

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut

Professeur au Collège de France

(1946)

LA DIALECTIQUE DE L'ÉTERNEL PRÉSENT

DE L'ACTE

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

DE L'ACTE.

Paris : Fernand Aubier, aux Éditions Montaigne, 1946, 541 pp.
Collection : Philosophie de l'esprit. "*La didactique de l'éternel présent.*"

Polices 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.

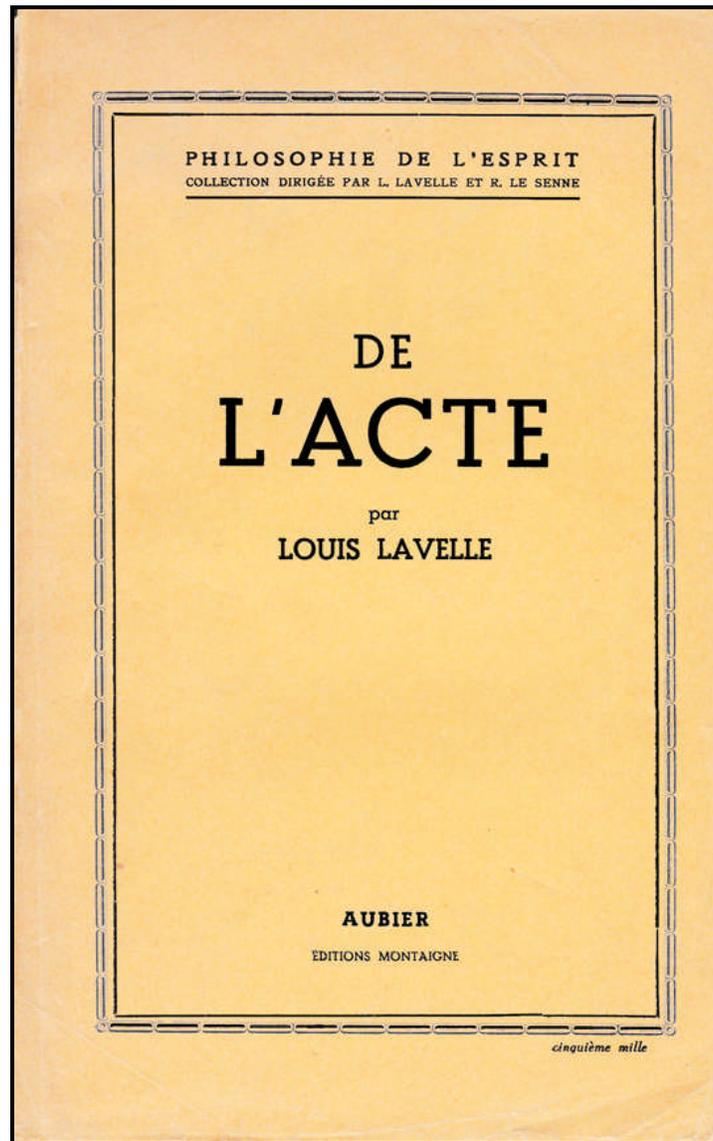
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

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

Édition numérique réalisée le 27 février 2015 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, Québec.



Louis Lavelle
DE L'ACTE



Paris : Fernand Aubier, aux Éditions Montaigne, 1946, 541 pp.
Collection : Philosophie de l'esprit. "*La didactique de l'éternel présent.*"

[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](#) (*Editions Montaigne*).

LE MOI ET SON DESTIN (*Editions Montaigne*).

[5]

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

LA DIALECTIQUE DE L'ÉTERNEL PRÉSENT

DE
L'ACTE

PAR

LOUIS LAVELLE

FERNAND AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE, QUAI CONTI N° 13. PARIS

[6]

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.

[537]

Table des matières

LIVRE I L'ACTE PUR [7]

Première partie. La méthode [9]

Chapitre I. — L'Expérience de l'Acte [9]

- A. — L'Acte, origine intérieure de moi-même et du monde [9]
- B. — L'efficacité de l'Acte [14]
- C. — La conscience de l'Acte s'accomplissant [19]

Chapitre II. — L'acte réflexif [28]

- A. — De l'acte spontané à l'acte réflexif [28]
- B. — De l'acte réflexif à l'acte absolu [32]
- C. — Le cercle réflexif [36]

Chapitre III. — L'acte dialectique [42]

- A. — L'analyse créatrice [42]
- B. — De la dialectique de la contradiction à la dialectique de la participation [47]

Deuxième partie. Être et Acte [59]

Chapitre IV. — L'acte d'être [59]

- A. — L'acte ou la genèse de l'être [59]
- B. — L'acte d'être [63]
- C. — Identité et distinction de l'être et de l'acte [70]

Chapitre V. — L'unité de l'Acte [78]

- A. — L'unité de l'Acte fondement de l'unité de l'être [78]
- B. — L'unité de l'Acte appréhendée au cœur même de la participation [85]

Chapitre VI. — L'existence et l'essence [92]

- A. — La division de l'essence et de l'existence [92]
- B. — Les trois sens du mot existence [97]
- C. — À la recherche de l'essence [103]

Troisième partie. Le Soi absolu [105]**Chapitre VII. — L'acte cause de soi [105]**

- A. — Le premier commencement éternel [105]
- B. — L'actualité absolue [114]
- C. — La volonté, ou l'expérience de la causalité de soi [120]

Chapitre VIII. — Le Soi pur [127]

- A. — L'être en soi et par soi [127]
- B. — L'ipséité pure [129]
- C. — L'intimité de l'acte [133]
- D. — L'acte personnel [140]

Chapitre IX. — La transcendance [145]

- A. — Le lien de l'immanence et de la transcendance [145]
- B. — L'acte de foi [154]

LIVRE II
L'INTERVALLE [161]

Première partie. La genèse de l'intervalle [163]**Chapitre X. — L'acte pur et la participation [163]**

- A. — Le problème de la participation [163]
- B. — L'acte, source de toutes les déterminations [170]
- C. — La participation créatrice [174]

Chapitre XI. — La participation et la liberté [177]

- A. — Naissance de la liberté [177]
- B. — L'exercice de la liberté [190]
- C. — Liberté et limitation [194]

Chapitre XII. — La liberté et l'intervalle [200]

- A. — L'intervalle et le jeu de la participation [200]
- B. — L'intervalle et la disparité des contraires [207]
- C. — L'intervalle et le moi qui se réalise [210]

Deuxième partie. Les modalités de l'intervalle [217]**Chapitre XIII. — L'un et le multiple [217]**

- A. — De l'un au multiple [217]
- B. — Le multiple de l'un [224]

Chapitre XIV. — L'infini et le fini [234]

- A. — Absolu et infini [234]
- B. — La puissance et l'impuissance de la liberté [239]
- C. — Réconciliation concrète [244]

Chapitre XV. — L'espace et le temps [250]

- A. — L'espace et le temps comme expressions de l'intervalle [250]
- B. — L'espace et le temps comme moyens de la participation [254]
- C. — L'espace et le temps comme médiations entre la liberté et le monde [261]

Troisième partie. L'intervalle rempli [269]**Chapitre XVI. — L'origine de la puissance [269]**

- A. — La puissance médiatrice entre l'acte pur et notre acte propre [269]
- B. — La conscience, lieu des puissances [274]
- C. — La puissance et l'actualisation [284]

Chapitre XVII. — L'apparition de la donnée [288]

- A. — Correspondance de l'acte et de la donnée [288]
- B. — L'apparition des qualités [295]
- C. — La donnée et le don [302]

Chapitre XVIII. — *La formation du monde* [311]

- A. — *Le monde ou l'intervalle rempli* [311]
- B. — *De la matière à la vie* [318]
- C. — *De la spontanéité instinctive à la spontanéité spirituelle* [325]
- D. — *De la spontanéité spirituelle à la vocation et à l'essence* [330]

LIVRE III
L'ACTE DE PARTICIPATION [335]

Première partie. Le Moi et la participation [337]

Chapitre XIX. — *Le Moi en acte* [337]

- A. — *Le moi, véhicule de la participation* [337]
- B. — *Le moi, facteur de la détermination* [345]
- C. — *Participation et devoir-être* [354]

Chapitre XX. — *Caractéristique de l'action* [363]

- A. — *De l'acte à l'action* [363]
- B. — *La création et les limites de l'action constructive* [375]

Chapitre XXI. — *Agir et pâtre* [383]

- A. — *La réciprocité du pâtre et de l'agir* [383]
- B. — *La suprématie de l'agir* [390]

Deuxième partie. Le jeu de la participation [397]

Chapitre XXII. — *Les choses, les idées et les êtres* [397]

- A. — *L'implication des modes de la participation* [397]
- B. — *La hiérarchie des modes de la participation* [402]

Chapitre XXIII. — *La division de la liberté* [414]

- A. — *Le désir et la liberté* [414]
- B. — *La liberté divisée* [421]

Chapitre XXIV. — Le circuit dialectique [429]

- A. — La dissociation du vouloir et de l'entendement [429]
- B. — L'amour et la circulation des différentes puissances de l'âme [443]

Troisième partie. L'acte triple [455]**Chapitre XXV. — L'acte de vouloir [455]**

- A. — Rapport de la volonté avec la liberté [455]
- B. — Rapport de la volonté avec le désir, la matière, l'effort et le temps [459]
- C. — Au delà de l'effort et de la volonté séparée [468]
- D. — La transition du vouloir à l'intellect [472]

Chapitre XXVI. — L'acte de penser [480]

- A. — L'attention et la rétrospection [480]
- B. — L'universalité représentative et la portée ontologique de la connaissance [487]
- C. — Du concept à l'essence [497]
- D. — L'intelligence spirituelle [506]

Chapitre XXVII. — L'acte d'aimer [511]

- A. — L'amour et l'unité de la conscience [511]
- B. — L'amour et l'altérité [517]
- C. — L'amour créateur [522]
- D. — L'amour, lien de la liberté et de la valeur [532]

[7]

DE L'ACTE

LIVRE I

L'ACTE PUR

[Retour à la table des matières](#)

[8]

[9]

LIVRE I. L'ACTE PUR**PREMIÈRE PARTIE
LA MÉTHODE****Chapitre I**

L'EXPÉRIENCE DE L'ACTE**A. – L'ACTE, ORIGINE INTÉRIEURE
DE MOI-MÊME ET DU MONDE**

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La métaphysique cherche à retrouver l'acte primitif dont dépendent à la fois mon être propre et l'être du monde.

Le chemin qui conduit vers la métaphysique est particulièrement difficile. Et il y a peu d'hommes qui acceptent de le gravir. Car il s'agit d'abolir tout ce qui paraît soutenir notre existence, les choses visibles, les images et tous les objets habituels de l'intérêt ou du désir. Ce que nous cherchons à atteindre, c'est un principe intérieur auquel on a toujours donné le nom d'*acte*, qui engendre tout ce que nous pouvons voir, toucher ou sentir, qu'il ne s'agit point de concevoir, mais de mettre en œuvre, et qui, par le succès ou par l'échec de notre opération, explique à la fois l'expérience que nous avons sous les yeux et la destinée que nous pouvons nous donner à nous-même.

Il y a toujours chez le philosophe une pudeur secrète. Car il remonte jusqu'aux sources mêmes de tout ce qui est. Or toutes les sources ont un caractère mystérieux et sacré, et le moindre regard suffit à les troubler. C'est qu'il y a dans ces sources à la fois l'intimité de la volonté divine, que je tremble d'interroger, et l'intimité de ma volonté propre, que je tremble d'engager. [10] L'obscurité, le mysticisme, sont souvent des marques de cette pudeur. Que puis-je saisir, que puis-je exprimer, sinon des manifestations de cette volonté pure qui la déterminent, l'individualisent, la limitent et déjà la corrompent ?

Les philosophes ont toujours cherché quel est le fait primitif dont tous les autres dépendent. Mais le fait primitif, c'est que je ne peux ni poser l'être indépendamment du moi qui le saisit, ni poser le moi indépendamment de l'être dans lequel il s'inscrit. Le seul terme en présence duquel je me retrouve toujours, le seul fait qui est pour moi premier et indubitable, c'est ma propre insertion dans le monde.

Mais où est le véritable point d'insertion ? Ce n'est ni dans ma pensée solitaire, ni dans l'obstacle qui m'arrête et me découvre ce que je ne suis pas plus encore que ce que je suis, ni dans l'angoisse qui, au moment où je suis prêt à me donner l'être, me fait sentir mon oscillation entre l'être et le néant, bien que la pensée, l'obstacle et l'angoisse soient inséparables de la naissance de la conscience, et même qu'elles l'obligent sans cesse à renaître, puisqu'elles sont destinées à empêcher l'habitude de se former, ou à m'y soustraire, si déjà elle est là. Le fait primitif réside dans une expérience infiniment plus positive, qui est celle de ma présence active à moi-même ; c'est le sentiment de ma responsabilité à l'égard de moi-même et du monde.

L'expérience avec laquelle commence tout à la fois l'émotion que la vie nous donne et la révélation de notre être propre, ne consiste donc pas dans le spectacle déployé devant notre regard et dont nous faisons nous-même partie, mais dans la mise en jeu d'un mouvement que nous sommes capable d'accomplir, qui dépend de notre seule initiative, qui nous éveille à la conscience de nous-même et qui, en changeant l'état du monde, nous montre l'empire même dont nous disposons. Dès que je suis attentif au pouvoir que j'ai de remuer le petit doigt, je répèterai cent fois ce geste avec le même émerveillement. A ce moment-là seulement je commence à saisir le réel par le dedans, c'est-à-dire dans l'activité même dont il dérive, qui forme

mon être même et que j'ébranle ou que je retiens par une simple décision qui dépend de moi seul.

Cependant le mouvement n'est ici que le signe et le témoin d'une activité plus secrète. Mais il suffit à montrer qu'au lieu de me trouver pris dans un devenir sans fin où je ne cesse de m'échapper à moi-même, je ne saisis au contraire ce que je suis [11] que dans cet acte par lequel je m'arrache moi-même au devenir pour recommencer sans cesse à être, et sans lequel je ne percevrais pas le devenir lui-même. C'est là un acte de création qui est toujours un consentement à ce que je veux penser, produire ou être.

ART. 2 : La métaphysique est suspendue à l'expérience même de l'acte dont je dispose, mais qui me dépasse du dedans par la puissance qui l'alimente et du dehors par les effets qu'il me permet de produire.

La métaphysique repose sur une expérience privilégiée qui est celle de l'acte qui me fait être. Seulement on pense presque toujours qu'il ne peut y avoir d'autre expérience que celle de l'objet. C'est pour cela que l'acte lui-même a toujours paru impossible à saisir ; ainsi la pensée qui saisit tout le reste a toujours paru insaisissable précisément parce qu'on voulait qu'elle ne pût être saisie elle-même que comme un objet. Il était donc naturel de la reléguer dans un monde qui nous était caché et d'en faire soit un être hypothétique, soit une activité mystérieuse que l'on appelait transcendantale pour montrer qu'elle devait nous échapper toujours. Entre la pensée et l'objet physique on accordait une place intermédiaire à l'état psychique qui était saisi par une expérience bâtarde à laquelle on donnait le nom d'introspection et dans laquelle l'acte de la pensée se créait pour ainsi dire une sorte d'objet intérieur. Mais nous ne sommes pas bien sûr qu'il existe des états psychiques ; et en tout cas il n'y a aucun état qui mérite ce nom et qui ne nous paraisse exprimer une relation entre l'acte de la pensée et un objet physique qui est notre propre corps. Mais cet acte de la pensée, bien que n'étant jamais isolé, n'est pas pourtant ignoré de nous. Nous l'atteignons dans une expérience permanente qui ne se distingue pas de son accomplissement ; et cette expérience est véritablement métaphysique parce qu'elle dépasse toute expérience phy-

sique. Elle est à la fois personnelle et universelle parce que, si je ne puis l'éprouver qu'au dedans de moi, elle n'est ni une pure donnée contingente, ni une opération arbitraire, puisqu'elle est l'expérience d'une activité de droit qui porte toujours en elle l'exigence de sa propre justification.

L'originalité de la métaphysique, c'est de décrire cette expérience constitutive qui possède un caractère d'intimité pure, mais par laquelle se pose tout ce qui peut être posé, y compris [12] la pluralité des consciences et l'accord même qu'elles cherchent et qui les fuit. Ici le monde cesse pour nous d'être une simple représentation, bien que nous devions nous demander comment il est astreint à le devenir. C'est toujours de nous-même qu'il s'agit et de la manière dont nous sommes engagé dans le monde. C'est nous qui nous cherchons et qui, en nous cherchant, devons trouver le monde qui nous détermine et que nous déterminons à notre tour.

Je ne suis que par un acte que j'accomplis moi-même intérieurement, acte toujours à l'œuvre, même quand je ne le fais pas mien, et qui, dès que j'y participe, est toujours juge de lui-même et médiateur entre la connaissance et le vouloir : il est le cœur et le secret de la création.

Mais je découvre bientôt deux choses que les théoriciens de l'activité ont toujours une tendance à laisser échapper : la *première*, c'est que, si l'acte se traduit par un mouvement, l'acte réside dans la décision même que le mouvement ait lieu, et non point dans son déclenchement qui demeure toujours un incompréhensible mystère. Bien plus, le mouvement ne jouit ici d'aucun privilège, car la même décision, qui n'est qu'un consentement pur, je la retrouve dans toutes les démarches de ma conscience et jusque dans cette attention que je prête au spectacle du monde et sans laquelle il ne serait rien. De part et d'autre il y a une opération que nous sommes libre d'accomplir, et de part et d'autre un résultat qui s'effectue dont elle est le moyen plutôt que la cause : de ce résultat la science essaie de décrire le mécanisme, mais après qu'il s'est produit, en le considérant seulement du dehors et dans la représentation même qu'il offre au regard. Or c'est cette jonction de l'intérieur et de l'extérieur, d'un acte qui se réalise en nous et d'un effet qui s'achève hors de nous, que nous essaierons de résoudre par la théorie de la participation.

Mais cette théorie trouve un autre appui dans une *deuxième* observation qui échappe souvent à ceux qui considèrent l'acte intérieur comme formant l'essence la plus profonde de notre être : car il ne suffit pas de dire que ses effets sont extérieurs à lui, et le suivent, mais en le dépassant sans qu'on puisse les en déduire ; il se trouve dépassé aussi pour ainsi dire du dedans dans l'initiative qui est en lui, qui suppose à son tour une efficacité pure toujours présente et disponible qu'elle met en œuvre, mais à l'égard de laquelle elle demeure elle-même seconde.

[13]

Ainsi l'expérience de nous-même nous montre que l'acte qui nous est propre se trouve dépassé par des effets qui dépendent de lui, parce qu'il les a voulus, et qui ne dépendent pas de lui, parce qu'ils résultent de l'ordre de l'univers ; et il est également dépassé par la source dans laquelle il puise et que l'on peut définir, en elle-même, comme une actualité éternelle, et, par rapport à lui, comme la puissance même qu'il actualise et qui, en s'offrant à être participée, fait apparaître toutes les puissances du moi et toutes les puissances que nous voyons en jeu dans le monde.

On ne s'étonne comme d'un miracle de pouvoir agir que parce que cet acte est à la fois reçu et exercé, de telle sorte qu'au moment où nous croyons lui donner l'être, c'est lui qui nous le donne.

ART. 3 : Le mot acte doit être préféré au mot activité.

On peut demander pourquoi nous employons le mot acte qui semble toujours désigner une opération particulière et limitée, plutôt que le mot activité qui désigne la puissance même d'où tous les actes dérivent. Il y a à cela une quadruple raison que comprendront très vite tous ceux qui auront saisi la signification de notre analyse : c'est que le mot activité est abstrait tandis que le mot acte est concret (il est l'essence de l'activité qui n'est elle-même que le nom générique des actes particuliers), — que le mot activité n'exprime jamais qu'une possibilité, tandis que le mot acte exprime un accomplissement, — que l'activité aurait besoin pour s'exercer d'un ébranlement extérieur à elle, au lieu que l'acte est générateur de lui-même, — que l'activité

appelle son contraire, qui est la passivité, mais que l'acte n'a pas de contraire, de telle sorte que les actes ne diffèrent pas les uns des autres en tant qu'actes, mais justement par le mélange d'activité et de passivité auquel on peut les réduire.

On voit donc que poser l'acte, ce n'est point comme on nous le reprochera peut-être, tout résoudre par un mot. Dire que l'acte est le fond ultime du réel, c'est dire qu'il est invisible parce qu'il ne nous est jamais donné et qu'il ne se découvre à nous que par une œuvre à faire, une tâche à réaliser, un devoir à remplir. Ce qui suffit pour nous préserver à jamais de tout soupçon d'idolâtrie.

