuves vers leur source pour les attirer à nouveau en elle.

### III

Cependant cette éternité de répétition ne peut pas nous satisfaire. Ce n'est qu'une image grossière de la véritable. Il peut y avoir un austère courage à oser dire : « *Hæc vita, non alia, sempiterna est.* » Mais, pour celui qui est privé de mémoire, il n'y a pas de différence entre

vivre une infinité de fois et ne vivre qu'une fois : ce n'est là qu'une vue de son intelligence qui le laisse insensible. De plus, il est impossible de subordonner la vie de l'esprit à la loi du monde matériel, car cette loi même est l'œuvre de l'esprit : c'est pour mieux [216] dominer la nature que l'esprit introduit en elle l'identité et la répétition. Et jamais ni l'une ni l'autre ne se réalise, sinon d'une manière approchée et pour permettre à notre activité de mettre en jeu tous les artifices du calcul ou de la technique : encore la loi de l'usure marque-t-elle les limites que cette activité reste incapable de franchir. Mais c'est le propre de l'esprit de résister à l'usure comme à la répétition : c'est seulement lorsqu'il abandonne la matière à elle-même, lorsqu'il la livre à son inertie, qu'il dépose en elle une habitude dont le rythme, après quelques oscillations, finit toujours par s'effacer. C'est lui qui fait du monde une machine où il ne veut trouver que des mouvements périodiques, non point, il est vrai, afin de s'y asservir, mais afin d'en devenir maître. La nature pourtant ne se laisse point réduire à ces mécanismes que nous parvenons à monter en elle. Elle les déborde de toutes parts. Il y a en elle une richesse surabondante qu'aucune industrie ne parvient à épuiser. Elle n'est point si à l'étroit dans l'infinité du temps qu'elle ait besoin d'y retrouver sans cesse la même figure. Elle est toujours semblable à elle-même, sans qu'il y ait en elle aucun recommencement. C'est l'imagination qui se lasse de concevoir, mais non point elle de fournir.

Il n'y a que l'esprit qui possède l'éternité. [217] L'idée du retour indéfini des mêmes événements lui donne une forme sensible et matérielle, mais qui nous fait illusion. Car la répétition, qui nous rend à la fois plusieurs et le même, ne change rien aux limites de notre vie temporelle ; elle les multiplie, au lieu de nous en délivrer ; heureusement, elle le fait à notre insu. Ce n'est point là l'éternité à laquelle la conscience aspire et dans laquelle, à chaque instant, il lui appartient de s'établir.

La fonction du temps n'est pas de conserver pour les reproduire sans trêve toutes les images de notre vie passagère : c'est au contraire de les abolir, afin de les transfigurer. Le sage doit demander que le périssable périsse. En se délivrant de l'attachement qu'il avait pour lui, il contribue même à le faire périr. Tel est le sens de toutes les démarches de purification. Il n'y a point d'image particulière qui ne recèle une vérité éternelle qu'il lui appartient de nous découvrir. Pour cela il faut

qu'elle meure afin de ressusciter ; mais toute résurrection est spirituelle. Une image sans cesse renaissante ne nous livrerait rien de plus pendant l'infinité du temps que le premier jour. L'éternité nous échappera toujours si nous en poursuivons le mirage à travers la durée. Elle est toujours actuelle. Elle est inséparable de ce moment unique et sacré où la distinction entre [218] le souvenir et le désir s'abolit et où chaque image vient se résoudre en un pur acte de connaissance et d'amour. L'éternité n'est jamais donnée. Mais il dépend de nous à chaque instant de nous éterniser.

[219]

**LE MOI ET SON DESTIN****Quatrième partie.  
L'éternité du moi****Chapitre IV**

---

**LE TEMPS ET L'ÉTERNITÉ <sup>16</sup>****I**

[Retour à la table des matières](#)

Bien qu'on puisse dire que « penser c'est s'évader de l'histoire », l'histoire ne nous est pas inutile pour nous apprendre à mieux discerner ce que nous pensons. C'est qu'il n'y a point d'idée qui surgisse dans notre esprit pour la première fois : toute idée est une puissance de l'âme qui s'est déjà exercée dans le passé ; en observant les développements qu'elle a déjà reçus, nous saisissons mieux sa signification et sa portée. Dira-t-on que tous les systèmes dans lesquels on nous propose de l'étudier ont péri ? C'est là précisément une condition favorable pour l'examiner. On voit [220] mieux « la structure de la feuille à l'automne quand elle s'est desséchée et qu'il ne reste plus que le réseau de ses fines nervures ». Mais toute idée est elle-même un principe vivant qui ne cesse de renaître dans le temps tout en laissant, pour ainsi dire, son empreinte reconnaissable dans cette suite de formes transitoires à travers lesquelles elle s'est incarnée tour à tour. L'histoire est la mémoire de l'humanité ; elle est « un moyen par le-

---

<sup>16</sup> Cf. Jean Guittou : *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin.*

quel nous prenons de mieux en mieux conscience de ce que nous n'avons jamais cessé de penser ».