[14]

B) L'EFFICACITÉ DE L'ACTE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : L'acte doit être défini comme l'efficacité toute pure : il est la source suprême de toute détermination et de toute valeur.

En cherchant à définir l'essence de l'acte, nous ne trouvons pas de meilleure expression que celle-ci : c'est qu'il est l'efficacité pure. C'est en ce sens qu'on a pu le considérer comme supérieur et étranger à toutes les formes d'existence que nous pouvons connaître et qui impliquent toujours quelque détermination, c'est-à-dire quelque passivité. C'est pour cela que, bien qu'il soit invisible, il est présent partout et qu'il n'y a rien qui se produise dans le monde et dont il ne soit en quelque sorte la puissance réalisante. De telle sorte que, s'il engendre toujours quelque effet particulier, cet effet s'explique par lui, à l'égard de ce qu'il a de positif, et par la nature ou les circonstances de la participation, à l'égard des limites qui le circonscrivent et qui permettent de le définir.

Tout ouvrage qu'il semble produire le divise, l'exprime ou le rend visible, mais ne peut pas être regardé comme étant le terme où il aboutit. Toute joie inséparable de quelque possession est la joie même de son accomplissement dont la possession n'est qu'une image figurative. Il se réduit donc à son propre jeu et c'est pour cela que le mot jeu

a deux sens qui sont presque opposés. Car il est pris au sens de divertissement lorsque nous regardons toute activité sérieuse comme une activité utile ; mais alors, une fois que l'utilité est satisfaite et que tous nos besoins sont comblés, on peut encore demander ce qui nous reste. N'avons-nous qu'à mourir ? Or ce qui nous reste, n'est-ce pas précisément la fin vers laquelle tendait l'activité utile et que déjà elle commençait à esquisser et à préparer ? N'est-ce pas une activité plus pure, libérée de toute préoccupation étrangère, se suffisant à elle-même et jouissant, au sens plein et fort, de son propre jeu ?

On pourrait dire de l'acte qu'il est absolument indéterminé ; cela est vrai, mais à condition que nous considérions cette indétermination comme le signe de sa richesse et non point de sa pauvreté ; cette indétermination exclut toute limitation, mais c'est afin de permettre à tous les êtres de se créer eux-mêmes, par une opération de participation, c'est-à-dire de limitation. On pourrait le considérer comme une possibilité infinie et cela [15] est légitime en un sens à l'égard des êtres finis qui, en effet, n'auront jamais fini de l'actualiser. Mais il n'est jamais qu'au point même où cette actualisation se produit, de telle sorte qu'à son égard, ce sont les êtres finis au contraire qui demeurent toujours à l'état de puissances inachevées et imparfaites.

Enfin, on pourrait dire aussi que dans cet acte infini il y a une indifférence totale au bien et au mal qui trouvent également en lui leur origine, de telle sorte qu'au lieu d'être le principe de la valeur, il faudrait le subordonner d'abord au bien pour lui attribuer à lui-même une valeur. Ce n'est là pourtant qu'une apparence. Le mal vient toujours de la passivité, c'est-à-dire d'une limitation de l'acte qui à un certain moment se renonce, fléchit et se laisse séduire. C'est à ce signe que l'on a toujours reconnu l'intervention du démon dans le monde. C'est là aussi le caractère propre de la passion. Nous disons que le mal est victorieux de nous, que nous lui cédon. Nous avons toujours une conscience assez claire, chaque fois qu'elle se produit en nous, de cette lâcheté, de cette défaite. Il arrive même que ce qui nous reste d'activité se met pour ainsi dire à son service et en devient complice : et c'est là justement ce que nous appelons perversité. Au contraire, le bien, c'est la pureté de l'acte enfin retrouvée ; et ce mot de pureté est lui-même instructif : il représente pour nous l'essence origininaire du bien, c'est-à-dire cette activité transparente et innocente qu'aucune préoccupation d'amour-propre n'est venue interrompre, qu'aucune

recherche d'un avantage extérieur et d'une jouissance subie n'est venue souiller.

ART. 5 : Si l'acte est l'efficacité toute pure, l'effet qu'il produit en est le témoignage et non pas la fin, car l'acte est à lui-même sa propre fin.

Il est vain de demander si l'acte présente par lui-même un caractère d'efficacité. Car nous entendons par acte cette efficacité même ; et, par opposition à l'acte, l'objet ou l'état sont précisément ce qui, étant sans efficacité, témoigne pour elle. Nous pensons presque toujours que l'efficacité se reconnaît pour ainsi dire à son produit. Mais ce produit marque plutôt encore sa limitation ; tout au plus peut-on dire que l'inefficacité qui est en lui nous rejette vers une efficacité sans laquelle il ne subsisterait pas. On admettra volontiers que l'efficacité réside dans le succès, mais le succès ne fait qu'un avec l'acte [16] lui-même considéré comme opération pure ; l'effet n'y ajoute rien, bien qu'il faille toujours qu'il demeure présent. Mais il est le moyen de l'activité et non pas sa fin. C'est par lui que notre initiative toujours limitée entre en rapport avec l'activité éternelle et trouve en elle un objet qui lui répond. Le propre de l'idolâtrie, c'est de considérer cet objet comme ayant par lui-même une existence indépendante et suffisante ; mais le propre de l'impiété, c'est de le mépriser, de ne pas voir que c'est par lui seulement, en lui donnant tout son relief et non point en cherchant à le réduire, que notre acte personnel trouve son union, non pas seulement avec l'univers qui est devant lui, mais avec la source même dont il dépend toujours.

On se représente presque toujours l'acte comme créateur et sa création comme subsistant pour ainsi dire hors de lui-même : il pourrait entrer dans le repos et disparaître quand il l'a produite. Nous pensons au contraire que le propre de l'acte, c'est de se créer lui-même et de n'avoir point d'autre fin que lui-même. Il serait plutôt vrai de dire en un sens que le créé n'est pour lui que l'instrument dont il se sert pour agir : c'est pour cela que, quoi qu'on puisse dire, c'est toujours le créé qui passe, alors que l'acte renaît éternellement lui-même, c'est-à-dire qu'il n'a jamais cessé d'être.

De plus, comment y aurait-il une fin qui fût au delà de l'acte lui-même ? La fin d'un acte ne peut pas être un objet dans lequel il viendrait mourir, mais un acte plus parfait et plus pur dans lequel il viendrait au contraire s'épanouir. On le voit bien dans l'exercice de l'activité intellectuelle qui cherche la vérité, mais qui, au lieu de s'interrompre quand elle l'a trouvée, devient contemplative, c'est-à-dire s'exerce dans une activité sans obstacle qui ne fait plus qu'un avec son objet. Nul ne doute non plus que l'acte volontaire, au lieu de cesser, n'atteigne son sommet au moment où les obstacles dont nous avons fait des objets disparaissent, et où la spontanéité, interrompue d'abord par la réflexion, coïncide à la fin avec elle.

Que l'acte ne soit pas l'opération qui produit la chose et qui ensuite s'en détache et lui permet de subsister seule, on le montre en disant que la chose est en acte précisément lorsqu'elle est. S'il n'y a point d'autre être réel que l'être qui est en acte, c'est que l'être est l'acte même. Il est dans et par l'opération qui le produit ; il est cette opération. Il n'y a rien de réel ni en soi ni pour nous que dans l'acte même qui en fait la réalité [17] et, lorsqu'il nous semble que cette réalité est faite, c'est déjà qu'elle a disparu, ou du moins qu'en cessant d'être la fin de l'acte qui l'a produite, elle est tombée au rang de matière pour un acte nouveau. Une chose ne peut être que par l'acte intérieur qui la soutient dans l'existence, au moins par cet acte de l'appréhension qui lui donne cette forme tout à fait humble de l'existence qu'est l'existence comme phénomène ou l'existence pour un autre.

Toute création se produit donc sur le chemin qui sépare l'acte participé de l'acte absolu : elle mesure la distance qui les sépare ; de telle sorte que de cet acte lui-même on peut dire à la fois qu'il ne crée rien, si l'on veut dire qu'en s'engendrant lui-même éternellement il se suffit entièrement à lui-même, et qu'il crée tout ce qui est, si l'on veut dire qu'il offre à la participation une possibilité surabondante, qu'elle ne cesse de mettre en œuvre, mais qu'elle n'épuisera jamais.

On comprend maintenant sans peine pourquoi l'acte qui s'exerce toujours dans le présent n'a point lui-même d'autre efficacité qu'une efficacité de présence. Il lui suffit de se créer lui-même : c'est là son essence éternelle. Il n'est tendu vers aucune fin extérieure à lui et qu'il produirait pour ainsi dire avec effort. Et en se créant, il crée tout le reste, c'est-à-dire toutes ses manifestations et tous ses effets, qui résul-

tent toujours de la perfection plus ou moins grande avec laquelle il est participé.

Quelle erreur de penser qu'il faut pour agir ajouter quelque chose à l'être ! En réalité, si l'être est l'efficacité même, il suffit pour que son activité s'exerce de le mettre à nu. Toute action qu'on voudrait y ajouter apparaîtrait comme un effort impuissant de l'amour-propre qui se croit capable d'enrichir ce qui est, quand il s'agit seulement de le découvrir.

Mais bien que le mot acte exclue le temps, puisqu'il faudrait autrement introduire en lui de la passivité à l'égard du passé et de l'indétermination à l'égard de l'avenir, et qu'il y ait, comme tout le monde le veut bien, une liaison nécessaire entre l'acte et l'actualité, il n'a point en lui pourtant ce caractère d'immobilité qu'on attribue en général à l'être intemporel. Bien loin de là, il est plutôt le mouvement pur ou plutôt la mobilité parfaite tout entière intérieure à elle-même et étrangère à tout chemin déjà parcouru ou encore à parcourir. Il est semblable à une flamme qui se nourrirait d'elle-même et qui, sans changer de lieu, n'aurait jamais aucune de ses parties au repos.

[18]

ART. 6 : Puisque l'acte est l'origine de lui-même et de tout ce qui est, il est aussi créateur de ses propres raisons.

Le propre de l'acte, c'est de produire sa propre lumière, c'est de porter sans cesse témoignage de lui-même, c'est de s'explicitier par des raisons, c'est, si on le considère dans son essence créatrice, d'appeler à l'existence et de soutenir par son efficacité toutes les choses et tous les êtres qui remplissent le monde. Faut-il alors lui demander ce qu'il est, puisqu'il est l'origine même de tout ce qui est, qui tire de lui seul cela même qui le fait être ? Faut-il lui demander sa raison, puisqu'il engendre toutes les raisons, c'est-à-dire les contient et les surpasse toutes ? Faut-il lui demander de se faire voir, puisqu'il est cette lumière dans laquelle il nous permet de tout voir ? Quand on passe de l'acte pur à l'acte participé, il y a un renversement de perspective qui est singulier, mais qui est en un certain sens la clef de tous les problèmes dans lesquels s'embarrasse la pensée philosophique :

c'est que, si l'opposition de l'acte et de l'être est la condition même du jeu de notre pensée, il faut que dans l'absolu l'Acte soit le principe suprême dont l'être est pour nous la révélation, mais qu'il n'épuise jamais ; et il faut que, dans notre conscience, l'acte participé cherche sans cesse la présence totale de l'Être avec laquelle pourtant il ne coïncide jamais.

Il y a donc une grande naïveté à vouloir dériver l'Être lui-même de certaines raisons qui le fondent et le justifient. Car ces raisons elles-mêmes ne peuvent être qu'intérieures à l'Être. Nous sommes sûr qu'elles ne peuvent lui manquer ; et puisque l'Être est, il porte en lui ses propres raisons, il les produit en se produisant. Puisqu'il n'y a pas hétérogénéité entre l'être et l'intelligence qui n'a point d'autre objet que de connaître l'être et qui est compétente pour réaliser cette connaissance, précisément parce qu'elle est et qu'il y a consubstantialité entre l'être et elle, il n'y a rien non plus dans l'être qui puisse en droit lui échapper ni repousser sa juridiction. Dire que l'Être engendre l'intelligence, c'est dire qu'il engendre ses raisons d'être. Ainsi, tout ce qui est doit être susceptible d'être pensé comme possible et comme nécessaire. Et dans la mesure où il y a dans l'être un vouloir-être et où ce vouloir-être, comme la pensée de l'être, s'applique lui aussi en droit à la totalité de l'être indivisible, il introduit en lui une valeur qui le sauve comme la pensée introduit en lui une intelligibilité qui l'explique.

[19]

Dire que l'acte est créateur de ses propres raisons, c'est dire qu'il s'offre perpétuellement à nous sous les espèces de l'intelligibilité et de la valeur qui sont à la fois en nous les ressorts de la participation et ses effets. Il n'y a point d'acte qui n'ait pour objet d'accroître dans le monde les motifs de comprendre et d'aimer.

Dans le monde de la participation mon être propre dépend de ma volonté ; quant à l'être du monde, je ne puis que le penser : il n'est en moi qu'une idée. Mais cette volonté et cette idée sont dans un rapport réciproque, car l'idée du monde n'existerait pas sans ma volonté qui la soutient et ma volonté n'existerait pas sans cette idée qui l'alimente. Par cette volonté, par cette idée, par leur rapport, le monde est sans cesse remis au creuset : il est tenu de fournir lui-même sa propre justification. Et selon l'attitude que je prendrai à son égard, il paraîtra in-

telligible ou déraisonnable, digne d'horreur ou d'admiration. C'est toujours la liberté qui doit le reprendre en main et, selon le parti qu'elle prend, elle peut toujours se montrer soit divine, soit démoniaque.

C) LA CONSCIENCE DE L'ACTE S'ACCOMPLISSANT

[Retour à la table des matières](#)

ART. 7 : L'acte, loin d'échapper à la conscience, en constitue l'essence même.

On demande toujours comment l'acte lui-même pourrait être accompagné de conscience et l'on pense qu'il n'y a conscience que de l'objet. Mais outre qu'il n'y a de conscience de l'objet que par l'acte même qui le perçoit, pourquoi remonterions-nous jusqu'à un tel acte, — ce que personne n'évite, ni ceux qui font dépendre le monde de l'acte divin, ni ceux qui font dépendre la représentation d'un acte transcendantal, ni ceux qui font dépendre d'un acte d'attention l'expérience telle qu'elle leur est donnée, — si cet acte n'ébranlait pas la conscience au moment où il se produit, s'il ne nous invitait pas à chercher dans son exercice même la raison d'être de tous les effets qu'il produit et de toutes les données qu'il met sous nos yeux ?

Mais il y a plus : non seulement le mot acte implique nécessairement la conscience, puisque sans elle nous n'aurions affaire qu'à une force aveugle qui ne mériterait ce nom à aucun degré, mais encore il faut dire que c'est par lui que se constitue la conscience, c'est-à-dire cette initiative intérieure par laquelle [20] la personne prend possession d'elle-même en s'engageant par des démarches qu'elle a choisies et dont elle assume la responsabilité. L'acte n'est pas, comme on le croit souvent, une opération à laquelle on conclut à partir de ses effets (quel droit aurions-nous alors de la nommer encore un acte ?), c'est une opération que l'on exerce pour devenir ce que l'on veut être.

On a donc tort de vouloir identifier la conscience avec la lumière qui éclaire un objet. Car elle est l'acte même qui produit cette lumière.

L'objet qu'elle enveloppe est objet de connaissance ; mais la conscience, c'est la génération de cette lumière par l'acte même qui me fait être. Il n'y a donc que de l'acte que l'on puisse avoir conscience, encore que l'on doive soutenir que, quand cet acte s'exerce, il est toujours inséparable de la connaissance de quelque objet. Il est l'éveil de la subjectivité, il en demeure toujours le foyer. Loin d'exclure la conscience, il en exprime la pureté originaire et toujours naissante. En mettant l'acte hors de la conscience, on abolirait en lui l'intimité, la subjectivité, l'appartenance, c'est-à-dire ce qui fait son essence d'acte. Il est lui-même la démarche par laquelle l'être qui la fait se fait lui-même en pensant qu'il la fait. Il est donc la source et l'essence de la conscience, comme le voit Descartes, par opposition à tous ceux qui ne laissent passer dans notre conscience que des états et rejettent la liberté même qui les produit dans un mystère tragique où elle nous échappe à nous-même.

Le secret de l'acte, c'est donc de créer cette relation de soi avec soi qui est la conscience même ; il est la possibilité, avant de s'appliquer à aucun objet, qui est toujours un phénomène, de faire de soi un être qui, n'étant qu'un avec cet acte même, s'oppose à tous les phénomènes et permet justement de les penser. Loin que l'acte par lequel je produis ce que je suis s'oppose à l'acte par lequel je produis la conscience de ce que je suis, ces deux actes se confondent. Maine de Biran avait aperçu cette vérité fondamentale qui est la clef de la métaphysique ; il l'a affirmée avec plus de netteté encore que Descartes pour qui elle était si évidente qu'il ne pensait pas qu'elle pût être niée. Le moi est pour Biran identique à la volonté : et le moi se connaît par cet acte même qui le fait entrer dans l'existence. Nul ne saurait établir une autre distinction qu'une distinction de raison entre la volonté d'être et la volonté d'être conscient, entre son être conscient et son être même. La coïncidence de ces deux [21] vouloirs qui se révèle encore dans tout acte de participation est le secret de l'Acte pur, qui précède la possibilité de leur dissociation. Celle-ci ne peut se manifester que lorsque nous opposons à un être qui n'est pas le nôtre, et qui surpasse notre être propre, une connaissance qui est la nôtre, mais qui, n'ajoutant rien à ce qu'il est, ajoute pourtant à ce que nous sommes. Mais elle ne peut se produire ni à l'égard de l'acte par lequel se fonde notre être personnel, ni à l'égard de l'acte par lequel se fonde l'être même du Tout.

ART. 8 : La conscience ne fait qu'un avec l'intuition de l'acte s'accomplissant.

Ce rapport de l'acte et de la conscience paraît toujours obscur parce qu'on imagine que l'acte est posé d'abord et qu'une conscience qui vient d'ailleurs s'applique à lui du dehors pour l'éclairer. Mais c'est l'acte même qui engendre la conscience de tout le reste en même temps que de lui-même.

Il est singulier que dans la prise de conscience nous soyons disposés le plus souvent à isoler l'objet de l'acte qui le saisit, en considérant la conscience comme s'appliquant en effet à cet objet, mais non point à l'acte qui le pose, sous prétexte que de cet acte nous ne pouvons pas faire un objet. Mais, outre que le mot de conscience s'applique d'une manière privilégiée à la lumière qui éclaire cet acte même quand nous l'accomplissons et sans laquelle il ne serait pas un acte, et que le mot de connaissance conviendrait mieux à la représentation de l'objet, il est évident que nous n'aurions jamais l'idée de cet acte si le monde se réduisait pour nous à un spectacle objectivé : comme le soutient par exemple l'empirisme. Bien plus, si nous essayions de faire de l'acte lui-même un objet, l'acte s'échapperait aussitôt vers l'opération qui pose ce nouvel objet et qui nous permet de le saisir. Ainsi on s'explique que Kant ait préféré mettre l'acte au delà de la conscience que d'en faire un objet pour la connaissance. Mais la conscience n'est pas la connaissance, bien qu'elle ne puisse pas en être séparée. Elle est l'expérience interne de l'acte dans son initiative et dans son accomplissement. Que nous ayons une telle expérience, c'est ce dont témoigne suffisamment sans doute l'examen de la volonté. C'est en elle que l'on saisit le mieux l'acte à l'état pur indépendamment de toute image. Qui oserait dire que la volonté elle-même n'est connue que par ses effets, bien qu'elle soit toujours connue avec eux ? Qui [22] oserait pousser l'empirisme assez loin pour soutenir qu'elle ne peut être qu'induite ? Or le propre de la conscience est précisément d'accompagner et de traduire les démarches de la volonté qui naît, fléchit, change de sens, succombe en moi et avec moi selon les alternatives du consentement intérieur. C'est en elle sans doute que nous

rencontrons de la manière la plus directe et la plus vive l'essence de l'acte de participation, considéré à la fois comme reçu et comme assumé, comme fondant notre propre intériorité, comme infini en droit et limité en fait. Et l'on peut dire que c'est par leur rapport avec la volonté que la pensée et l'amour méritent encore le nom d'acte, d'abord parce que l'un et l'autre sont impliqués par la volonté, s'il est vrai que l'on ne peut vouloir que ce que l'on pense et ce que l'on aime, ensuite parce que, si la pensée nous donne la représentation virtuelle d'un monde qui surpasse notre propre vouloir, l'amour est lui-même une sorte d'appel au vouloir d'un autre, l'attente, la demande et l'espoir qu'il se tourne vers nous comme le nôtre se tourne vers lui et qu'il soit notre soutien dans l'être comme nous cherchons à être le sien.

Il n'y a rien de plus beau et sans doute de plus difficile à réaliser et à exprimer que cette conscience de l'acte s'accomplissant qui, par une sorte de pureté et de pudeur de lui-même, tire des ténèbres et du néant tous les objets auxquels il s'applique pour les connaître ou pour les produire, sans devenir jamais lui-même un objet susceptible de prendre place au milieu de tous les autres : semblable en cela à la lumière qui enveloppe tout ce que nous voyons, et qui n'est vue à son tour que par un regard assez désintéressé et assez pur pour discerner dans les objets eux-mêmes les différentes manières dont elle se réfléchit, se réfracte et se divise.

La conscience de l'acte s'accomplissant surpasse le temps, non point parce qu'elle s'évade dans un monde mystérieux où le temps ne trouverait plus de place, mais parce qu'elle s'exerce dans un présent d'où elle ne peut sortir. Or ce présent n'est point un présent ponctuel puisqu'au contraire il se réalise par une superposition incessante entre la pensée de ce qui vient d'être et la pensée de ce qui va être. C'est cette exacte superposition qui constitue la conscience même de l'acte s'accomplissant. Cette conscience ne fait qu'un avec l'existence même, toujours intermédiaire entre les deux néants de ce qui n'est point [23] encore et de ce qui n'est plus, mais qui les contient en elle dans l'indivisible unité d'une possibilité qui se réalise.

Seulement, si l'on pense que nulle activité spirituelle n'est au delà de la conscience et que la conscience même se confond avec son pur exercice, alors nous pouvons élargir le sens du mot expérience jusqu'à lui faire signifier cette expérience créatrice par laquelle nous assistons en les produisant à l'avènement de nous-même et du monde tel qu'il

nous est donné. Décrire cette activité, ce sera aussi pour nous la justifier. Ce sera montrer la fin qu'elle poursuit, les limites qui la bornent, le terme qu'elle vise et celui qu'elle atteint, la possession qui lui est donnée, la convergence ou la disproportion entre ce qu'elle cherche et ce qu'elle obtient. En la décrivant comme une activité de participation, inséparable de la puissance créatrice, et puisant en elle selon une mesure qui lui est propre, nous montrerons que la totalité de l'expérience se forme pour elle et grâce à elle ; car notre passivité apparente à l'égard du monde donné, c'est la présence pour nous de tout ce qui dans l'acte pur surpasse notre propre opération, mais est pourtant appelé par elle et lui répond. La matière cesse alors d'être un terme inintelligible, irréductible et hétérogène à la pensée elle-même. De même l'acte cesse d'être une condition transcendantale de l'expérience, mais qui la produit en lui demeurant étrangère : il accompagne la conscience et même il la constitue dans ses deux caractères essentiels, l'attention à soi et la maîtrise de soi. Il n'y a plus de chose en soi ni d'arrière-monde, puisque notre pensée est coextensive à l'être à la fois par sa puissance et par son essence, bien que l'être la déborde de deux manières, à la fois par l'acte éternel qui l'inspire et par l'infinité même des apparences qui se déploient devant elle. Enfin on voit cesser le mystère même de la correspondance entre notre pensée et les choses, puisqu'elles ont la même origine et que les choses surgissent devant la pensée pour exprimer à la fois sa puissance et ses bornes, ce qu'elle est capable seulement d'évoquer, mais qui la parachève et qui est toujours pour elle indivisiblement un produit, un obstacle et un don.

ART. 9 : C'est quand notre activité est la plus pure que notre conscience est la plus parfaite.

On n'acceptera pas surtout de laisser identifier la conscience avec le doute ou avec la pure recherche. La conscience obtient [24] son point le plus haut dans la découverte, c'est-à-dire quand son opération s'achève en coïncidant exactement avec son objet. Nous ajouterons que, dans son exercice le plus parfait, la conscience abolit cette dualité qui persiste en elle aussi longtemps qu'il y a encore un relâchement dans son activité. Mais nous savons que tout acte véritable nous capte

tout entier, l'acte intellectuel comme tous les autres : si alors la conscience de soi diminue, dira-t-on que la conscience tout court diminue aussi et que, dans cette tension excessive, l'acte s'évanouit, comme on peut le dire pour certains états d'inspiration, dans lesquels notre activité semble comme emportée ? Disons-nous que c'est seulement par insuffisance, abandon, défaut de maîtrise que nous cessons de penser à nous-même ? Et si la conscience cesse d'être attentive à la partie individuelle et passive de nous-même, à nos états, n'est-ce point parce que, au lieu, comme on le croit, de se perdre dans son objet, elle est tout entière concentrée dans l'acte qu'elle accomplit et qui ne se distingue plus d'elle-même ? C'est donc dans un acte qui nous occupe tout entier que nous devrions chercher un témoignage en quelque sorte approché de cette identification entre l'acte pur et la conscience parfaite qui est la définition même de l'esprit. Notre conscience, où il nous semble que nous puissions toujours distinguer d'un acte intérieur l'état auquel il s'applique, n'en est qu'une forme participée : elle introduit une ombre dans cette pure lumière, et c'est ce contraste d'ombre et de lumière qui constitue notre expérience même du monde.

Nous avons peut-être tort de considérer comme acquise cette thèse que l'imperfection de la conscience, son inadéquation, la présence en elle d'un objet qui est un obstacle et qu'elle cherche à assimiler sans y parvenir sont les lois fondamentales de son exercice, et qu'en obtenant ce qu'elle cherche elle s'abolit. Nous avons nous-même l'expérience de certains actes de pure conscience où l'amour-propre se tait, où l'effort s'évanouit, où l'objet même cesse de nous résister et ne fait qu'un avec l'opération qui le pénètre, qui le comprend ou qui l'utilise. Là où la conscience est toujours agissante, elle n'est plus que lumière. Elle jouit de sa propre suffisance dans une circulation ininterrompue où de son acte même elle fait un être dont l'acte renaît toujours. L'acte pur ne serait qu'une spontanéité aveugle ou une chose, c'est-à-dire ne serait jamais un acte s'il ne poursuivait pas cet étonnant dialogue avec soi qui est son intimité et sa spiritualité [25] même. Que dire de l'acte de conscience fini, qui, dans sa forme la plus parfaite, se détourne de l'objet qui lui est opposé, mais ne cesse de s'alimenter dans l'acte pur par un double mouvement à la fois reçu et rendu qui constitue son essence propre ?

On veut exclure la conscience de l'acte pur parce qu'on pense qu'il est trop au-dessus d'elle. Mais c'est lui pourtant qui fonde la conscience, qui l'éclaire et qui l'anime : il est à la fois le principe de la conscience de soi et le principe de la communication de toutes les consciences entre elles. Et si la conscience est toujours le sommet de notre propre vie, comment penser qu'elle pourrait être abolie, là où il n'y a plus que l'acte, qui est le sommet de la conscience elle-même ? C'est dans les moments les plus purs et les plus hauts de notre vie, là où notre unité intérieure est la plus parfaite, que la conscience a le plus de transparence : en elle tous les objets ne laissent paraître d'eux-mêmes que la lumière qui les éclaire.

On peut bien dire si l'on veut que cet acte qui est la clarté de tout le reste nous demeure lui-même obscur. Mais c'est seulement dans la mesure où il nous aveugle si nous voulons le regarder comme on regarde un objet, car l'objet se forme toujours dans cette zone de pénombre où notre regard cherche moins la lumière que ce qui l'arrête et ce qui la divise.

ART. 10 : La conscience de l'acte se réalise par un retour sur soi qui nous conduit vers une analyse de la réflexion.

Il est difficile, dit-on, de saisir l'acte dans cette indétermination parfaite qui appartient à l'acte pur. Mais cette indétermination n'est pas négative, elle est en quelque sorte le point où toutes les déterminations trouvent leur source et leur confluent : c'est en lui qu'elles ont leur fondement, et non pas lui en elles. Aussi ne faut-il pas renoncer à saisir au fond de nous-même, bien qu'il fasse cligner le regard, cet acte originaire dont dépend tout ce que nous pensons et tout ce que nous sommes et qui, bien qu'il ne se présente jamais à nous libre de toutes déterminations, est le principe qui les soutient toutes.

Mais vouloir le saisir, c'est le saisir déjà, non point sans doute comme une détermination initiale, mais dans cette volonté qui se met au-dessus de toutes les déterminations et qui s'engendre et se réfléchit elle-même dans une sorte de stérilité apparente absolue. Il est inévitable que l'acte constitutif de l'esprit semble faire de lui-même une sorte d'objet premier dans ce retour sur [26] soi éternellement recom-

mencé qu'Aristote a défini à tout jamais par cette expression « pensée de la pensée », et sans lequel il ne serait point un acte et ne pourrait point en quelque sorte s'attribuer à lui-même. Dans ce redoublement qui semble stérile, il y a une fécondité sans limites : car si cette création de soi par soi ne se réalise parfaitement que dans l'acte pur, nous ne pouvons nous-même chercher à l'obtenir que par l'intermédiaire du monde dont nous nous donnons la représentation et sur lequel nous ne cessons d'agir. L'existence même du monde exprime la distance qui sépare l'acte créateur de l'acte participé ; mais il comble cette distance. Seul l'acte pur réalise, avec l'intériorité parfaite, la parfaite conscience de soi. Nous la cherchons sans jamais l'atteindre ; la conscience que nous avons de nous même est toujours imparfaite ; elle est solidaire de la connaissance que nous avons du monde ; et elle croît avec elle.

Cette conscience est inséparable de l'exercice même de notre activité ; mais cette activité est toujours brisée en actions distinctes dont chacune est corrélatrice d'une forme particulière de passivité. Elle se réalise par des fonctions différentes comme l'entendement et la volonté par lesquelles je me représente le réel ou je le modifie, qui ne coïncident jamais, mais qui s'opposent, se soutiennent, se complètent l'une l'autre et me permettent d'introduire dans le réel cette intervention originale par laquelle ma personnalité même se constitue.

La conscience de soi ne se réalise jamais sans l'accomplissement de quelque action. Elle oscille sans cesse entre la pensée d'une action que j'ai accomplie et la visée d'une action que je dois accomplir, qui correspondent assez bien aux opérations de l'intelligence et du vouloir. Ainsi c'est dans un aller et un retour perpétuels que se divise en moi cette conscience parfaite qui est celle de l'acte s'accomplissant. Là où cet acte surpasse le temps, là où il se suffit à lui-même indépendamment de tout support et de tout effet, il faut que je réunisse dans le même foyer ces deux démarches de rétrospection et d'anticipation par lesquelles ma conscience finie oscille sans cesse entre les deux mouvements par lesquels elle entreprend à la fois de se posséder et de se dépasser. Mais la conscience en moi s'étend aussi loin que l'acte même que je suis capable d'accomplir et de faire mien : elle mesure l'ampleur de ma participation. L'inconscient est pour elle le non-participé. Mais ce non-participé n'est encore [27] que de la conscience

possible, qui soutient encore ma conscience réelle, et, au lieu de la limiter, l'appelle à franchir ses propres limites. C'est donc seulement en analysant l'acte de réflexion que nous devons essayer maintenant de pénétrer l'essence même de l'acte en même temps que la nature de la participation.

[28]

LIVRE I. L'ACTE PUR**PREMIÈRE PARTIE
LA MÉTHODE****Chapitre II****L'ACTE RÉFLEXIF ¹****A. – DE L'ACTE SPONTANÉ
À L'ACTE RÉFLEXIF**

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La réflexion est la prise de possession par la conscience de l'activité qui me fait être.

La réflexion tourne le dos à la direction naturelle de la vie, c'est-à-dire à l'impulsion et à l'instinct, mais pour remonter vers la source même de toute activité : elle assume l'œuvre même de la création à la fois par l'intelligence qui la comprend et par la volonté qui la prolonge. Elle est donc singulièrement difficile et aride ; mais une émotion et une joie incomparables l'accompagnent. Elle nous donne à l'intérieur du réel un accès plus ou moins profond ; le réel qu'elle nous fait connaître est à notre mesure, mais elle nous hausse pour nous le faire connaître jusqu'à la mesure même du réel.

¹ Cf. notre discussion *Acte réflexif et Acte créateur*. Bulletin de la société française de philosophie, juillet-septembre 1936.

Je ne puis pas me proposer une fin sans mettre en question toute l'activité qui me fait être, ni atteindre cette fin (ou bien la manquer) sans faire retour vers cette activité même pour en retrouver la valeur et le sens. Et il y a dans la réflexion, au moment même où elle s'exerce, une reprise constante de soi qui n'est point, comme on le croit, la connaissance des effets de notre activité après que celle-ci s'en est retirée, mais la conscience de cette activité elle-même considérée dans son opération constitutive et qui nous oblige à l'éprouver et à la posséder. Car le propre de la réflexion n'est point de s'appliquer à un objet déjà fait, mais à la puissance même de le faire, dont le mouvement se retrouve encore en elle, bien que changé de sens en [29] apparence, mais dans une admirable unité et réciprocité de l'acte créateur et du verbe réfléchissant sans laquelle l'Acte créateur ne pourrait jamais ni être posé, ni se poser.

Avant la réflexion, l'homme est livré à la nature, c'est-à-dire à toutes les sollicitations qui expriment en lui l'élan et l'appel de la vie par lesquels il cherche seulement à se conserver et à s'accroître : ce ne sont là encore que des forces qui l'entraînent. Mais ce sont aussi les conditions qui lui permettent d'insérer dans le monde son activité participée : il est possible qu'il s'y abandonne et ne les dépasse point. Le propre de la réflexion, c'est de lui permettre de les prendre en main, d'y consentir, de les diriger, de les utiliser. Elle remonte jusqu'à cette activité originaire qui nous oblige à assumer la responsabilité de ce que nous voulons en produisant nous-même nos propres raisons d'agir.

ART. 2 : L'opposition de la spontanéité et de la réflexion est une condition de possibilité de la conscience individuelle.

Faut-il dire qu'il y a une spontanéité initiale qui précède l'acte même de la réflexion et que celui-ci vient interrompre ? Mais alors quelle est son origine ? A-t-elle une existence indépendante ? Car nous ne la posons jamais en elle-même, mais seulement par opposition à la réflexion qui la nie, et qui par conséquent la suppose : elle n'existe que pour celui seulement qui a commencé à réfléchir. Et cependant, pour que la réflexion puisse se produire, il faut qu'il y ait une certaine continuité et parenté de nature entre la spontanéité initiale et

ce mouvement incurvé par lequel j'essaie de la rendre mienne et dont dépend la genèse même de la conscience. Or s'il n'y a de spontanéité qu'à l'égard de la réflexion qui la découvre en la niant, mais sans pouvoir se séparer d'elle, n'est-ce pas qu'elles m'obligent à remonter toutes deux jusqu'à un acte qu'elles divisent et qui les dépasse, afin de me permettre de fonder en lui à la fois ma vie propre et ma conscience personnelle ?

La spontanéité et la réflexion ne se distinguent l'une de l'autre qu'à l'échelle humaine. C'est de leur partage précisément que résulte la condition même de notre initiative et de notre indépendance. L'opposition de l'instinct et du vouloir dans l'ordre pratique, celle de la sensation et de la pensée dans l'ordre théorique, expriment bien la différence entre ces deux formes d'activité. Elles cherchent sans doute à s'accorder, mais ne peuvent [30] jamais être confondues, puisque de l'intervalle même qui les sépare résulte la possibilité pour chaque conscience de faire partie du monde, c'est-à-dire de collaborer à sa création, de dériver et d'infléchir la puissance même dont maintenant elle dispose, de remettre en question l'élan même qui l'anime, de le suspendre, de l'assumer ou de le changer de sens. C'est pour cela que la réflexion réduit toujours à une virtualité qu'il nous appartient d'actualiser comme nous l'entendons le jeu d'une activité qui jusque-là ne différait pas de la pure impulsion.

Cependant cette impulsion ne saurait coïncider avec l'acte même que la réflexion cherche à retrouver et dont elles expriment l'une et l'autre les deux faces contraires et inséparables. Ce que nous appelons spontanéité ou impulsion, c'est aussi, quand la réflexion s'exerce, ce qui lui résiste et qu'elle ne réussit point à réduire. Or la réflexion aspire à être un premier commencement. Elle s'appuie sur la spontanéité comme sur une limite et sur un instrument. Mais elle la dépasse toujours. Nous continuerons à faire partie du monde, nous resterons attachés à l'instinct et à la nature, mais afin que la réflexion nous permette de remonter jusqu'à leur première origine, c'est-à-dire jusqu'à l'unité de cet acte créateur, à l'égard duquel la nature et l'instinct ne peuvent être regardés comme des marques de la chute que parce que ce sont aussi des véhicules de la participation.

ART. 3 : La réflexion est le chemin qui nous conduit de la spontanéité naturelle vers la spontanéité spirituelle.

Quand on demande quelle est l'origine de la spontanéité, et par conséquent de la nature, il faut répondre que c'est là l'unique moyen sans doute par lequel la liberté de l'esprit peut être introduite dans le monde. L'esprit se greffe lui-même sur la spontanéité naturelle : il apparaît quand la réflexion oblige celle-ci à remonter vers son propre principe. Dans la spontanéité naturelle l'activité et la passivité ne font qu'un, je subis l'impulsion à laquelle j'obéis et qui ne se distingue pas de moi-même. Mais le propre de l'esprit, c'est de me permettre de conquérir ma propre indépendance, d'affranchir et de rendre mienne cette activité que j'ai reçue, d'en faire un bon ou un mauvais usage, d'en tirer tantôt une jouissance égoïste et séparée et tantôt un moyen d'union avec le principe même qui me fait être.

La réflexion n'abolit pas la spontanéité de l'être instinctif : [31] elle ne fait qu'en suspendre et qu'en régler le cours : c'est toujours l'individu qui réfléchit et l'on peut dire que l'impulsion de la vie subsiste encore en lui quand il la met en question et dans l'acte même par lequel il la met en question. Seulement tandis qu'il s'abandonnait à son impulsion, il s'oubliait lui-même ; maintenant qu'il veut assumer cette impulsion et en prendre possession, il la suspend à une activité spirituelle qui n'est point sans rapport avec elle, qui la requiert comme son instrument, mais qu'il ne peut découvrir qu'à condition de l'exercer. Ainsi, par une sorte de paradoxe, l'instinct, comme on l'a vu, ne peut appartenir à la conscience que quand elle commence à s'en détacher ; de même que l'acte spirituel vers lequel elle tend la dépasse aussi et ne lui appartient qu'en tant qu'elle le cherche et ne coïncide pas avec lui. C'est dire que la conscience vit seulement de participation : elle est une oscillation qui ne cesse jamais entre une nature qui continue toujours à la porter et une liberté qui n'est jamais tout à fait pure.

Il ne suffit donc pas de dire que la réflexion suppose la spontanéité, ni même qu'elle l'éclaire et qu'elle la fait nôtre ; elle traverse la spontanéité naturelle, ou de fait, qui s'impose à nous malgré nous pour atteindre une spontanéité spirituelle, ou de droit, qui la fonde et dont

elle est à la fois la matière et le moyen. Jusqu'au moment où cette spontanéité a été affranchie, la réflexion se cherche mais ne s'est point encore trouvée. On peut bien dire qu'elle n'est pas elle-même créatrice, bien qu'elle cherche toujours à atteindre l'acte qui, en s'engendrant lui-même, engendre ses propres raisons : en lui on peut dire qu'elle abdique, mais aussi qu'elle se réalise ; car ce qu'elle trouve, c'est l'acte, c'est-à-dire l'être en tant qu'il reçoit de lui-même l'être même qu'il a.

Ainsi la réflexion tend toujours vers cette liberté parfaite qui n'obéit à aucune détermination externe, et qui produit sa propre justification. Il faut qu'elle surpasse la productivité de la nature pour retrouver cette efficacité spirituelle sans laquelle la nature même n'aurait pour nous aucune signification : c'est pour cela qu'on les considère comme opposées, bien que nous soyons incapables de les dissocier. Dans les moments heureux de la vie, elles se réconcilient ; la nature alors est devenue docile et pour ainsi dire transparente ; elle se plie si bien à l'action de l'esprit qu'elle semble elle-même s'abolir. Et il ne faut pas dire que la conscience a disparu : il faut dire seulement qu'elle a repris tant [32] de lumière et tant d'unité que le problème n'est encore là que pour que la solution nous soit donnée, l'effort pour qu'il triomphe et la douleur pour qu'elle nous rende sensible à la joie qui l'en délivre.