On voit donc se réaliser déjà, dans l'union de la recherche historique et de la pensée philosophique, cet hymen du temporel et de l'éternel que Plotin opposait l'un à l'autre et que saint Augustin entreprit de réconcilier. Le temps est à la fois la condition de notre vie et la marque de son insuffisance ; c'est en lui que se produit son accroissement entre les deux bornes de la naissance et de la mort ; c'est en lui que s'accomplissent tous les actes de la connaissance et de la volonté ; sans lui nous serions inerte et réduit à l'état de chose ; c'est par lui que s'exerce notre initiative et que nous participons à l'œuvre de la création. Mais le temps est aussi le lieu du désir, de la crainte et du regret ; il nous interdit de rien posséder ; il creuse à chaque pas un nouvel [221] intervalle entre ce que nous sommes et ce que nous cherchons à être, et, dans un instant qui s'évanouit sans cesse, il fait hésiter le regard entre les deux chimères de l'objet convoité et de l'objet perdu. Il est la source de cette angoisse qui saisit la conscience dès qu'elle se retrouve aux bords du néant dont le temps la fait émerger à tout moment et où il menace à tout moment de la replonger.

Aussi, dès qu'elle est entrée dans l'existence, la conscience, pour éprouver une véritable sécurité, demande-t-elle à être délivrée du temps ; elle veut posséder et non plus désirer ; elle ne cherche pas seulement à retenir la beauté de l'instant qui passe, comme le demandait Goethe ; elle veut que, dans cet instant unique, le souvenir et l'espérance ne fassent plus qu'un, que l'aspiration qui la soulève soit enfin comblée, et que le Tout lui devienne présent sans qu'elle en demeure à jamais séparée par l'esclavage d'une vie successive. Tel est le sens de cette éternité dont les hommes ont toujours rêvé, qui n'est pas, comme on le croit presque toujours, un temps indéfiniment prolongé où toutes nos misères se prolongeraient aussi, mais un temps aboli, ou, si l'on préfère, intégré et surpassé, et dans lequel nous obtiendrions de la totalité du réel une vision synoptique et une jouissance indivisée. Mais si l'imperfection [222] de l'existence temporelle et le contraste de la mémoire et du désir étaient les conditions de la conscience, notre conscience elle-même, en pénétrant dans l'éternité, ne s'abolirait-elle pas dans son propre triomphe ? L'éternité est-elle rien de plus que l'attribut de l'être total dans l'immensité duquel tous les êtres finis viennent s'anéantir ? Ou bien peut-on concevoir une commune me-

sure entre la durée et l'éternité, un chemin qui conduise de l'une à l'autre ?

## II

À de telles questions Plotin et saint Augustin donnent des réponses bien différentes. Mais saint Augustin qui s'inspire de Plotin ne sent pas à quel point il lui est infidèle. Et pourtant il y a déjà entre les deux doctrines toute la distance qui sépare l'esprit hellénique de l'esprit chrétien. Car nous nous trouvons en présence de deux penseurs qui cherchent avec une ardeur égale à remonter du temps vers l'éternité ; et pour tous deux le passage se réalise par une conversion. Mais, selon Plotin, le temps est une forme dégradée de l'être, et le propre de la sagesse, c'est de parcourir à rebours l'ordre selon lequel les choses temporelles sont engendrées ; ainsi le temps doit [223] être aboli afin que l'on puisse retrouver l'unité perdue, la conscience elle-même dût-elle en périr. Au contraire, pour saint Augustin, le temps n'est pas une simple dissolution de l'éternité ; car c'est dans le temps que le Christ s'est incarné et que son sacrifice s'est consommé ; par la médiation du Christ, notre histoire personnelle acquiert à son tour une valeur absolue, et c'est dans le temps que s'exerce notre liberté et que s'accomplit cet acte de conversion qui nous donne l'éternité. Le temps, au lieu d'être comme pour Plotin la négation de l'éternité, en est le véhicule : dans l'éternité toutes nos œuvres temporelles nous suivent, et la place que nous occupons en elle est l'effet d'un choix que le temps seul nous a permis de faire.