La possibilité de ce retour vers l'activité initiale que nous cherchons à faire nôtre est la marque même de notre liberté. Et selon que nous en usons ou non, nous nous livrons à la spontanéité de la nature ou nous fondons notre existence spirituelle.

M. Le Senne a admirablement marqué le rôle joué par l'obstacle dans cette dialectique. Il faut remarquer pourtant qu'il n'est jamais qu'une occasion sans laquelle il est possible qu'elle ne naisse pas, mais qui ne la fait pas naître nécessairement : il peut redoubler notre élan ou le décourager s'il continue à être impuissant. Remarquons aussi que c'est l'obstacle le plus petit qui est le plus favorable à la naissance de la réflexion, un obstacle juste suffisant pour nous obliger, sans capter lui-même notre attention, à obtenir de notre activité elle-même une prise de possession spirituelle. Et peut-être même suffirait-il de dire que la réflexion se trouve déjà impliquée dans l'expérience la plus élémentaire qui n'est pas celle de l'obstacle, mais celle du donné, de telle sorte que nous ne pouvons percevoir ce donné sans

prendre conscience d'une activité qui se le donne, ce qui est le commencement même de toute réflexion et de toute explication. Car cette activité qui se le donne ne s'en donne pourtant que la représentation, ce qui nous invite déjà à la considérer comme dépassée par une activité créatrice à laquelle pourtant elle montre ainsi qu'elle participe.

B) DE L'ACTE RÉFLEXIF À L'ACTE ABSOLU

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : La réflexion nous montre comment nous nous créons nous-même par un acte de participation.

Que la réflexion soit la justification et la mise en œuvre de la participation, c'est ce que l'on aperçoit aussitôt : car d'une part, si elle est un retour, c'est que l'activité même que nous exerçons, nous l'avons reçue au lieu de la produire. De plus, c'est son efficacité même que la réflexion utilise, elle lui est donc homogène. Et si la conscience ne prend naissance qu'afin précisément de rendre nôtre une activité qui jusque-là ne l'était pas, celle-ci n'était donc pas sans rapport avec la conscience, puisqu'elle avait en elle le pouvoir de la susciter et que le propre [33] de la conscience, c'est précisément de nous hausser jusqu'à elle.

La réflexion est elle-même une démarche de ma liberté : aussi est-elle un premier commencement, une création absolue par rapport à moi, mais qui n'est pourtant qu'une appropriation d'une puissance déjà incluse dans le réel, et que j'essaie seulement de retrouver pour la rendre mienne. On ne s'étonnera pas que la réflexion se considère d'emblée comme adéquate à tout ce qui est. Elle rend compte admirablement des caractères de la participation. Car elle donne naissance au moi. Elle fait du moi l'origine de lui-même, mais en l'obligeant de remonter jusqu'à un acte qui est l'origine commune de tout le réel. Elle ne suppose pas arbitrairement, comme on pourrait penser, l'existence de l'acte créateur ; elle la prouve et l'éprouve en s'exerçant elle-même et en réalisant pour ainsi dire son opération à rebours.

La réflexion permet donc de comprendre la nature originale du moi tout en exprimant fidèlement l'indissoluble liaison qui existe entre le moi et l'univers. Car elle est toujours l'expérience d'une possibilité. Et c'est cette possibilité même qui est la réalité du moi. Mais nous dirons en même temps que cette possibilité est la possibilité du Tout et que, bien qu'il y ait une distance infinie entre l'actualité du moi qui soutient la possibilité du Tout et l'actualité du Tout qui soutient la possibilité du moi, pourtant cette distance même nous oblige à penser qu'il n'y a rien dans l'actualité du Tout qui ne puisse devenir à l'égard du moi sa possibilité même. Nous faisons alors l'expérience de l'insertion de notre activité propre ou participée dans une activité première, totale et absolue qui fonde si l'on peut dire notre autonomie dans notre dépendance elle-même et qui produit, en se réfléchissant dans notre conscience, notre représentation du monde.

Placée entre une impulsion qui vient du corps et une inspiration qui vient de plus haut, la réflexion nous apprend à les accorder. Elle nous permet de remonter de celle-là jusqu'à celle-ci, d'apercevoir dans l'impulsion même du corps non pas seulement une limitation ou une tentation, mais une spontanéité qui nous est offerte, et de telle manière qu'elle puisse également nous rendre esclave si nous nous bornons à lui céder, et nous libérer si, en nous introduisant dans l'existence, elle nous prête seulement la force dont nous avons besoin [34] pour retrouver, par une action propre, notre relation avec l'Absolu.

ART. 5 : La régression à l'infini qui est la marque de la réflexion nous découvre en elle un acte qui est éternellement le premier commencement de lui-même.

La réflexion ne semble supposer un objet sur lequel elle s'interroge que pour découvrir sa possibilité. Or cette possibilité réside dans un acte qu'il dépend de la réflexion d'accomplir, et c'est cet acte par lequel elle se pose elle-même qui est son objet premier et dernier. Quant à l'objet qui nous paraît donné d'abord, il n'est que l'occasion de l'acte même de la réflexion. Aussi voit-on qu'il n'est jamais donné, mais qu'il est toujours posé. Et dès que nous reconnaissons qu'il est posé, c'est que la réflexion a déjà commencé. Nous nous trouvons donc en présence d'une activité qui est astreinte à trouver en elle-

même la raison pour laquelle cet objet est posé. Que cet objet ne puisse pas être posé sans elle, c'est ce qu'exprime déjà le mot même d'objet qui ne désigne rien de plus que le terme même auquel elle s'applique. Elle part toujours du donné pour remonter jusqu'à l'acte qui le produit ou qui l'explique ; en ce sens elle est immédiatement transcendante par rapport à toute expérience qui s'enferme dans le donné pur.

Mais qu'en posant un objet elle ne s'arrête qu'un moment sur lui, cela même nous montre qu'elle s'y oppose et qu'elle le dépasse. C'est ainsi qu'en le posant elle découvre qu'elle se pose elle-même (ce qui est proprement la définition de la réflexion) et qu'elle porte en elle la possibilité de se poser elle-même éternellement. Pour se poser elle-même, il faut qu'elle sache qu'elle se pose, et qu'elle le sache pour ainsi dire à l'infini. Nous saisissons en elle le point de jonction du monde et du moi qui est un point où le moi semble assujetti au monde pour que la réflexion puisse naître, mais où elle le domine toujours pour qu'il puisse lui-même être posé. Comme la réflexion est le pouvoir de se dépasser elle-même, en se prenant toujours elle-même comme objet, c'est qu'elle revendique le pouvoir en s'engendrant d'engendrer tout ce qui est. Elle nous met en présence d'une activité qui est cause de soi, c'est-à-dire de l'essence même de toute activité véritable. En entrant dès qu'elle commence à s'exercer dans une régression qui va à l'infini, elle témoigne que le propre de [35] l'acte, c'est d'être toujours *le premier commencement de lui-même, c'est-à-dire d'être éternel*. C'est que par la réflexion l'acte se pose à la fois comme relatif et comme absolu, comme relatif par rapport à l'acte créateur, et par conséquent comme possédant par rapport à lui un caractère idéal et virtuel, mais comme absolu pourtant dans la mesure où elle est un acte elle-même, inséparable de l'acte créateur qui réalise pour ainsi dire en elle sa propre réflexion sur lui-même.

ART. 6 : C'est dans l'intervalle qui sépare l'acte réflexif de l'acte créateur que le monde se forme.

Nous nous trompons presque toujours sur la vraie nature de la réflexion. Car nous raisonnons comme si elle portait sur le spectacle du monde de manière seulement à nous en faire prendre une possession rétrospective. Mais la réflexion est un retour vers un acte auquel elle ne fait que participer : et c'est par cette participation qu'elle produit le spectacle du monde, car l'acte qui la meut est à la fois son principe et sa fin. Et c'est entre ce principe et cette fin que le monde paraît. Ainsi le monde tout entier se forme dans l'intervalle qui sépare l'acte réflexif de l'acte créateur. La même réflexion qui découvre le monde, en un certain sens le fait être ; et sans elle, qui pourrait dire qu'il y a un monde ? A travers le monde c'est jusqu'à l'acte créateur qu'elle remonte. Mais en le brisant, elle lui donne un espace intérieur qui ne l'écarte de lui que pour l'y rejoindre et dans lequel pourront apparaître toutes les formes de la multiplicité par lesquelles il témoigne de son efficacité. De la nécessité de ce retour on n'arguera donc pas la vanité de l'aller, puisqu'entre ce retour et cet aller, il y a le monde.

Si la réflexion est la démarche par laquelle j'essaie de saisir dans son principe même l'acte à partir duquel tout se déduit ou se crée, c'est parce que je peux tirer de cet acte même les conditions par lesquelles mon esprit fini (ou bien tout esprit fini) est capable d'y participer afin de produire la représentation du monde. Ainsi on peut énoncer ce théorème *qu'il y a identité entre l'acte par lequel le monde est créé et l'acte par lequel je suis invité moi-même à y participer.*

On peut donc bien dire de la représentation du monde qu'elle est l'image réfléchie de l'acte créateur. Mais on peut aller plus loin encore : car la création n'est rien de plus que l'acte par lequel [36] les consciences particulières sont appelées, pour pouvoir se former elles-mêmes, à se donner la représentation d'un monde.

La réflexion, en remontant jusqu'à un principe d'activité absolu auquel elle participe, m'oblige à découvrir mes propres bornes et à le poser lui-même comme sans bornes, ou plutôt à le considérer comme ne pouvant jamais être posé puisqu'il est toujours posant, et qu'il est,

à l'égard de tous les êtres qui sont dans le monde, ce par quoi ils sont capables de se poser eux-mêmes. C'est ce que j'exprime en disant qu'il est infini. Il me permet de me poser, en me déterminant, mais par participation à son essence, et en déterminant par rapport à moi un monde qui témoigne sans cesse de mes bornes, mais pour m'offrir un champ d'action qui est lui-même sans bornes. Et, comme on l'a dit, il n'a point de forme, mais c'est par cette opération qui me permet de discerner et de circonscrire des formes dans le monde que mon acte de participation témoigne de sa réalité et de son efficacité.

La réflexion nous permet de prendre possession d'un principe qui est toujours présent, qui nous est pour ainsi dire immanent ; elle est le retour de l'activité sur elle-même par lequel cette activité prend conscience de sa véritable nature. Mais, elle est tout à la fois un point d'arrivée et un point de départ ; car une activité ne prouve son existence, sa fécondité, qu'en s'exerçant, c'est-à-dire par sa création. La créature ne remonte du monde à Dieu que pour recommencer sans cesse à créer le monde avec Dieu. Les opérations de l'esprit n'ont pas besoin de se justifier puisque c'est par elles que le monde se justifie. Ici plus qu'ailleurs le mouvement se prouve en marchant et la création en est l'éternel témoin.

C) LE CERCLE RÉFLEXIF

[Retour à la table des matières](#)

ART. 7 : Il y a entre la création et la réflexion un cercle qui est caractéristique de l'Acte lui-même.

Le caractère propre de l'Acte véritable, c'est d'être à la fois l'origine et la fin de lui-même, de ne cesser en agissant de se contempler agissant, et de créer en lui l'opération par laquelle il se contemple. Dans cette circulation continue que nous ne parvenons à décrire que dans la langue de la succession (comme [37] chaque fois que l'analyse nous oblige à expliciter tous les termes d'une richesse indivisible), les deux directions nous paraissent inverses l'une de l'autre par une simple illusion d'optique, comme dans le mouvement circulaire qui, bien qu'il reste fidèle à lui-même, semble tantôt monter et

tantôt descendre, mais nous avons pourtant l'expérience que l'aller et le retour ne font qu'un : jusque dans l'intuition, une certaine oscillation nous permet de les retrouver l'un et l'autre dès qu'elle perd un peu de sa pureté. Sans cette circulation entre la création et la réflexion, l'Acte ne serait pas un acte spirituel, il n'aurait pas d'intériorité à lui-même. Il ne serait rien de plus qu'une *chose* mouvante. On ne peut même pas dire que l'aspect réflexif de l'acte est second par rapport à son aspect créateur, ce qui n'est vrai que dans l'ordre psychologique, où l'ordre ontologique se découvre à nous comme étant le même ordre, mais parcouru dans un sens opposé. En réalité on ne peut définir l'acte que comme la réciprocité de la démarche créatrice et de la démarche réflexive. Et cela est si vrai que nous pouvons dire à la fois que la création est première, sans quoi la réflexion n'aurait ni impulsion, ni aliment, et que la réflexion est première, sans quoi la création n'aurait ni spiritualité, ni lumière.

ART. 8 : Dans le cercle où nous introduit la réflexion, le temps est à la fois créé et aboli, ce qui est le témoignage de son caractère intemporel.

Il y a dans la réflexion une création de soi et une possession de soi qui se réalisent par une reprise incessante de soi et un retour incessant sur soi. Mais les deux opérations ne peuvent être distinguées l'une de l'autre que par l'intermédiaire du temps et pour une conscience finie. Dans l'acte pur elles coïncident, comme elles coïncident en nous dans les moments où notre vie est la plus unifiée et la plus parfaite. Pourtant, là même où elles s'exercent dans le temps, on ne peut nier que l'intemporel ne soit pour elles une origine, une fin, et le milieu même où elles se déploient.

Le même mouvement qui nous introduit dans le temps nous ramène dans l'éternité, et réunit à l'intelligible l'acte même de l'intelligence. Ainsi, dans le rythme de cet aller et de ce retour qui toujours s'achève et toujours recommence, le temps est à la fois créé et aboli, comme dans le mouvement de la mer qui [38] semble un rythme de l'éternité. Il se retrouve au cœur de nous-même dans l'oscillation indéfinie de la volonté créatrice et de l'intelligence réflexive qui sont le flux et le reflux de notre esprit, qui ne cessent de

creuser en lui un intervalle qu'ils ne cessent de remplir. On peut dire également que la réflexion renverse le cours du temps, et qu'elle le suspend. Ce serait donc une erreur singulière de penser que la réflexion poursuit indéfiniment son œuvre régressive et temporelle qui ne rencontrera jamais de terme. Car on pourrait dire que son originalité propre, c'est au contraire de se placer d'emblée hors du temps ; de telle sorte qu'elle puisse retrouver à chaque instant le principe même par lequel le monde peut nous être donné, et notre action s'y insérer. Ainsi tout acte nous semble premier, non point parce qu'il est à l'origine du temps, mais parce qu'il est transcendant au temps : il ne descend jamais lui-même dans le temps, bien que tous ses effets soient tenus d'y prendre place.

ART. 9 : Le cercle caractéristique de l'Acte premier trouve son expression dans le verbe réfléchi.

Le terme de réflexion marque toujours l'opération de retour par lequel l'esprit prend possession de l'acte qui le fait être, acquiert la conscience de lui-même et s'enferme pour ainsi dire dans le cercle vivant de sa propre suffisance. Comme de tous les actes l'acte intellectuel a toujours paru le plus pur parce qu'il semble le plus dépourvu de matière, on comprend qu'Aristote ait pu le regarder comme le sommet même de l'acte et le définir comme la pensée de la pensée, et non point comme la pensée d'un objet. Mais cela ne peut pas suffire. Car si la pensée exprime la lumière qui l'accompagne, le vouloir caractérise mieux son origine et l'amour sa fécondité. Mais pour saisir, sous ces noms nouveaux, la parfaite suffisance qui est le principe de lui-même et de tout ce qui est, il faut dire aussi qu'il est non pas le vouloir d'une fin, mais le vouloir du vouloir, ni l'amour d'aucun être, mais l'amour de l'amour. L'objet, la fin, l'individu ne sont ici que des moyens qui permettent à la pensée, au vouloir et à l'amour de s'affirmer et de se réaliser, bien que ces termes paraissent diviser et limiter l'efficacité d'un acte intérieur qui, dans son essence la plus profonde, se pense, se veut et s'aime lui-même éternellement.

L'essence de l'acte s'exprime par le verbe. Mais l'acte ne crée [39] rien qui soit extérieur à lui, ou, si l'on veut, la création de ce qui est extérieur à lui exprime l'imperfection ou l'insuffisance de la participa-

tion. Il faut donc dire qu'il ne peut avoir d'action que sur lui-même. C'est cette action qui est exprimée par le verbe se créer et d'une manière générale par le verbe réfléchi. C'est dans le verbe réfléchi qu'on saisit le mieux l'essence de la conscience qui est le savoir de soi, un savoir inséparable de l'acte même qui l'engendre.

Le verbe réfléchi exprime admirablement l'identité du moi posant et du moi posé : il est le verbe même de la réflexion. Et dans le verbe de la réflexion je saisis l'acte par lequel l'être se pose, non pas seulement individuellement, mais universellement, en Soi et non pas seulement en moi. Bien plus, il ne faut pas me demander de poser l'être d'abord, car je ne saurais plus m'introduire, moi qui le pose, dans un être que j'aurais moi-même posé. Je ne puis donc poser l'Être que par l'acte même par lequel je me pose moi-même. Il est remarquable que chaque moi, en se posant, pose nécessairement la possibilité pour tous les autres de se poser aussi eux-mêmes par la participation d'une « puissance infinie de se poser », ce qui suffit à montrer que le foyer de l'Être est partout, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'un foyer qui transporte partout non seulement sa lumière, mais sa propre nature de foyer.

ART. 10 : La même démarche circulaire se retrouve dans toutes les étapes de la dialectique.

La réflexion nous fait comprendre pourquoi il y a au cœur même du réel un cercle sans lequel on ne pourrait comprendre ni la nature de l'acte, ni la possibilité de la participation. Le propre de la participation, c'est, au lieu d'enrichir l'être par un mouvement unilinéaire par lequel il semble abandonner à chaque pas ce qu'il vient d'acquérir, de le refermer sur lui-même dans chacune de ses opérations, de manière à l'affermir dans la possession de lui-même : entre l'acte de la création et l'acte de la réflexion qui en droit se recouvrent, le monde entier se trouve contenu. Ce cercle trouve une expression dans toutes les étapes de la dialectique :

1° Dans ce principe « A est A », qui implique la prise de possession de l'objet posé par l'acte même qui le pose. La vérité qui se pose, dans le même acte, se garantit elle-même. Ce qui [40] veut dire qu'il y

a un esprit qui s'authentifie lui-même dans tout acte par lequel il authentifie un objet quelconque. Le principe « *A est A* » réalise une distinction et une identification entre l'objet et la connaissance même que j'en prends ; et l'intervalle qui sépare le sujet de cet attribut avant de les rejoindre est l'intervalle même qui est nécessaire à toute réflexion dès qu'elle commence à s'exercer.

2° Dans l'acte constitutif de la pensée, qui nous oblige, quand nous posons une idée quelconque, à poser aussi l'idée de cette idée, et, quand nous savons qu'une chose est vraie, à savoir aussi qu'il est vrai qu'elle est vraie.

3° Dans cette relation fondamentale et qui donne naissance à toutes les autres, par laquelle nous voyons la pensée qui naît de l'être, mais qui participe à l'être elle-même et ne fait rien de plus que d'essayer de le reconquérir, mais en donnant naissance à la conscience et au monde représenté.

4° Dans toutes les démarches de la liberté, qui reçoit du fond même de l'être la puissance sans laquelle elle ne pourrait pas s'exercer et qui la réintègre dans le Tout après l'avoir lui-même transformé, mais de telle sorte qu'entre ce qu'elle emprunte et ce qu'elle rend, elle définit et constitue notre être propre.

5° Dans la théorie de la participation, où le cercle se manifeste d'abord sous la forme de la simultanéité spatiale où toutes les positions assignables se déterminent mutuellement les unes les autres ; et, à l'intérieur de la succession temporelle, sous la forme de ce double parcours qui oblige l'action à marcher du passé vers l'avenir, mais afin de permettre à l'avenir, en devenant à son tour du passé, de constituer désormais mon présent spirituel (d'une manière plus générale, c'est le temps qui nous est donné pour ouvrir le cercle et pour le fermer).

6° Dans les rapports des sujets entre eux, dont chacun agit et pâtit à l'égard de tous les autres, afin d'exprimer par cette réciprocité même l'unité de la source où ils puisent et la solidarité de tous les modes de l'activité participée.