Les Grecs ont beaucoup médité sur l'être et le devenir. Mais ils les ont opposés au lieu de les joindre. Aussi les a-t-on vus tantôt nier le devenir, tantôt le diviniser : le plus souvent ils l'ont regardé comme une diminution de l'être, un mélange de l'être et du néant. Jamais ils n'en ont fait une voie d'accès vers l'être, le moyen qui permet à la personne de se constituer, c'est-à-dire de se donner l'être à elle-même. On le voit bien chez Plotin, dans lequel nous trouvons une synthèse de tout l'hellénisme. Il ne peut nier que la conscience ne [224] soit engagée dans le temps ; mais elle est tournée tout entière vers la recherche de l'être éternel, et pour qu'elle puisse le posséder elle doit renoncer

au temps, et à la fin se renoncer elle-même. C'est que la conscience n'est jamais pour les anciens la conscience de soi, elle est la connaissance de l'être ; dans une telle connaissance, si on peut l'obtenir, la conscience de soi vient se dénouer et se perdre. Qu'y a-t-il de plus en effet dans la conscience que la mémoire de notre vie propre ? Or, « la mémoire naît du mouvement de l'âme qui se sépare du monde intelligible et qui veut s'appartenir ». Mais l'âme bonne est oublieuse ; elle s'allège de son passé ; elle fixe son regard sur l'être : et si son attention est assez pure, si elle devient exclusive, la conscience qu'elle avait d'elle-même s'évanouit. Il y a toujours dans la conscience une sorte de dualité et d'imperfection, un écart à l'égard de l'être qu'elle cherche, mais qu'elle ne possède pas. « Ce qui est absolument n'a pas besoin de se penser. »

Mais peut-être s'agit-il moins alors d'une disparition de la conscience tout entière que d'une disparition de la réflexion, c'est-à-dire du dédoublement intérieur par lequel le moi se complaît à se regarder lui-même indéfiniment. On peut concevoir une conscience qui pense l'être sans avoir besoin de se penser [225] elle-même, et dont la pensée soit assez parfaite pour s'absorber dans sa propre contemplation. Le temps alors cesse de couler pour elle. Non point que l'âme ait cessé d'agir ; il semble au contraire qu'elle soit devenue activité pure. Dire qu'elle est devenue supérieure au temps, c'est dire qu'elle engendre le temps sans pourtant en subir la loi. Il faut qu'elle laisse tomber toutes ses œuvres dans le temps sans s'y répandre elle-même ; autrement le temps devient pour elle un principe morbide qui la corrompt et la ruine. Son histoire doit se dérouler pour ainsi dire au-dessous d'elle et n'intéresser en aucune manière sa vie réelle. Aussi l'âme qui a eu le malheur de descendre dans le temps doit-elle essayer de comprendre la nature du temps qui est une sorte de détente et d'affaïssissement de l'être véritable et chercher à en remonter la pente : en cela consiste sa conversion, par laquelle le temps est véritablement annulé pour elle ; alors seulement elle opère ce retour à Dieu qui lui permet de se déifier elle-même par un acte de sa volonté.

Saint Augustin n'attache pas moins de prix que Plotin à la conquête de l'éternité. Seulement il ne condamne pas le temps. Il refuse de le séparer de l'éternité ; il le regarde même comme l'opération de l'éternité. Loin de chercher [226] à abolir avec le temps la réalité de l'histoire et celle de la conscience personnelle, saint Augustin

éprouve toujours une incomparable émotion devant le destin de l'individu : il n'accepte pas qu'il puisse se consommer et s'abolir dans l'unité de la substance divine. Il existe une « intime familiarité de Dieu avec toi et avec moi, avec chaque être individuel connu par son nom ». Mais c'est dans le temps que tout individu est appelé à faire son salut. Aussi le temps lui est-il nécessaire, bien qu'il soit impossible qu'il puisse lui suffire : il est essentiellement une attente, une imperfection qui doit être comblée. Il est une *distensio animi*, une *distensio humanitatis* sans lesquelles on ne comprendrait pas l'écart qui doit séparer une promesse de son accomplissement.

Il est aussi la condition de tout acte de liberté, de cette liberté par laquelle notre être s'engage et se crée lui-même pour l'éternité. Le temps n'est point le lieu où les choses passent et périssent tour à tour. C'est le lieu où mon initiative les produit, mais où elles s'engrangent pour toujours. Le caractère irréversible du temps m'interdit de faire subir à aucune de mes actions la moindre retouche. Chacune d'elles a un caractère unique qui m'oblige à l'inscrire dans l'absolu. Dans le temps je ne trouve rien de plus qu'un perpétuel *hic et* [227] *nunc*, une incessante *hora mea* à laquelle il faut que ma volonté s'accorde et réponde.

Soit que nous regardions la faute, soit que nous regardions la conversion, c'est toujours à l'intérieur du temps que nous saisissons les marques de l'éternité : ce que nous appelons passé est ce qui ne passe plus. Nous en faisons une douloureuse expérience dans la conscience du péché. *Peccavi*, disons-nous ; et c'est notre personne tout entière qui sent peser sur elle un fardeau qu'il lui devient impossible de rejeter. Que dire enfin de la conversion, sinon qu'elle est un contact éprouvé avec l'éternité, mais qui suppose le temps, puisqu'elle est précisément un renversement d'attitude, c'est-à-dire une opposition entre ce qui était et ce qui va être ? Comme le dit M. Brunschvicg avec beaucoup de force, la conversion implique toujours « la dualité radicale du vieil homme et de l'homme nouveau, une séparation entre l'avant et l'après, c'est-à-dire le temps lui-même dans son essence et à sa racine ».

La conversion qui tourne nos regards vers Dieu n'efface pas pourtant le péché, qui est un événement indélébile et nous séparerait de lui éternellement s'il n'était point racheté. Seuls le repentir et le pardon peuvent nous en délivrer ; mais pour cela il faut, selon saint Augustin,

que nous n'ayons point été abandonné [228] à nous-même pendant notre pèlerinage temporel. Il faut que l'éternel se soit incarné dans le temporel et que, par le sacrifice du Christ, nos fautes mêmes dont il s'est chargé aient été rejetées dans le néant afin que nous puissions ressusciter avec lui et pénétrer avec lui dans l'éternité. Ainsi c'est la mort qui nous révèle la véritable signification du temps et son caractère à la fois nécessaire et provisoire. Mais c'est la Rédemption qui nous permet de la vaincre ; et le propre de l'Église, c'est de reproduire à chaque instant par le culte et de réaliser dans la conscience de chaque fidèle cette même descente de l'éternité dans le temps qui, au lieu d'abolir le temps, le consomme et l'éternise.

### III

Si, à travers les affirmations de la foi, nous essayons de découvrir la véritable doctrine philosophique de saint Augustin sur les rapports de l'éternité et du temps, nous verrons qu'elle dépasse singulièrement en profondeur et en beauté celle que Plotin lui avait transmise. Le christianisme lui a permis de faire de notre vie elle-même un drame dont l'éternité est l'enjeu. Nul n'a eu un sentiment plus vif et plus émouvant que saint Augustin d'une [229] éternité qui n'est point au delà du temps, mais dans laquelle le temps tout entier ne cesse de baigner. Dieu n'est pour lui ni en arrière de nous, comme le principe mystérieux dont nous serions depuis longtemps séparé, ni en avant de nous, comme un idéal lointain que nous ne pourrions jamais atteindre. Il est un pur aujourd'hui qui ne connaît point d'hier ni de lendemain : *hodie facies, hodie fecisti*. Sans lui le temps lui-même serait incapable de se soutenir. « Comment y aurait-il un écoulement, s'il n'y avait pas un perpétuel aujourd'hui ? Comment les créatures pourraient-elles passer s'il n'y avait pas une éternité pour les contenir ? »

Mais nous-même nous ne quittons point le présent ; seulement le présent où nous vivons n'est qu'un passage dans lequel s'exerce notre libre arbitre, qui est le véritable créateur du temps et de l'histoire ; or ce passage subsiste éternellement dans le présent divin. Et si le Dieu de saint Augustin passe lui-même dans l'histoire, c'est afin que l'histoire tout entière puisse passer en lui. Ainsi saint Augustin est infini-

ment plus près de nous que des anciens : ceux-ci prétendaient nous libérer du temps par l'exercice de la pensée ; ils nous proposaient une conversion mentale qui ne laissait subsister du monde que des rapports nécessaires entre [230] des essences devant lesquelles la conscience personnelle devait s'effacer. Pour les modernes, le réel est une histoire fondée sur des actes de liberté ; toute conversion a une signification morale ; la personnalité se forme peu à peu dans le temps ; et l'éternité, au lieu de la détruire, l'accomplit.

FIN DE

LE MOI ET SON DESTIN