7° Dans le monde moral enfin, comme le montre l'exemple du repentir, qui nous découvre le mouvement caractéristique de la réflexion sous la forme la plus saisissante. La faute commise appartient au pas-

sé. Dès lors le repentir ne l'abolit pas : il l'assume et la répare. Ainsi il faut que nos actions se détachent de nous afin que nous puissions en prendre possession et les rendre nôtres, c'est-à-dire leur donner leur valeur et leur signification [41] spirituelles. Le dogme de la chute et du retour ne fait qu'exprimer dans le langage moral ce caractère circulaire d'un univers dans lequel règne la participation. Cependant, ce n'est pas, comme on l'a dit parfois, l'apparition de l'être particulier qui constitue proprement la chute, mais l'usage qu'il fait de la puissance dont il dispose et, s'il faut qu'il puisse tomber, c'est afin précisément que le retour à Dieu soit toujours en lui l'effet de son propre consentement.

[42]

LIVRE I. L'ACTE PUR**PREMIÈRE PARTIE
LA MÉTHODE****Chapitre III**

L'ACTE DIALECTIQUE**A. – L'ANALYSE CRÉATRICE**

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La méthode analytique exprime la démarche initiale par laquelle la conscience individuelle se constitue.

La méthode analytique n'est rien de plus que le prolongement de l'acte réflexif. Elle a comme la réflexion un caractère régressif ; elle est la seule méthode que puisse employer un être qui n'est pas créateur, qui découvre le monde au lieu de l'inventer, mais qui, par cette découverte qu'il en fait, obtient sur lui une perspective originale par laquelle il constitue son être propre. Pour comprendre la portée et la valeur de la méthode analytique, il faut savoir l'interpréter comme il faut. Il ne peut pas être question de poser d'abord un Tout qui contiendrait tout ce que nous pourrions jamais découvrir en lui sous la forme même où nous le découvrirons un jour. On pourrait déjà se contenter de cet argument très simple, c'est que le Tout analysé n'est

point le même que le Tout non analysé, si bien que, par une sorte de contradiction, l'analyse qui suppose le Tout devrait y ajouter toujours. Aussi l'analyse du Tout peut-elle être faite d'une infinité de manières. En réalité ce que nous percevons de lui et par quoi nous formons notre être personnel, n'a d'existence qu'en nous et par rapport à nous ; il suppose un enrichissement indéfini pour nous qui vivons dans le temps, mais non point pour le Tout qui n'en est que la raison ou la possibilité éternelle.

Il n'est pas plus vrai de considérer le Tout comme le point de départ de l'analyse que de le considérer comme le point d'arrivée de la synthèse. Il n'y a pas de chemin qui en vienne ni de chemin qui mène vers lui. Mais c'est dans le Tout que sont [43] situés tous les chemins, et chaque être crée et situe son essence entre ce point de départ et ce point d'arrivée que sont pour lui la naissance et la mort. Sa vie est elle-même une exploration de l'Être. L'Être lui est toujours présent et il n'en reste distinct que parce que sa participation est elle-même toujours limitée et imparfaite.

Mais chacune de nos démarches implique à la fois une révélation et une option personnelle par laquelle notre moi inscrit sa propre existence à l'intérieur d'un absolu qui le dépasse, mais qui ne cesse de lui fournir, et qui donne leur soutien, leur possibilité et leur efficacité à toutes les entreprises de notre liberté.

Je plonge dans l'univers qui me porte et me nourrit. Ma vie lui emprunte tout ce qu'elle est. Elle trace en lui un sillon qui est nouveau par rapport à moi, mais qui est éternel par rapport à lui. La fécondité de l'acte créateur ne fait qu'un avec cette faculté d'option qui me permet de choisir en lui, par une analyse continue, les éléments qui formeront la substance même de mon être. Et nous soupçonnons que le plus grand des mystères, c'est que cette action puisse nous introduire dans l'Être sans lui rien ajouter, et, en s'exerçant dans le temps, nous inscrire dans l'éternité.

L'analyse pure se présente sous deux formes différentes dont l'une n'est que l'image de l'autre. Elle est d'abord l'opération par laquelle nous discernons sans cesse dans le monde les éléments dont nous avons besoin pour former notre vie personnelle : or ces éléments, elle contribue déjà à les créer puisqu'ils n'existent que par leur isolation, c'est-à-dire par le choix même qu'elle en fait. Mais elle est l'opération

plus subtile par laquelle nous mettons en jeu, en les exerçant tour à tour, les différentes puissances qui apparaissent dans l'acte pour qu'il soit participé, et que la participation elle-même crée comme puissances. Seulement cette double analyse ne peut pas se détacher du Tout où elle a pris naissance et auquel elle s'applique. Elle ne doit jamais le perdre de vue et elle le reconstitue sans cesse selon une perspective qui nous est propre : dans le premier cas, comme un système d'éléments qui ne peut jamais être identifié avec le Tout, mais qui me permet d'avoir prise sur lui par la pensée et par l'action, et dans le second, comme une dialectique vivante, mais qui multiplie les moyens de communication que je puis avoir avec tous les aspects de l'univers spirituel.

[44]

ART. 2 : L'analyse rompt l'unité de l'acte pur pour donner prise à la synthèse par laquelle se constitue ce Tout qui est l'univers.

Il y a beaucoup de vanité à penser que l'analyse est toujours une méthode seconde qui nous invite à considérer la synthèse comme première, puisque c'est elle qui a posé d'abord le Tout que l'analyse réduit ensuite en éléments. Mais on dira au contraire que le Tout n'est un Tout que lorsqu'il a été reconstruit grâce à une synthèse d'éléments que l'analyse nous a livrés ; jusque-là il était seulement une unité, et la possibilité de l'analyser selon des méthodes différentes fait que le Tout peut être obtenu, comme le montre la variété des perspectives que nous pouvons avoir sur le monde et la variété des systèmes philosophiques, par une infinité de synthèses différentes. De telle sorte que les analyses et les synthèses que nous mettons en œuvre changent de nature selon le point de départ que nous adoptons, le but que nous poursuivons, nos dispositions affectives et nos préférences esthétiques. Il ne faut jamais méconnaître la part d'arbitraire ni de subjectivité qui se trouve en elles, bien qu'en fait elles doivent se correspondre de quelque manière parce qu'elles opèrent à l'intérieur du même Tout. Ce qui limite singulièrement la valeur constructive à laquelle la synthèse voulait prétendre, mais lui donne d'emblée une valeur ontologique, puisqu'elle ne quitte pas l'Être et le met pour ainsi dire à notre portée.

Les mots analyse et synthèse expriment le caractère original de l'activité de l'esprit et nous montrent bien le rapport du moi avec le réel et le secret même de la participation. De leur interprétation résulte la signification que l'on donne à la métaphysique. Le propre de l'idéalisme est d'affirmer la primauté de la synthèse ; le propre du réalisme, de soutenir qu'elle est inintelligible si elle n'est pas subordonnée à une analyse préalable, c'est-à-dire si l'Être n'est pas posé d'abord. Mais si l'Être ne fait qu'un avec l'acte par lequel il se pose, l'activité synthétique est toujours corrélative d'une analyse préalable par laquelle elle emprunte à l'Être même dont elle dépend les puissances qu'elle utilise et les matériaux qu'elle met en œuvre. Ces matériaux n'apparaissent que pour exprimer dans la participation à la fois la limitation d'une opération et la réponse que le réel ne [45] manque jamais de lui fournir. On est donc extrêmement loin de donner prise à cette critique que, dans la méthode analytique, il n'y a aucun progrès et que l'être se trouve déjà préformé : car nous tirons de cet être même l'opposition d'une puissance qui nous appartient et d'une donnée corrélative qui est notre perspective sur l'univers. Et par là nous constituons d'une manière originale à la fois notre être propre et le visage que le monde a pour nous.

Le principe de l'analyse, c'est que nous sommes situés dans un Tout dont nous ne sommes pas l'auteur et que nous sommes incapables d'embrasser d'un seul regard. Nous ne pouvons fixer notre attention que sur un point à la fois, mais ce point, nous pouvons le choisir. Quant à la liaison qu'il soutient avec tous les autres, elle dépend tout ensemble de la direction que nous continuons à donner à notre attention et des modifications introduites dans le réel par les initiatives de notre liberté. De telle sorte que c'est notre pensée qui fait saillir dans le monde les éléments de l'analyse et que la synthèse originale qui les ordonne est l'effet, moins de notre activité propre que d'une réponse que le réel ne cesse de lui faire, en prenant pour ainsi dire une configuration toujours déterminée par ses propres lois, mais en rapport avec la perspective sous laquelle notre conscience entreprend de le saisir. C'est dire que toute méthode synthétique exprime la suite des opérations analytiques par lesquelles nous sommes entrés tour à tour en contact avec le réel pour constituer notre vie personnelle et notre être même.

On voit donc que, par une sorte de paradoxe, c'est la régression qui nous ramène vers l'unité originaires de toutes les synthèses, au lieu que la diversité progressive de ses modes, sans rien altérer de cette unité, nous en montre pour ainsi dire le déploiement analytique. Si l'on songe que toute analyse est à la fois imparfaite et élective, on verra qu'elle est le moyen même par lequel nous introduisons dans le monde notre être limité en l'obligeant à contribuer à l'œuvre même de la création.

L'intelligence n'est rien de plus, si l'on s'en réfère à l'étymologie, que l'acte même par lequel on discerne les éléments du réel ; vouloir, c'est choisir ; aimer, c'est préférer ; de telle sorte que, dans chacune des opérations caractéristiques de la conscience, nous saisissons le caractère analytique de l'acte de participation, qui se transforme aussitôt en une synthèse formatrice [46] de nous-même et du monde, et qui n'est elle-même qu'un effet de ce que nous avons su discerner, choisir et préférer.

On comprend donc que nous ne puissions jamais acquérir la connaissance selon cette méthode universelle et inflexible que décrit Descartes et par laquelle, en combinant le simple avec le simple, nous obtiendrions tour à tour tous les degrés de la complexité. Cette méthode convient seulement à la mise en ordre de ce que nous venons de découvrir. Mais toutes les formes de la connaissance se soutiennent les unes les autres ; j'avance à la fois sur les routes les plus diverses et selon le jeu des rencontres plus encore que selon les exigences de ma raison. Et tout résultat nouveau que j'obtiens change tous les autres ; j'obtiens des rapprochements imprévus. Il n'y a pas jusqu'à mon point de départ même qui ne me paraisse chaque fois nouveau. Dès lors il est impossible que mes connaissances puissent s'accroître régulièrement selon une droite ; elles forment au contraire une solidarité circulaire qui ne comporte aucun premier commencement.

ART. 3 : Le monde est un système que nous ne cessons de former pour le penser et de briser pour y vivre.

Il y a intérêt pour l'esprit à former un système dont toutes les parties se soutiennent et s'éclairent. En tenant ainsi sous son regard la

totalité du monde dans un ensemble de concepts circonscrits et qui s'articulent, l'esprit acquiert la conscience de sa supériorité sur les choses, il assigne à chaque terme sa place, il en fait un ressort d'une vaste machine dont il règle le jeu ; il obtient en même temps une satisfaction esthétique comparable à celle que nous ressentons devant un édifice d'architecture, qui est toujours construit par nous, mais dans lequel aussi nous habitons. Pourtant la philosophie dépasse tous les systèmes, ou, si l'on veut, les systèmes qu'elle bâtit sont abstraits et le concret doit toujours les remplir ; ils sont rigides et l'expérience n'y pénètre qu'en les assouplissant ; ils ont une tendance à se clore et il faut les ouvrir de telle sorte que leurs ramifications puissent se prolonger indéfiniment.

Le système d'ailleurs est triplement un échec dès que nous cessons de le considérer comme un jeu de notre pensée destiné à nous donner le plaisir même de nous conformer aux règles que nous avons posées en acceptant de jouer. Car, par rapport [47] au système, tout être qui vit a une position unique et privilégiée, de telle sorte que sa perspective sur le monde ne vaut que pour lui seul : elle est, dans un système commun à tous, un système qui n'est connu que de lui. D'autre part, son existence tout entière, est une suite de rencontres ; mais chaque rencontre est transformée pour lui en occasion, de telle sorte que le monde reçoit pour lui une signification spirituelle et personnelle que le système même ne réussira point à traduire. Enfin si chacune de ses actions, une fois posée, entraîne des répercussions qui sont conformes à la loi du système, il est évident qu'au moment même où il la pose il s'élève au-dessus du système et contribue seulement à produire les éléments qui s'organiseront ensuite en système. Le monde est donc un système que nous ne cessons de faire pour le penser et de briser pour y vivre. L'essentiel c'est, quel que soit le point de départ adopté, que notre liaison avec le Tout ne soit jamais défailante. Voilà le système véritable qui est toujours aussi un système ouvert.

Ainsi, l'idéal d'un système, c'est qu'au lieu de nous donner une méthode qui nous permette de construire le réel par une démarche temporelle qui, faute de pouvoir aller du néant à l'être, irait seulement du simple au complexe, il nous montre une subordination si parfaite des différents aspects du monde que, quel que soit celui qui aura été posé tout d'abord, nous puissions retrouver tous les autres. C'est dire que, si nous restons toujours en contact avec le réel, nous découvrons

successivement des vérités qui s'ajoutent. Ainsi doit se former sans qu'on l'ait voulu un système qui est celui des choses elles-mêmes, et non point un cadre fabriqué par moi et dans lequel je les mutile pour les faire entrer, qui traduit seulement la loi par laquelle le monde ne cesse de se faire, mais avec la collaboration incessante de la pensée et du vouloir.

B) DE LA DIALECTIQUE DE LA CONTRADICTION À LA DIALECTIQUE DE LA PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : La dialectique décrit les différentes démarches de l'analyse créatrice.

Peut-il y avoir un plus beau principe comme point de départ et comme soutien de toute la méthode dialectique que cette [48] possibilité de soi-même qui permet à chaque être de se réaliser par un acte qu'il dépend toujours de lui d'accomplir, qui éclaire du même coup et par la même opération la nature du monde et sa propre nature et qui le rend toujours indivisiblement créateur de lui-même et collaborateur de l'ouvrage entier de la création ?

Peut-il y avoir aussi une dialectique plus vivante que celle qui, au lieu de s'engager dans le jeu mécanique des contradictions suscitées et surmontées, s'établit d'emblée dans cette expérience à la fois initiale et constante de la distinction entre un participant et un participé, et qui en décrit à la fois les conditions et les aspects, dans les opérations mêmes par lesquelles notre activité la découvre et la met en œuvre ? Cette relation se justifie en se réalisant. C'est un acte accompli par nous à chaque instant, une sorte de création de notre être propre dans laquelle sont impliquées toutes ses conditions d'intelligibilité et qui se connaît dans l'acte même par lequel elle se fait. Elle est donc antérieure à l'opposition classique et mystérieuse du sujet et de l'objet. Elle la justifie, mais en la transformant, car le sujet et l'objet apparaissent comme situés dans une unité qui les comprend l'un et l'autre, qui

nous montre entre eux une parenté primitive et qui ne les sépare que pour les obliger à manifester leur corrélation.

À l'inverse de la dialectique de la contradiction, la dialectique de la participation, au lieu de chercher à conquérir le monde par une série de victoires remportées contre les résistances successives, nous apprend à le pénétrer en faisant jaillir en nous une pluralité de puissances auxquelles le réel ne cesse de répondre. Elle ne se réduit pas à cet artifice de la contradiction par lequel la négation est introduite au cœur du réel pour nous donner la joie de la surmonter. Elle ne pose pas par jeu des problèmes qui dans l'être même doivent être résolus pour que nous puissions les poser : ce jeu peut donner une double satisfaction à notre ingéniosité et à notre amour-propre, mais il nous dissimule l'expérience même que nous prenons de la vie, qui est un don que nous avons reçu et qui trouve dans l'univers la source à laquelle elle s'alimente, l'appui qui ne lui manque jamais, la réponse qu'elle ne se donne point à elle-même, mais qu'il ne cesse de lui donner si son attention est assez lucide et son consentement assez pur. C'est l'égoïsme qui élève l'obstacle devant nous, ce sont les désirs particuliers qui ne trouvent jamais [49] en face d'eux une satisfaction toute prête. Mais le propre de la sagesse, c'est de découvrir que c'est l'être qui est devant nous qui doit régler nos désirs, et que, si, au lieu de nous en détourner, nous cherchons à le pénétrer et à en jouir, il surpasse toujours la force de nos désirs qui ne parviennent point à l'épuiser : dans le pire dénuement notre âme est là tout entière avec tout l'univers dont le secret nous est présent et pour ainsi dire livré. Les démarches mêmes par lesquelles nous croyons nous retourner contre lui, c'est lui encore qui les soutient et qui les permet. Nous pouvons bien dire qu'il y a un dialogue entre le moi et le monde, mais il vaut mieux dire que c'est ce dialogue même qui est le monde. Le propre de la philosophie, c'est de définir les lois qui le rendent possible et le propre de la vie, c'est de les mettre en œuvre.

Le Tout dont nous faisons partie et avec lequel nous ne cessons de communiquer, telle est l'expérience qui remplit notre existence. Elle nous oblige, tantôt à poser le Tout, tantôt à poser le moi, mais à ne les poser jamais que par la relation qui les unit. Le monde me porte lui-même dans son existence comme je le porte moi-même dans ma connaissance. Il est donc tour à tour par rapport à moi enveloppant et enveloppé. Non point toutefois d'une manière réciproque et univoque,

puisque la connaissance a pour objet l'Être auquel elle est toujours inadéquate et qu'elle en fait elle-même partie. Ce qui suffit pour montrer que la philosophie et la vie elle-même n'ont un caractère de sérieux qu'à condition que l'Absolu soit non pas devant moi et hors de moi comme un but inaccessible, mais au contraire que je sois en lui et qu'en lui je trace mon sillon.

ART. 5 : Les étapes de la dialectique résident dans les différentes opérations de l'esprit par lesquelles la participation se réalise.

La méthode analytique d'Aristote, la méthode synthétique telle que Descartes l'a empruntée aux mathématiques, la méthode dialectique par laquelle Hegel nous montre comment la conscience essaie de se délivrer de la contradiction, se réfèrent également à l'idée d'une participation progressive à un être qui nous dépasse. Elles ont décrit les moyens de cette participation plutôt que son essence véritable. La logique de la participation est, semble-t-il, la plus souple et la plus compréhensive de toutes. [50] Elle ne rejette point l'inclusion des concepts, bien que cette inclusion ne soit jamais que potentielle ; et elle ne repousse pas le principe de non-contradiction, bien qu'elle considère l'alternative du oui et du non comme intéressant seulement des propositions particulières isolées de leur source commune dans l'infini qui les réconcilie. Elle ne rejette point la composition des concepts, bien que cette composition témoigne seulement de la puissance de notre industrie intellectuelle, qu'il y ait encore d'autres formes de participation comme la participation affective ou esthétique, et que cette méthode néglige toujours ce que nous recevons au profit de ce que nous fabriquons. Elle ne rejette enfin ni l'opposition ni la conciliation des contraires, bien que ce soient là des problèmes intérieurs à la participation qui n'intéressent pas l'apparition de la participation elle-même, qui ne suffisent à fonder ni la forme de l'exigence dialectique, ni la possibilité pour elle de trouver dans le réel une réponse capable de la satisfaire.

Quant à la dialectique de la participation elle comporte nécessairement trois étapes : *premièrement* la description du fait primitif tel qu'il a été défini sous l'aspect de la pensée par Descartes, sous l'aspect de la volonté par Biran, — dans laquelle on montre qu'il n'est

pas un fait simple dont tous les autres aspects du réel pourraient être déduits, mais un fait double, ou si l'on veut une relation, par laquelle mon être particulier est inséré dans l'être total, ma pensée individuelle dans une pensée universelle, mon vouloir fini dans un vouloir infini, — *deuxièmement*, la description de cet être total qui est à la fois une pensée universelle et un vouloir infini, qui est toujours posé comme le fondement de la possibilité de la participation, dont il est légitime de dire, dans la mesure où il me dépasse, qu'il est pour moi un objet de foi, mais dont l'essence se retrouve en moi dans la mesure où je suis moi-même un être qui pense et qui veut, et que je puis définir par ce caractère d'être cause de soi, qui, loin d'être pour moi un mystère pur, se retrouve jusqu'à un certain degré en moi chaque fois que j'exerce mon initiative, c'est-à-dire chaque fois que je pense ou que je veux. Enfin, *troisièmement*, après avoir posé la réalité et le fondement de la participation, il faut en décrire les modalités. Or ces modalités ne se réduisent ni à des concepts généraux qu'il faut découvrir, ni à des notions simples qu'il faut assembler, ni à des contradictions qu'il faut surmonter. On doit les définir comme les instruments [51] sans lesquels la participation même serait impossible : par exemple on montrera que la participation crée une double corrélation fondamentale, d'une part entre l'acte et la donnée qui le limite mais qui lui répond, d'autre part entre l'acte et la puissance, qui le suppose et le dépasse, mais qu'il exerce et met en œuvre. Or, de la distinction entre l'acte et la donnée, dont dérivent, comme conditions de sa réalisation, la distinction entre le temps et l'espace, et, de la distinction entre la puissance et l'acte dont dérive, comme sa forme d'expression, la distinction de l'intelligence représentative et de la volonté créatrice, nous pouvons tirer, en utilisant toujours, à partir de l'expérience concrète de la participation, la relation de la fin aux moyens qu'elle suppose, un tableau schématique des opérations primitives de l'esprit, en tant qu'elles correspondent aux articulations essentielles des choses. Les catégories sont une analyse de l'acte de participation : elles sont impliquées par lui. Le propre de la philosophie est d'abord de les énumérer et de les déduire ; on ne doit les considérer ni comme des dénominations générales des choses, ni comme les semences idéales de la vérité, ni comme des propriétés que l'esprit imposerait au réel en vertu de sa constitution propre. Elles naissent avec la participation et sont impliquées par elle : il suffit de la décrire pour les faire apparaître. Elles produisent le monde tel qu'il nous est représenté et qui exprime

fidèlement le rapport entre l'opération que nous accomplissons et une donnée qu'elle appelle, mais qu'elle ne crée pas. L'ordre entre les catégories est analytique quant à l'acte vivant de participation dont elles dépendent et qu'elles divisent en puissances séparées ; il est synthétique quant aux déterminations particulières corrélatives les unes des autres et systématiquement interdépendantes, mais dont on pourra pousser le recensement aussi loin que l'on voudra et par lesquelles l'acte et la donnée se distinguent et se correspondent. Dans cette dialectique de la participation, il n'y a point une démarche de l'esprit qui ne trouve dans l'expérience qu'elle suscite sa confirmation ; mais il n'y a pas non plus une seule démarche de l'esprit qui ne mette en jeu notre liberté et ne donne au monde une figure en rapport avec un acte que nous avons fait.

[52]

ART. 6 : La dialectique détermine les corrélations à la fois générales et individuelles entre l'activité que je mets en œuvre et la passivité qui lui répond.

Si nous faisons tous les jours l'expérience de la participation par un acte qui pose notre propre existence dans ses rapports avec le monde, ce que nous demandons à connaître, ce sont les moyens mêmes par lesquels elle se réalise. Or ces moyens, nous les portons en nous et nous ne cessons de les mettre en œuvre ; en prendre conscience, c'est s'en servir ; et s'en servir, c'est rendre réelles, vivantes et intelligibles les conditions mêmes sans lesquelles la participation n'existerait pas. Car l'univers présente pour nous un caractère d'unité et la participation offre des conditions qui sont les mêmes pour tous les êtres ; si nous ne retenons rien de plus que le caractère qui fait d'eux des êtres finis, le propre de la participation est non point de les enfermer dans leur nature particulière, mais de leur donner accès dans un monde qui est le même pour tous ; en chacun d'eux la participation est toujours ouverte.

Nous parvenons à distinguer aisément quelles sont les lois qui dérivent de la seule idée de la participation et dont nous vérifions en quelque sorte l'application dans chacune de nos opérations, dans

toutes les formes limitatives qu'elles peuvent recevoir et qui dépendent de notre nature individuelle, de nos organes, de la situation même que nous occupons dans le monde et que l'observation seule nous permet de définir. La dialectique de la conscience ne cesse de se justifier, de s'enrichir et de s'affermir au cours d'une confrontation incessante entre les exigences internes sans lesquelles notre moi n'aurait point d'accès dans l'être et les données qui leur correspondent ; celles-ci ne cessent de se multiplier et de s'affirmer à mesure que notre activité s'exerce davantage. Par là les lois de la participation trouvent une confirmation dans l'organisation d'une expérience qui nous est propre. Et en même temps, cette expérience, qui traduit tout à la fois la nature de l'homme et celle de l'individu, prend place à l'intérieur d'un univers qui alimente toutes les expériences possibles et en est pour ainsi dire le carrefour.

Mais qui oserait dire, par exemple, que la participation d'un être quelconque à l'Être total puisse se réaliser autrement que sous la forme du rapport de l'activité et de la passivité, avec [53] toutes les conditions particulières qui se trouvent impliquées par ce rapport et qui peuvent en être dérivées ? Nous voyons clairement et distinctement, comme dirait Descartes, que ce rapport peut supporter différentes espèces de structure, mais qu'il est nécessaire à toutes.

Il n'y a que l'être que je me donne à moi-même par un acte que j'accomplis qui m'appartienne. Mais cet acte n'est pas tout puissant. Sans lui je ne serais point et il n'y aurait rien pour moi. C'est par lui sans doute que je pénètre dans l'Être, mais d'une part il se heurte à une passivité qui se présente à lui tantôt sous la forme de l'obstacle et tantôt sous la forme de la possession, et d'autre part il me révèle une puissance surabondante dans laquelle je ne cesse de puiser, et qui ne cesse de soutenir et de renouveler mes opérations et celles de tous les êtres. Je suis donc un intermédiaire tendu entre cette activité et cette passivité ; je les relie l'une à l'autre ; ma passivité, c'est mon activité arrêtée, mais qui témoigne en même temps, par l'étendue et la richesse de tous les objets et de tous les états qu'elle me livre, de la plénitude même de cette activité, de sa pureté et de sa valeur. Sans l'activité que j'exerce, je ne serais rien ; sans cette activité qui me dépasse, mais à laquelle je participe, la possibilité pour tous les êtres d'appartenir à l'Être et de former un monde serait abolie. Enfin, sans cette passivité, je n'aurais rien, je ne posséderais rien, je serais étran-

ger à toute détermination, puissance d'être plutôt qu'être véritable, enfermé dans ma solitude subjective et incapable de prendre pied dans le réel, de le connaître et d'en jouir.

ART. 7 : La dialectique justifie l'apparition de l'espace et du temps et de l'expérience dans laquelle je m'inscris.

Si comprendre le monde, c'est précisément le faire apparaître sous nos yeux grâce au jeu alterné de cette activité et de cette passivité toujours opposées et toujours associées, il faut que le monde nous soit toujours donné et en même temps qu'il soit une carrière toujours ouverte devant nous et dans laquelle notre action ne cesse de s'engager. Il est donc à la fois espace et temps, mais de telle manière que l'espace offre encore à la volonté les chemins entre lesquels elle pourra choisir, et que le temps témoigne, en nous imposant le fardeau du passé, de notre passivité à l'égard de nous-même. Ainsi naît une dialectique de l'espace [54] et du temps qui nous permettra de déduire à l'égard de l'univers matériel les catégories de cause et d'effet, de force et de mouvement, d'altération et de qualité, d'élément et de système, puis de retrouver la multiplicité ordonnée des qualités sensibles, de manière à ajuster si exactement leur spécificité aux actes conceptuels de notre pensée qu'il puisse nous sembler tantôt que c'est l'expérience qui nous amène à prendre conscience des actes mêmes qui la fondent et qui l'expliquent, tantôt que c'est notre pensée elle-même qui appelle les intuitions qui la réalisent et qui l'achèvent.

Par là se forme cette expérience de nous-même et du monde où l'on voit, par l'intermédiaire du temps, la possibilité indéterminée de l'avenir se changer toujours dans l'instant en la réalité ineffaçable de notre passé et, par l'intermédiaire de l'espace, le monde s'opposer à nous, mais entrer sans cesse en rapport avec nous, grâce au mouvement, qui nous permet à la fois de pénétrer en lui et de subir son action, et grâce à la qualité, qui est comme le don qu'il nous fait sans cesse de sa présence sensible. L'espace et le temps ne peuvent être pensés l'un sans l'autre, puisque ce sont les incidences de ma vie avec le monde qui forment tous les événements qui remplissent ma conscience, et puisque le monde lui-même n'a d'existence que par les vues successives que la conscience acquiert sur lui tour à tour. Et ma vie

propre est une dialectique concrète des mêmes rapports d'espace et de temps dont la dialectique abstraite décrit les conditions universelles de possibilité communes à toutes les consciences. Ainsi se constitue un monde qui peut être le même pour tous, bien qu'il permette à tous les individus de l'envelopper dans une perspective qui leur est propre, d'y choisir un objet en rapport avec leur désir, d'y imprimer une trace qui est la marque de leur destinée personnelle. Et ce monde tout entier deviendra une matière pour la science ou pour l'art selon que j'essaierai de le reconstruire par des opérations intellectuelles ou de pénétrer par une sympathie vivante jusque dans cette signification intérieure et secrète que son apparence peut tour à tour nous dissimuler ou nous révéler.

On conçoit qu'une déduction analogue soit possible à l'égard du développement de notre propre vie intérieure, qu'elle nous permette de justifier tour à tour l'opposition du virtuel et de l'actuel, de l'opération et de l'état, du possible et du nécessaire, du devenir et de l'accompli, que notre conscience ne cesse d'illustrer [55] à la fois par les mouvements du désir, du vouloir, de l'espérance et de la crainte et par ceux du souvenir et du regret, le rôle de l'analyse psychologique étant ici de montrer leur correspondance avec toutes les conditions conceptuelles dont le temps est la forme schématique et sans lesquelles un être fini ne pourrait ni se détacher du Tout, ni s'y inscrire pour s'y réaliser. Ainsi la dialectique nous montre non pas ce que les choses sont, mais comment elles se forment ; elle nous met en présence d'une expérience que nous produisons, c'est-à-dire dans laquelle nous assistons à la création de notre être propre et de l'être du monde. Elle nous permet à chaque instant de vérifier la loi selon laquelle chaque être particulier se pose lui-même comme une puissance pure, mais qui doit traverser l'épreuve du réel afin de recevoir un contenu qui lui permette de s'actualiser et de prendre possession de lui-même. Son activité doit passer tour à tour par les trois phases de la potentialité, de l'actualisation et de la contemplation afin que, dans l'univers qui le soutient et dont il ne cesse de changer la face, il puisse inscrire son existence participée.

ART. 8 : La dialectique pose toutes les relations des consciences entre elles et avec l'Acte pur.

La découverte de l'Acte infini dont nous dépendons et sans laquelle notre être fini ne pourrait ni se poser, ni subsister ni s'accroître, nous oblige à poser l'existence d'une infinité d'êtres finis, sans laquelle il faudrait borner sa puissance créatrice, mesurer les dons d'une générosité sans mesure, oser se regarder soi-même comme unique médiateur entre le monde et l'Acte pur. Bien plus, le monde de l'espace et du temps n'est plus qu'un tableau illusoire s'il ne devient pas le témoin d'autres existences que la mienne, mais intérieures à elles-mêmes comme la mienne, si, au lieu de paraître se suffire, il ne se découvre point à nous, soit par ce qu'il est, soit par l'usage que nous pouvons en faire, comme l'unique moyen qui nous est donné de communiquer avec elles. Dieu n'a point créé le monde, il a créé des âmes qui ne pouvaient se distinguer et s'unir que par l'espace et le temps. Et l'on n'admira jamais assez que, pour pouvoir découvrir un autre être qui possède dans le monde une initiative spirituelle comme nous, que nous puissions poser comme indépendant de nous et pourtant semblable à nous et avec lequel nous puissions [56] nous unir de quelque manière malgré la séparation créée par le corps, il ne suffise pas de considérer l'intimité qui nous est propre et de l'attribuer à lui par un raisonnement analogique, mais qu'il faille encore que nous ayons l'expérience d'une intimité qui nous dépasse et qui, en même temps qu'elle fonde la nôtre, fonde celle de tous les êtres. C'est donc l'affirmation de l'esprit infini qui seule peut nous permettre d'affirmer l'existence des autres esprits. Et pour confirmer cet argument par une sorte de réciprocité, on observe que la découverte d'un autre esprit, avec lequel nous commençons à éprouver un contact ou une communication véritable, nous oblige à poser l'existence d'une subjectivité qui nous dépasse et qui nous est commune. Qu'il puisse y avoir un autre homme : c'est, à travers lui, Dieu lui-même qui nous devient présent.

On pourra bien dire par conséquent qu'il n'y a de rapports que de l'homme à Dieu et que les rapports des hommes entre eux ne font qu'exprimer les différentes manières dont chacun de nous s'unit à lui

ou se sépare de lui. Toutes les consciences individuelles sont distinctes les unes des autres, et pourtant n'en font qu'une. Chacune retrouve en elle, comme un conflit ou un accord entre ses différentes puissances, l'accord ou le conflit qu'elle réalise avec tous les êtres qu'elle rencontre dans le monde. Et c'est pour cela encore que toute âme individuelle est au service de l'âme humaine tout entière, bien qu'elle ait besoin de toute l'humanité pour assurer son propre progrès. Ainsi on verra tour à tour les êtres s'assembler selon des formes d'organisation juridiques par lesquelles la volonté cherche à imiter la nature, ou entrer en communication dans des rapports plus personnels et plus cachés qui surpassent toute loi et dont Dieu même est le principe. Mais si l'ordre naturel et l'ordre social imitent de quelque manière l'ordre spirituel, ils n'en tiennent pas lieu : et même il faut qu'ils dissimulent un désordre secret pour que la liberté puisse s'exercer et que l'ordre véritable soit toujours l'effet d'une option qu'il dépend de nous d'accomplir.

ART. 9 : Il y a une solidarité entre toutes les étapes de la dialectique.

Le mouvement de la dialectique réside d'abord dans une démarche de séparation par laquelle l'être essaie de se séparer de lui-même pour prendre conscience de lui-même par la réflexion. [57] Et, par une sorte de paradoxe, cette réflexion est constitutive de son être même. Il semble qu'elle suppose l'être et en même temps qu'elle y ajoute. Mais ce qu'elle y ajoute, c'est cette conscience même sans laquelle il ne serait rien. Ainsi, je commence à m'opposer comme partie au Tout auquel j'appartiens mais que j'enveloppe ensuite par la représentation puisque, partout où l'esprit entre en jeu, il porte avec lui l'universalité. Dans ce Tout je distingue mon propre corps auquel je m'oppose par la pensée, mais que je fais mien par l'affection. A ce corps, j'oppose des objets qui lui demeurent extérieurs, mais qui sont le support de mon action intellectuelle ou matérielle. Et je n'éprouve au dedans de moi ma propre existence finie qu'en l'opposant en même temps à une existence infinie, qui est la source même où elle puise, et à d'autres existences finies, mais qui ne se distinguent de moi que pour que je puisse m'unir à elles dans un double rapport de coopération et d'amitié. Ain-

si les conditions mêmes de la participation font apparaître mon être mixte, âme et corps tout ensemble, mais qui est capable de tourner son regard tantôt vers l'acte pur dont il dépend, tantôt vers le spectacle du monde où il faut aussi qu'il prenne place et qui, dans ce monde même, découvre tantôt des corps qui sont pour lui des symboles ou des instruments, et tantôt des esprits qui forment société avec lui et témoignent dans le monde de la présence active et visible de Dieu. Et le propre de la dialectique c'est de montrer l'implication de ces différentes relations, toutes solidaires, par lesquelles chaque être se constitue grâce à une opération qui dépend de lui et lui permet tout à la fois de prendre place dans le monde et de collaborer à le créer.

Elle comporte le rapport de chaque esprit avec les choses, avec les idées, avec lui-même, avec les autres esprits et avec l'esprit pur, sans oublier que, d'une part, je ne puis avoir de rapport avec un autre esprit que par le moyen des choses et des idées, avec l'esprit pur que par le moyen d'un autre esprit, et même que je ne puis me penser moi-même que dans mon rapport avec un autre esprit ou avec l'esprit pur.

[58]

[59]

LIVRE I. L'ACTE PUR

DEUXIÈME PARTIE ÊTRE ET ACTE

Chapitre IV

L'ACTE D'ÊTRE ²

A. – L'ACTE OU LA GENÈSE DE L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : L'Acte ne fait qu'un avec l'Être même considéré dans sa propre genèse.

En posant l'Être au début de la spéculation philosophique ³, nous avons posé non point un objet qui se trouverait en face du moi et sur lequel celui-ci réglerait toutes ses démarches, mais un Tout dont le moi fait partie. L'Être déborde le moi et en même temps le soutient. Il n'y a pas un seul terme qui puisse être affirmé par la pensée s'il n'est inclus dans l'Être et n'en constitue une détermination. C'est le même Être qui peut nous apparaître non point comme vide, mais comme indéterminé avant que nous commençons à l'analyser, et qui fait éclater l'abondance infinie des différences individuelles, dès que nous enga-

² Cf. notre article *Être et Acte*. Rev. de méta. et de mor. mars-avril 1936.

³ Cf. *La dialectique de l'Éternel Présent. De l'Être* (Alcan).

geons en lui notre pensée et notre vie. Par opposition à toutes les autres idées qui n'expriment rien de plus que la possibilité de leur objet, et ne permettent pas de conclure à l'égard de sa [60] réalité, l'idée de l'être nous donne pied dans l'être, puisqu'il n'y a rien hors de lui, de telle sorte qu'elle est d'emblée adéquate à son objet, bien que cet objet ne soit lui-même qu'une matière pour une connaissance discursive qui ne réussira jamais à l'épuiser.

Bien plus, l'être est indépendant de chaque objet particulier, puisqu'il peut être affirmé également de tout objet, et que, quelle que soit sa nature propre, c'est toujours le même être qu'on en affirme. Il montre par là son identité avec l'acte, comme on le voit dans l'acte de pensée qui est aussi capable de poser tous les objets, et qui, en tant qu'il les pose, n'a pas plus de détermination que n'en a l'être lui-même, que les objets déterminent. Par opposition à l'objet, qui a toujours une nature ou un contenu, l'être n'en a pas, ce qui suffit à nous montrer le caractère immatériel et, si l'on veut, subjectif de l'être même et nous oblige à l'identifier avec l'acte qui devient ainsi la source commune de l'être que nous attribuons en propre à chaque objet.

L'identité de l'être et de l'acte nous délivre de l'agnosticisme par lequel, en posant l'être comme hors de nous, et comme hétérogène par rapport à nous, nous devons le poser à la fois comme inconnu et comme inconnaissable. Mais l'acte nous rend intérieur à l'être et coextensif à lui par notre propre opération. L'être cesse d'être pour nous un mystère puisqu'il ne se distingue pas de sa propre genèse, et qu'en s'engendrant lui-même, il résout du même coup les problèmes qui nous intéressent le plus profondément dans le monde, qui sont les problèmes du sens et de la valeur : car le sens et la valeur sont affirmés et créés par l'acte même au moment où il accepte de se poser. On nous dira peut-être que nous reculons par là le mystère de l'être jusqu'à l'acte même : on nous demandera pourquoi, si l'acte est la raison de l'être, l'acte lui-même n'a pas besoin de raison. Mais nous répondons que l'acte est en effet le mystère des mystères, si nous le prenons comme un objet donné que nous chercherions à expliquer par quelque cause extérieure à lui, mais que son intelligibilité vient précisément de ce que, n'ayant lui-même aucune origine, il est l'origine éternelle de tout ce qui en a une et qu'il donne ainsi à celui qui l'exerce l'intériorité, la disposition et la possession de lui-même, de

telle sorte qu'étant à la racine même du réel, il nous apporte tant de satisfaction et de lumière qu'il est absurde de chercher quelque chose au delà, [61] c'est-à-dire un fondement au fondement même de tout ce qui est. Celui qui suit le mouvement naturel de sa pensée cherche toujours un acte qui soit le principe de ce qu'il veut expliquer ; et l'adulte sur ce point ne diffère pas de l'enfant. Mais lorsqu'il demande quel est le principe de cet acte même, c'est que la routine des mécanismes intellectuels commence à se former en lui, à peu près comme si, après avoir découvert ce qu'est la lumière qui éclaire tout ce qui existe dans le monde, nous demandions qu'est-ce qui éclaire cette lumière elle-même.

C'est une même chose de poser un acte d'où tout ce qui est doit sortir et que nous sommes obligés de poser du seul fait qu'il n'y a rien de réel qui n'ait l'acte comme origine, et de poser un acte d'où tout ce qui est doit être déduit, car la pensée elle-même n'est pas seulement coextensive à ce qui est, mais elle est elle-même un acte dont tout le pensable doit pouvoir être tiré.

ART. 2 : Dire que l'être exclut le néant, c'est dire que l'acte est le passage éternel du néant à l'être.

Le passage du néant à l'être, ou de rien à tout, qui est le mystère de la création et l'ambition de toute explication, ne peut être réalisé que par l'acte, c'est-à-dire par la liberté. Non point qu'il y ait ici deux termes distincts comme le néant et l'être entre lesquels l'acte établirait une transition. Car le néant n'est pas et l'être ne cesse jamais d'être, il ne commence jamais. Nous opposons ces deux termes dans l'abstrait pour décrire la nature de l'acte. En réalité, ils sont comme les deux termes-limites de l'opération de participation par laquelle nous passons sans cesse d'une forme d'existence à une autre : la première était donc à l'égard de la seconde un néant relatif, mais l'une et l'autre ne sont que des formes que la participation fait apparaître à l'intérieur de l'être sans condition qui exclut lui-même le néant, mais qui n'en provient pas. Et le temps dans lequel ces formes se succèdent et qui est la condition de leur possibilité est lui-même inscrit dans l'être et ne possède par lui-même aucune vertu génératrice. Il est, si l'on peut dire, à la fois dérivé et infini. Sa dérivation exprime qu'au lieu d'être la con-

dition première sans laquelle l'acte ne pourrait pas s'exercer, il est engendré par l'acte même à partir du moment où il est participé. Son infinité exprime l'éternité de l'acte, qui trouve toujours en lui-même son [62] propre commencement. L'acte ne s'engage à aucun moment dans le temps, mais engage en lui à tout moment les produits de la participation. Il ne fait qu'un avec le passage de rien à tout qui ne cesse jamais de s'accomplir dans l'absolu, et qui, dans le relatif, s'exprime par le passage indéfini d'une forme d'existence à une autre, c'est-à-dire par le cycle ininterrompu des naissances. C'est là l'élément de vérité qui se trouve dans le panthéisme : mais dans une telle doctrine, l'acte qui fonde toutes les existences particulières ne fait qu'un avec elles ; en lui-même il ne se distingue pas du néant pur.

Le propre de l'acte, c'est de ne pouvoir jamais être regardé comme un donné, c'est d'être l'origine et la genèse des choses, de se confondre avec le principe qui les produit. Telle est la raison pour laquelle l'acte se présente souvent avec un caractère négatif à l'égard de l'être : mais c'est que l'être est confondu alors avec le donné. C'est ce caractère négatif sur lequel ont insisté surtout ceux qui veulent que la démarche constitutive de l'esprit soit une démarche de refus, et qui mettent le doute méthodique au-dessus du *cogito*. Mais l'acte nie l'être tout fait pour affirmer que c'est lui qui le fait. Et il serait possible sans doute de construire sur cette affirmation toute la doctrine de l'acte qui, précisément parce qu'il est toujours un passage du néant à l'être, doit être impossible à saisir autrement que dans son accomplissement même, se replier sans cesse sur sa propre origine sous sa triple forme de pensée, de volonté et d'amour, et se mettre toujours au delà du monde qui est sous nos yeux afin de s'affirmer lui-même comme en étant le principe intérieur et créateur.

La pensée du néant est contradictoire puisque cette pensée qui le pose est elle-même un être. Mais s'il est absurde d'imaginer que nous puissions poser le néant d'une manière absolue, du moins pouvons-nous poser le néant de notre être individuel et, par exemple, nous représenter un monde dont nous serions absent, comme le monde qui a précédé notre naissance ou qui suivra notre mort. C'est que la pensée à laquelle je participe est une pensée qui me dépasse, qui porte en elle l'universalité et par laquelle je puis me penser moi-même comme un objet présent ou absent, sans qu'elle subisse aucune altération, sinon dans l'opération par laquelle j'y participe. La pensée du néant n'a

donc de sens que par rapport à moi. Elle me donne la conscience la plus vive de cet acte original du vouloir, qui dans [63] chaque instant, m'oblige à m'insérer moi-même dans l'être et par suite m'arrache à mon propre néant par une démarche qu'il dépend de moi seul d'accomplir. Ma volonté me laisse toujours suspendu entre le néant et l'être, et c'est, comme on l'a dit, la pensée d'un néant dont je ne cesse d'émerger — et dans lequel je suis toujours menacé de retomber — qui me donne cette angoisse qui est inséparable de la vie et dont le propre même de l'activité doit être de me délivrer. Mais il suffit que cette pensée du néant recommence à m'effleurer pour que le monde qui m'accueille, mais dont je puis moi-même me bannir, m'apparaisse tout à coup comme plein de beauté, d'espoir et de lumière.

B) L'ACTE D'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 3 : L'acte fondamental, c'est l'acte d'être, dont la notion d'être et le fait d'être ne sont que des expressions dérivées.

On ne s'étonnera pas que nous considérons la personne comme exprimant l'essence la plus profonde de l'être, c'est-à-dire le caractère qui fait que l'être est par son acte même. En disant qu'il est acte, on ne diminue pas l'être, et même on ne le détermine pas par l'une de ses propriétés : on en découvre pour ainsi dire la racine. Et cela apparaît aussitôt si l'on réfléchit que lorsque je pose l'être quelque part, c'est pour laisser entendre qu'il n'est point être seulement par rapport à moi (autrement il ne serait rien de plus pour moi qu'un phénomène), mais qu'il l'est encore par le pouvoir que je lui attribue de dire lui-même « je suis ». Il est donc frappant que je ne puisse considérer le mot être comme un substantif que parce qu'il est d'abord un « verbe », et un verbe qui est la jonction de l'actif et du passif ; c'est parce que je pose mon être que je pose un autre être ; mais le poser comme être, c'est supposer qu'il est lui-même capable de se poser.

Ce qui est remarquable, c'est donc non point que l'être suppose l'acte, mais que je ne puisse trouver dans l'être même que l'acte par lequel il se pose, et non point seulement l'acte par lequel je le pose. Il

ne suffit pas de dire qu'être, c'est agir, comme si l'acte était par rapport à l'être une suite naturelle ; il faut dire que l'acte fondamental dont tous les autres dépendent c'est l'*acte même d'être* dont tous les actes particuliers sont une sorte d'expression [64] et de dispersion selon les circonstances de temps et de lieu. Et je puis bien dire que l'être m'est donné, mais il ne m'est jamais donné que comme une puissance dont l'usage m'est laissé et qui ne se réalise que par une opération intérieure qu'il dépend toujours de moi d'accomplir. Il est vrai que cet acte d'être, je ne l'accomplis jamais que d'une manière imparfaite et, s'il faut que je l'assume, je n'y réussis jamais pleinement, je n'y réussis jamais tout seul. Tous les autres êtres qui m'entourent, la nature entière, et l'acte suprême auquel participe l'acte même par lequel je fais de mon être un être qui est mien, doivent être là pour que je puisse être et agir. Autrement l'Être ne serait point, comme il l'est, continu et indivisible. Mais comme cet acte par lequel je pose mon être n'est rien de plus que l'acte pur offert à tous les actes particuliers pour qu'ils trouvent en lui la force de se réaliser eux-mêmes, les actions particulières que je puis faire ne sont rien de plus à leur tour qu'une expression proportionnée au temps, au lieu, aux circonstances, de l'acte constitutif de mon être propre.

L'insuffisance de l'acte qui me fait être, la limitation de chacune de mes actions sont corrélatives d'une passivité à laquelle je demeure toujours associé et dont je cherche toujours à me libérer. Mais cette passivité même atteste une activité qui s'exerce ailleurs et que je suis obligé de subir. Et la passivité et l'activité sont tellement inséparables et même tellement indiscernables dans mon être propre que l'être même que je reçois, au lieu de contredire l'être que je pose, ne fait qu'un avec lui : il lui répond et il me semble même que c'est lui que je pose, imitant en cela grâce aux lois mêmes de la participation, cet acte sans passivité et sans limitation qui, en se posant, pose du même coup l'intégralité même de l'être. On voit donc bien que, dans sa signification la plus vraie, l'être se confond avec l'acte d'être ; et je le retrouve présent en moi à la fois dans la mesure où je l'accomplis et dans la mesure où j'en dépends.

Toutes les difficultés qui portent sur le mot être viennent de ce qu'il est pris en trois sens différents bien qu'inséparables.

1° Il y a la *notion d'être*, la seule qui soit pleinement universelle, puisqu'aucun terme ne peut être posé qui ne s'y trouve contenu. Elle

ne peut pourtant être considérée comme vide et abstraite puisqu'elle ne peut pas s'enrichir, que, pour obtenir ses déterminations particulières, il faut la diviser au lieu d'y ajouter et que le mot être ne représente jamais qu'une réalité [65] individuelle et concrète, soit qu'il s'agisse de l'univers entier, soit qu'il s'agisse de tel objet au milieu des autres.

2° La notion d'être justement ne peut donc être séparée du *fait d'être*. Or être, c'est toujours être tel ou tel, en tel temps et en tel lieu. De telle sorte que l'universalité de la notion ne trouve son expression que dans l'exigence pour tout être d'être justement ce qu'il est avec tous les caractères qui le constituent, c'est-à-dire dans le fait universel d'être toujours un individu.

3° La notion d'être était purement pensée : elle a trouvé son expression dans le fait d'être qui est toujours un fait d'expérience. Mais toute expérience est celle d'un objet qui est extérieur par rapport à nous. Or le propre de l'être, c'est d'être pour soi et non pour un autre : mon être ne peut pas être affirmé par un autre, il ne peut l'être que par moi ; c'est dire qu'il n'y a point d'être que je puisse seulement recevoir, sans que je me le donne en même temps à moi-même. Ainsi le fait d'être n'est rien s'il n'est pas pour un observateur du dehors le témoignage de l'*acte d'être* qui seul nous permet de saisir l'être dans son essence et dans sa racine.

On comprendra ensuite facilement que cet acte d'être, précisément parce qu'en nous il n'est que participé, nous mette en présence du fait d'être qui le dépasse toujours et que l'universalité que nous devons lui attribuer ne soit jamais que celle de sa notion.

ART. 4 : L'acte n'est point une opération qui s'ajoute à l'être, mais son essence même.

On évite difficilement de considérer l'être comme un terme antérieur à l'acte et sans lequel l'acte ne pourrait pas être posé. De même que la substance est considérée sans doute à tort comme le support des qualités, ainsi on fait de l'être un agent différent des actes qu'il accomplit, soit que ceux-ci expriment sa nature, soit qu'ils y ajoutent. Mais en quoi consisterait cet agent, avant de commencer à agir ? Si

ses actes sont déjà contenus en lui par une implication logique, ce ne sont des actes qu'en apparence et ils ne le deviennent que dans la perspective du temps. S'ils ont un caractère de nouveauté, quel est leur lien avec l'être qui les produit ? Ils sont ce par quoi cet être se dépasse, un élan dont on ne sait comment l'être peut lui fournir un appui.

[66]

Si l'être n'est pas un simple nom, on s'épuisera par conséquent à chercher ce qu'il pourrait être sinon l'acte même qui le fait être, c'est-à-dire un acte qui se confond avec son être même. Mais nous pensons que le même être peut accomplir une pluralité d'actes, comme si l'unité de l'être n'était pas toujours au contraire l'effet de l'unité de l'acte qui le pose. Nous pensons aussi que tout acte a une fin particulière, comme si cette fin n'était pas le terme sur lequel l'acte se pose et s'interrompt, comme si l'acte n'était pas à lui-même son propre commencement et sa propre fin. Mais c'est un préjugé fort grave de regarder l'acte comme un effet d'une réalité que l'on poserait d'abord comme agissante. Car si, en disant qu'elle est agissante, on ne la réduit pas à l'acte même, on établit entre elle et l'acte un rapport comparable à celui de la cause et de l'effet, qui tend toujours à devenir entre ces deux termes soit un lien logique, soit un lien mécanique. Or l'acte qui pose tous les liens n'est subordonné lui-même à aucun. On ne cherche un principe dont il dépend, un objet qu'il est capable de produire, que lorsqu'on manque de force pour élever sa pensée jusqu'à la simplicité indivisible de son exercice parfaitement pur.

Ainsi il arrive, par une sorte de retour imprévu, que ceux qui considèrent l'être comme abstrait reprochent à l'acte d'être suspendu dans le vide si l'être n'est pas là pour le soutenir. Mais il faut que l'être ne fasse qu'un avec l'acte même : car si je ne veux pas que l'être soit un objet, c'est-à-dire une image, une apparence ou un spectacle, s'il est tout entier intimité, initiative, c'est-à-dire à la fois « en soi » et cause de soi, c'est par le mot même d'acte que je dois le définir. Ainsi nous ne nous bornons pas à dire, en raison de l'universalité de l'être, que de l'acte même il faut dire qu'il est : nous introduisons entre l'être et l'acte une connexion beaucoup plus profonde. Le mot être a un sens si plein et si beau, il dissipe si radicalement le voile opaque que le subjectivisme et le phénoménisme interposent entre le réel et nous, il donne à notre vie tant de gravité et de simplicité, une assiette si ferme

dans l'absolu, que nous ne devons point y renoncer au moment où nous découvrons l'acte intérieur par lequel il se réalise. Et il ne faut point que le mot acte paraisse donner à l'opération du moi fini une sorte de prééminence par rapport à l'être total qui fonde sa possibilité, et auquel elle lui permet de participer. Mais cet être total ne peut [67] être regardé lui-même que comme un acte sans limitation, c'est-à-dire sans passivité.

On pense parfois que l'être s'oppose à l'acte comme une chose inerte à un geste créateur. Mais ce geste n'est qu'un mouvement, c'est-à-dire l'image de l'acte et non point l'acte même. Et si on dit de l'acte proprement dit qu'il est immobile, ce n'est point comme d'un mouvement pétrifié, mais comme du principe qui anime tous les mouvements possibles. De fait, le langage oppose toujours l'être à la chose, mais il ne les confond jamais. Quand nous disons que nous avons affaire à un être, c'est pour marquer que ce n'est pas une simple apparence qui est devant nous, ni un objet, mais un individu qui possède une intimité propre, une activité originale, qui est un foyer d'initiative et qui assume la responsabilité de lui-même. Quand nous disons non point « un être », mais « l'Être », comment lui retirerions-nous les caractères qui font l'originalité de chaque être, bien qu'aucun d'eux ne les réalise que d'une manière imparfaite ? Mais ils les tiennent de l'Être auquel ils participent : personne ne peut penser sérieusement que cet Être total soit lui-même une chose immense ou une dénomination abstraite. Au contraire, il n'y a rien en lui, mais à l'état pur, que tous les traits que l'on retrouve à l'état d'ébauche dans chaque être particulier et qui permettent encore de le distinguer, soit du corps auquel il est lié, soit des choses qui menacent toujours de l'asservir. Et c'est pour cela que nous donnons à l'Être le nom de Dieu, ou qu'inversement nous pensons qu'il n'y a que Dieu qui mérite le nom d'Être absolument, c'est-à-dire sans aucune détermination.

Contre cette assimilation que nous établissons entre l'être et l'acte, on invoque sans doute la formule « operatio sequitur esse ». Mais ce que nous voudrions montrer précisément, c'est que l'opération n'est pas une suite de l'être, qu'il faudrait poser avant elle pour qu'elle devienne possible, mais qu'elle est l'essence de l'être, la démarche intérieure par laquelle il est en même temps qu'il se fait. Aussi peut-on dire à la fois que l'être lui-même n'est rien de plus qu'opération, c'est-à-dire efficacité, et que l'être ne fait qu'un avec l'acte d'être.

ART. 5 : L'acte est lui-même sans support et sans effet.

Il semble toujours que nous ne puissions pas penser l'acte isolément. Nous voulons toujours qu'il soit l'expression, le mode, [68] la manifestation, l'opération ou l'effet d'un sujet qui subsisterait avant lui et qui pourrait se passer de lui. Mais on ne nous dit pas ce serait ce sujet quand il n'agirait pas, ni comment il pourrait rompre son inertie, ni en quoi consisterait, au moment même où il agirait, la différence entre son être et son opération. Car ce support n'est pour nous qu'une chose et, en affirmant que l'acte doit être porté par la chose, nous laissons entendre, d'une part, que c'est à la chose que nous attribuons le plus de réalité, alors qu'elle n'est qu'un phénomène pour un sujet intérieur à lui-même et qui la pense comme hors de lui bien qu'en rapport avec lui, d'autre part, que nous la connaissons mieux que l'acte, alors qu'elle est toujours pour nous extérieure et jusqu'à un certain point imperméable, tandis que dans l'acte que nous accomplissons il n'y a rien qui ne soit notre intimité propre et même, s'il est vrai que nous ne connaissons que ce que nous faisons, qui ne soit la mesure de tout ce que nous pouvons jamais connaître dans le monde.

Il y a même dans cette affirmation que l'acte a besoin d'un support un curieux renversement des rapports réels entre l'extériorité et l'intériorité. Car nous ne parlons ainsi que parce que nous considérons ce support comme possédant l'intériorité véritable, l'intériorité de l'essence ; tandis que l'acte obligerait l'essence à sortir d'elle-même pour entrer en rapport avec le dehors. Mais nous savons au contraire qu'il n'y a que l'acte, au moment où il s'accomplit, qui soit tout entier intérieur à soi ; c'est lui qui constitue la réalité même de l'essence, et vouloir rapporter l'acte à un support qui en diffère, c'est fonder l'intériorité sur l'extériorité, ce qui est la prétention non pas de la métaphysique, mais du matérialisme.

De même que l'acte n'a pas de support, il n'a pas d'effet. Car les effets le limitent et ils nous montrent non point sa puissance ni son efficacité, mais le point où il s'arrête et où pour ainsi dire il vient mourir. Dans tout effet, l'acte est devenu chose, il s'est détaché de moi pour se rendre visible aux yeux d'autrui et à mes propres yeux.

Mais à mesure que l'acte devient plus parfait, toute distinction s'abolit entre lui et ses effets, comme on le voit dans la pensée pure ou dans l'amour pur. Les effets n'étaient là que comme des témoignages dont il avait besoin tant qu'il restait imparfait. A mesure qu'il est plus simple et plus dépouillé, ils cessent d'être nécessaires : ils ne pourraient que le diviser et le [69] corrompre. Ils ne volent à son secours que quand sa faiblesse a encore besoin d'être soutenue, quand il a besoin de se donner à lui-même des preuves et d'appeler les choses elles-mêmes à le justifier. Il n'y a point d'êtres dans le monde qui soient tellement dénués qu'un acte de pure présence à eux-mêmes, à un autre être ou à Dieu ne leur ait jamais révélé une plénitude ou une efficacité infiniment plus grandes que toutes les paroles ou que tous les gestes. Alors l'expression y retranche au lieu d'y ajouter. Elle s'interrompt toujours quand l'acte tend vers son propre sommet. De telle sorte que les mouvements mêmes par lesquels il se traduit mesurent son insuffisance, comme on le voit par le rôle que l'effort y joue et par la manière dont ils suppléent ce qui manque à l'acte dès que celui-ci commence à fléchir.

L'impossibilité où nous sommes de saisir l'acte autrement qu'en l'exerçant, et la tendance pourtant de la connaissance à tout objectiver, nous conduisent à considérer l'acte comme la relation qui existe entre l'agent qui le produit et l'effet qui en résulte. Mais l'agent n'est pas antérieur à l'acte, puisque c'est l'acte qui fait de lui un agent et qu'on ne réussira jamais à comprendre comment l'acte pourrait sortir d'un terme qui serait étranger à l'acte même, c'est-à-dire comment il ne s'engendrerait pas lui-même. D'autre part, nous le regardons toujours comme s'exprimant par un effet, en oubliant que cet effet qui est extérieur à lui n'est rien de plus que sa suite ou sa trace dans le monde des choses et qu'il le dissimule plus encore qu'il ne le manifeste : il exprime ce qui, dans tout ce que nous faisons, n'est pas pleinement acte, ce qui se mêle à l'acte de passivité et que nous prenons pour le témoignage de sa fécondité.

C'est doublement diminuer la valeur de l'acte de vouloir qu'il soit subordonné à la fois à l'agent qui le produit et à la fin qu'il réalise : puisque c'est par lui que l'agent devient agent et que la fin vers laquelle il tend n'est rien de plus que son phénomène. Cependant on comprend facilement que, dans la participation, nous puissions toujours distinguer entre le principe de l'acte et sa fin, puisque ce prin-

cipe réside précisément dans un acte qui nous dépasse, bien qu'il pénètre en nous de quelque manière, et que cette fin est le témoignage à la fois de notre existence temporelle et de la liaison qui s'établit, pour que la participation soit possible, entre une opération que j'accomplis et une donnée qui lui répond.

On ne saurait trop insister sur l'impossibilité de considérer [70] l'acte comme une détermination accidentelle d'un sujet qui, possédant avant d'agir une essence immobile, fournirait ainsi à l'acte une sorte de point d'appui. Les choses ne nous semblent telles que lorsque nous avons affaire à des actions multiples, différentes et interrompues, qui nous paraissent toujours associées à quelque passivité où la totalité du moi demeure obscurément présente, malgré les alternatives de la participation. Nous savons bien pourtant que ce n'est pas du côté de cette passivité que nous cherchons le sujet véritable, mais du côté de l'acte même dont la mise en jeu est pourtant si inégale et si précaire. C'est seulement lorsque cet acte se produit que nous commençons à dire moi.

Dès lors, quand nous avons affaire à un acte qui n'est qu'acte, étranger à toute limitation et à toute passivité, en quoi pourrait consister le support que l'on réclame ? Il n'y a point lieu de supposer ici un agent antérieur à cet acte même et qui en contiendrait la possibilité. C'est l'acte au contraire qui fait l'agent. Il constitue le soi et l'épuise. De telle sorte qu'on peut vérifier ici comment toute détermination passive, en rompant la continuité de l'Acte, introduit avec elle un élément d'extériorité qui, même si je le rattache à mon propre moi, m'oblige à distinguer de ce que je suis ce qui m'appartient. Je n'ai donc pas à établir après coup une unité entre les actes que j'accomplis, puisque leur diversité ne trouve place dans ma conscience que par le moyen de ma passivité, c'est-à-dire de ma défaillance.

C) IDENTITÉ ET DISTINCTION DE L'ÊTRE ET DE L'ACTE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : C'est l'identité de l'être et de l'acte qui rend l'être participable.

Poser l'être comme un terme premier dont tous les autres font partie ou dépendent, ce n'est encore qu'une défense contre l'attitude des sceptiques ou des agnostiques, qui veulent ôter à la pensée et à la vie leur liaison avec l'absolu, c'est-à-dire leur sérieux et leur gravité. Mais aussitôt naît cette question : quel est cet être à l'intérieur duquel je me pose ? Dirai-je que je ne puis le poser qu'en le déterminant, qu'en opposant les uns aux autres ses aspects différents ? Mais comment se fait-il alors qu'il [71] y ait en lui des aspects qui diffèrent ? Après avoir affirmé son universalité, son univocité, que nous avons reconnues à travers ses différences mêmes, ne serons-nous pas embarrassés de notre victoire ? Comment pourra-t-on expliquer que ces différences mêmes aient apparu ? N'y a-t-il point dans l'être un caractère qui, en l'opposant pour ainsi dire à lui-même, nous permettrait d'engendrer la multiplicité infinie de ses formes ? Or nous nous proposons de montrer que c'est dans l'acte que l'être nous découvre sa propre intériorité, que l'on ne reprochera point à l'acte, comme on le fait à l'être, d'être une pure dénomination abstraite commune à tout ce qui est, que cet acte en se posant se justifie, et qu'en décrivant les conditions mêmes de son exercice nous nous obligeons à retrouver toutes les limitations et toutes les déterminations qui constituent pour nous la richesse du monde, toutes les formes de participation sans cesse offertes par lesquelles tous les êtres vivants, tous les êtres pensants, constituent sans cesse leur nature et leur destinée.

L'unité de l'être ne nous permettait pas de résoudre le problème de la participation. Car s'il y a une coupure absolue entre le néant et l'être, si on ne passe pas de l'un à l'autre et si le néant est une notion contradictoire, à savoir la pensée existante d'une non-existence, alors il n'y a pas de degrés de l'Être et la participation semble impossible à

comprendre. Au contraire quand il s'agit de l'Acte, il n'y a point de difficulté à admettre qu'il reste toujours le même Acte et que, sans se diviser, il fournisse à chaque être particulier toute la puissance efficace dont il a besoin pour devenir ce qu'il est. Car le contraire de l'activité n'est pas le néant, mais la passivité : or la passivité qui est en nous est toujours activité dans quelque autre, de telle sorte que les différents degrés de l'activité participée, au lieu de briser l'unité de l'Acte pur, la supposent et en témoignent.

Comme Descartes, après s'être découvert lui-même comme être pensant, demandait : qui suis-je, moi qui pense ? ainsi nous demandons aussi qui est cet être que nous ne pouvons pas faire autrement que de poser, et qui ne peut être posé par nous que parce qu'il se pose lui-même et qu'il nous donne ainsi le pouvoir de nous poser et de le poser. Mais comme Descartes répondait que cet être qui pense est aussi un être dont toute l'essence est de penser, nous voyons bien aussi nous-même que c'est seulement le caractère le plus profond de l'être que nous devons examiner maintenant en disant qu'il est le pur pouvoir [72] de se poser. Et la difficulté que nous rencontrerons ici sera la même que celle qui est au fond du cartésianisme. Car si Descartes, après avoir dit « je pense donc je suis », doit s'astreindre à chercher pourquoi il y a des pensées particulières, ainsi, nous aussi nous devons montrer comment cet acte, pour se poser, rompt pour ainsi dire sa propre unité et semble éclater en actions particulières, qui, revêtant les unes à l'égard des autres un caractère de passivité, introduisent dans l'acte une opposition en quelque sorte intérieure à lui-même et que l'on peut comparer à celle que l'on a reconnue de tous temps entre l'être et son apparence.

ART. 7 : La distinction de l'être et de l'acte exprime la condition même de la participation.

Il y a entre l'être et l'acte un caractère commun, c'est que ni l'un ni l'autre ne se démontre ; on ne peut les saisir que par une expérience. Mais l'être auquel je participe ne fait qu'un avec l'acte même que j'accomplis. Dès lors, si on demande pourquoi nous pouvons nommer le réel pris dans sa totalité de ce double nom d'Être et d'Acte, quitte ensuite à les identifier, il faut répondre que cette opposition et cette

identification apparaissent précisément comme inséparables de la participation par laquelle se constitue ma vie elle-même et dont elles sont les conditions. L'Être n'est pas devant moi comme un objet immobile que je cherche à atteindre. Il est en moi par l'opération qui fait que je me le donne à moi-même et qui, en me permettant de pénétrer en lui, m'oblige à penser la totalité du réel comme l'objet d'une participation possible. La participation m'oblige donc à admettre qu'il y a à la fois homogénéité et hétérogénéité non seulement entre le participant et le participé, mais encore entre le participé et le participable. La plupart des hommes sont disposés à appeler Être la totalité du participable. Alors l'acte serait destiné seulement à soutenir et à expliquer le participé. Mais cet acte même, en le rendant participé, nous révèle précisément l'essence du participable. De telle sorte que nous pourrions maintenant le regarder lui-même comme être, ou regarder le participable comme étant un acte sans limitation. L'opposition d'un être qui nous déborde et d'un acte qui n'appartient qu'à nous était nécessaire pour que la participation fût possible ; mais elle justifie leur identification à partir du moment où nous [73] voyons que cet acte qui nous donne notre être, au lieu d'être extérieur à l'être, en exprime au contraire l'intériorité et nous permet d'y pénétrer.

On ne s'étonnera pas dès lors qu'il y ait une double antériorité de l'être par rapport à l'acte et de l'acte par rapport à l'être, ce qui suffit à prouver leur réciprocité et leur identité fondamentale. Il semble d'une part que l'acte suppose l'être, si nous avons commencé par poser l'être comme universel : alors l'acte en serait une modalité. Mais l'acte paraît inversement être la source de l'être, qui, dès que les deux termes sont distingués, revêt un caractère statique et semble ne pouvoir être, à partir du moment où nous mettons en jeu les catégories, qu'un effet et non point une cause. Si nous saisissons l'acte d'abord en nous-même, il est le chemin qui nous conduit vers l'être, comme on le voit dans l'idéalisme, et si, dans notre acte même, c'est sa limitation qui nous frappe, alors il nous semble dépendre de l'Être total où il a pris naissance, comme on le voit dans l'ontologie. Si nous nous considérons nous-même comme un être fini plutôt que comme un acte qui s'accomplit, alors c'est d'un acte créateur que nous pensons dépendre, de telle sorte que, à l'égard du Tout lui-même, c'est tantôt l'Être qui a la priorité si nous voyons en lui le soutien de notre acte, et tantôt l'Acte, si nous voyons en lui le créateur de notre être.

De même que Platon dans *le Sophiste* s'inquiète de voir que le même terme peut être appelé être et un, de telle sorte qu'alors il semble qu'il cesse d'être un pour devenir deux, ainsi, nous nous inquiétons aussi de voir que le même terme puisse être appelé tour à tour être et acte, comme si, en disant qu'il est acte, nous rejetions d'un seul coup hors de l'être tout ce que l'acte est précisément chargé de produire. Mais, de même que l'être et l'un ne diffèrent que selon la perspective sous laquelle on les considère et que l'un est la saisie de l'être, ainsi l'acte lui-même n'est point antérieur ni hétérogène à l'être : il est l'opération par laquelle l'être se pose lui-même éternellement. Et s'ils coïncident dans l'absolu, nous n'avons été amené à les distinguer l'un de l'autre que parce que, à l'égard de la conscience finie, il y a seulement une correspondance complexe entre l'être qui lui est donné et l'acte même qu'elle accomplit.

Ainsi se confirme la thèse que l'acte n'est rien de plus que l'être en tant qu'il se produit lui-même ou en tant qu'il exprime sa propre suffisance.

[74]

ART. 8 : Nous ne sommes nous-même intérieur à l'Être que par l'acte qui nous permet de coopérer avec lui.

Pour que le monde nous livre son mystère, il faut qu'il cesse d'être pour nous un objet que nous cherchons à connaître et qu'il devienne une création à laquelle nous sommes associé. Car tout objet que nous contemplons, quelle que soit la lumière qui l'éclaire, demeure encore extérieur à nous. Sa réalité nous est imposée, nous la subissons. Nous l'enveloppons du regard, mais nous ne la pénétrons pas parce que nous ne venons pas coïncider avec le principe qui la produit. Cela n'est possible qu'à condition que le monde cesse de nous paraître hors de nous. Or nous sommes en effet en lui, non pas simplement comme une partie dans un tout, mais comme un coopérateur dans une entreprise à laquelle il a accepté de participer, qui dépend de lui et dont lui-même dépend.

L'Être ne peut donc être saisi que par le dedans. Non point que la pensée pure nous permette d'atteindre sous les espèces de l'Idée un

objet plus subtil et pourtant plus stable, dont l'objet sensible ne serait que l'apparence, ni que l'introspection, en nous révélant nos états secrets, nous rende attentif à une sorte de résonance intime des choses dont la connaissance ne nous donnait que le spectacle. Car on ne fait que redoubler le mystère du monde lorsqu'on cherche à expliquer ce que voit le regard par ce que voit la pensée, ou même par ce qu'éprouve la sensibilité. Celle-ci sans doute m'oblige à l'aveu d'une solidarité entre ma destinée propre et la réalité même du monde. Seulement cette solidarité est une contrainte qui m'assujettit. Elle témoigne entre le monde et moi d'une continuité éternelle qui m'arrache un cri dès que la moindre fibre qui me retenait à lui vient à se déchirer. Cette solidarité ressentie n'est point encore acceptée et voulue. Le monde dont je fais partie m'affecte encore comme s'il était extérieur à moi ; je ne puis lui devenir véritablement intérieur qu'en empruntant à la puissance créatrice la force par laquelle je m'introduis moi-même en lui.

C'est qu'il n'y a pas d'autre dedans que l'acte même par lequel, en consentant à être, je crée mon être propre et j'inscris dans l'être total une marque qui subsiste éternellement. Tout objet de pensée est un acte réalisé. Tout état de la sensibilité [75] est le retentissement d'un acte dans une conscience qui devient réceptive à son égard. Dans l'acte seul toute distinction entre le sujet et l'objet est nécessairement abolie. Il n'y a rien en lui que l'on puisse voir ou sentir. Il se confond avec son pur exercice. Il est tout entier initiative et premier commencement, être et raison d'être à la fois. En lui, il n'y a que lui qui soit nôtre : de toutes les choses du monde, il est la seule qui soit privée de toute extériorité, la plus personnelle qui soit et qui ne peut jamais être que personnelle.

ART. 9 : L'être et l'acte ne s'opposent l'un à l'autre comme ce qui me résiste et ce dont je dispose que pour témoigner des limites mêmes de ma puissance.

On dira qu'il y a entre l'être et l'acte une contradiction. Car l'acte, c'est la disposition du possible. Il est essentiellement malléable et peut être tourné dans tous les sens. Au contraire, l'être semble confondu presque toujours avec la résistance. Et même l'on peut dire que l'être

nous paraît d'autant plus plein que sa résistance est plus grande. Parmi les choses, les représentations visuelles ont pour nous moins de réalité que les représentations tactiles parce que celles-ci offrent aux mouvements de notre corps une barrière plus solide. De plus les représentations visuelles ne participent à l'être que dans la mesure où, quand elles sont présentes, elles ne se prêtent point aux modifications de notre fantaisie comme les représentations de l'imagination. C'est pour cela aussi que les idées, qui paraissent dépendre directement de l'activité de la pensée, n'ont aux yeux de la plupart des hommes qu'une existence virtuelle. Que l'on découvre au contraire en elles une immutabilité essentielle, qu'on reconnaisse, comme Malebranche, que le propre de l'idée vraie, c'est de me résister, de rendre vains tous les efforts que je pourrais tenter pour la modifier, aussitôt l'idée se confond avec l'être lui-même, et c'est le devenir sensible qui s'estompe et qui nous échappe comme un rêve. Que l'on porte enfin l'attention sur la Valeur et sur le Bien, dès que la conscience se rend compte qu'elle les reçoit, que ce sont là des notions qui s'imposent à nous malgré nous, que nous ne pouvons pas les changer à notre gré, que nous sommes contraints, dès que nous les apercevons, de les vouloir et de les aimer, que, loin d'être toujours en suspens, ce sont les critères au nom desquels nous jugeons nos actions [76] elles-mêmes, et que nous sommes incertains seulement de savoir si nos actions peuvent leur être conformes, alors nous sommes inclinés à penser que ce que nous appelions être jusque là n'était qu'une pure apparence, et que l'Être véritable se confond maintenant avec cette Valeur, avec ce Bien, que l'apparence imitait, mais d'une manière toujours imparfaite. Et l'on dira qu'elle participait à l'Être dans la mesure où elle participait au Bien qui devient ainsi l'essence vivante de tout ce qui est.

Mais cette dernière remarque mérite qu'on s'y arrête. Car dire que l'Être est ce qui résiste, c'est dire qu'il est un obstacle qui nous est opposé. Or il est vrai en effet que l'être nous paraît toujours extérieur à nous, comme si son rôle était de limiter et d'arrêter l'élan de la conscience individuelle. Mais où pourrait se porter cet élan ? Par lui-même il n'est qu'indétermination pure ; et à notre égard, cette indétermination n'est que le signe de notre faiblesse et de notre impuissance. Elle ne demande jamais qu'à cesser. C'est un signe fâcheux que de s'y abandonner et de s'y complaire. Car elle est la marque d'un vide intérieur que nous ne sommes pas nous-même capable de com-

bler. Le regard, la pensée, la volonté ont besoin de l'objet pour se poser, c'est-à-dire pour être : jusque là ce ne sont que de pures virtualités. L'objet épouse pour ainsi dire leur forme et leur donne précisément ce qui leur manquait. Aussi, loin de considérer l'être comme le contraire de l'acte, comme étant ce qui est hors de lui et lui résiste, il faut le regarder comme identique à la perfection de l'acte, à ce qui le réalise, à ce qui l'achève. C'est précisément parce qu'il est achevé qu'il devient pour nous impossible à changer, comme nous le voyons dans l'objet de la vision qui lorsqu'il est présent remplit le regard, et au lieu de le laisser insatisfait lui fournit plus qu'il ne peut embrasser, dans l'objet intelligible qui abolit toutes les hypothèses et donne enfin à l'intelligence tout son jeu, dans le Bien enfin qui est l'objet de la volonté pure et qui, loin de la limiter, se confond avec son plein exercice. Ainsi on pouvait bien opposer l'acte à l'être dans l'abstrait en considérant le premier comme une puissance indéterminée, et le second comme une réalité fixée qui lui fait obstacle et la paralyse. Mais l'acte alors n'est que possible et non point réel, et l'être est regardé comme extérieur à un sujet et non point comme intérieur à lui-même : que l'acte commence à s'accomplir et que l'être s'intériorise, alors ils se rapprochent [77] l'un de l'autre pour nous révéler leur identité profonde. L'indétermination de l'acte s'abolit : et l'être, au lieu d'être pour lui un obstacle, n'exprime rien de plus que son accomplissement et pour ainsi dire la possession qu'il obtient de lui-même.

Il y a beaucoup de stérilité, beaucoup d'amour-propre, et d'orgueil de notre impuissance même, dans cette affirmation si courante que la recherche vaut mieux que la possession. Mais que vaut alors la recherche elle-même ? Cette possession que l'on refuse est-elle une possession véritable ? Enfin, en se contentant de la recherche, ne veut-on pas se suffire dans son insuffisance même ? Ne répugne-t-on pas surtout à recevoir du dehors ce don qui nous ferait être, afin de paraître soi-même tout se donner, dût-on pour cela demeurer toujours dans un état de simple aspiration, ou de velléité pure ?

Il y a entre l'acte et l'être une contrariété apparente qui montre bien leur identité fondamentale. Car le propre de l'être, c'est de ne commencer jamais et le propre de l'acte, c'est de commencer toujours. Mais ces deux caractères en se joignant définissent précisément l'éternité. Ce qui nous montre que l'acte et l'être surpassent tous les deux le temps, que, dans ce surpassement même, le passé et l'avenir

viennent pour ainsi dire converger, qu'ils ne s'opposent que lorsque l'acte et l'être s'opposent de nouveau, c'est-à-dire cessent d'être pris dans leur totalité, et que chacun d'eux appelle le secours de l'autre pour remplir précisément ce qui lui manque.

[78]

LIVRE I. L'ACTE PUR**DEUXIÈME PARTIE
ÊTRE ET ACTE****Chapitre V****L'UNITÉ DE L'ACTE****A. – L'UNITÉ DE L'ACTE, FONDEMENT
DE L'UNITÉ DE L'ÊTRE**[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : L'unité de l'Acte fonde l'universalité et l'univocité de l'Être.

La simple analyse logique de la notion d'être nous avait contraint d'attribuer à l'Être un double caractère d'universalité et d'univocité⁴. La distance infinie qui le sépare du néant qu'il exclut avait suffi à nous montrer que, là où l'être est posé, il ne peut l'être qu'absolument et indivisiblement. Il n'est pas susceptible de degrés, il ne comporte ni le plus ni le moins. C'est un paradoxe que nous puissions enrichir sans cesse notre nature ou nos déterminations, mais sans rien ajouter jamais à l'Être, qui, dans le moindre fêtu, est déjà présent tout entier. Il y a une infinité de manières d'être, mais l'être de toutes ces manières

⁴ Cf. *De l'Être*. Première Partie, II et III.

d'être est le même être. Et cela n'est possible sans doute que parce que cet être qui appartient au fêtu et qui, au lieu d'être une dénomination abstraite et générale, lui donne au contraire son caractère individuel et concret, ne fait qu'un avec l'être unique du Tout sans lequel aucune des parties du Tout ne pourrait se soutenir. Dire que l'Être est universel et univoque, c'est dire que nous faisons tous partie du même Tout et que c'est le même Tout qui nous donne l'être même qui lui appartient et hors duquel il n'y a rien. La difficulté est de savoir non pas comment, à travers toutes les différences qui peuvent exister entre les formes particulières de l'Être, l'unité de l'Être peut être reconnue, mais comment ces différences peuvent apparaître [79] en elle sans qu'elle soit en effet brisée : tel est le sens du problème de la participation.

Dès que l'on s'aperçoit que l'être, considéré dans sa réalité propre et suffisante, n'est pas un objet, puisque nul objet n'a de sens que pour un sujet et ne peut être par conséquent autre chose qu'un phénomène, mais qu'il est intérieur à lui-même et qu'il est un acte qui ne cesse jamais de s'accomplir, alors l'universalité et l'univocité qui, lorsqu'elles n'étaient encore que les propriétés d'un objet, nous paraissaient mystérieuses et difficiles à concilier avec la multiplicité des aspects de l'expérience, trouvent maintenant leur véritable fondement et reçoivent la signification qui leur manquait. Le caractère original de l'acte, c'est précisément de posséder cette universalité et cette univocité, de les réaliser pour ainsi dire par son exercice même, de telle sorte que le reproche d'abstraction que l'on pouvait nous faire quand nous parlions de l'universalité et de l'univocité de l'Être perd, quand il s'agit de l'Acte, toute ombre de vraisemblance. Et on verra sans peine que, lorsque nous avons attribué ces caractères à l'Être, c'était parce que l'Être lui-même était nécessairement appréhendé et posé à la fois par un acte de pensée qui demeurait toujours identique à lui-même. L'universalité et l'univocité de l'être ne faisaient qu'un avec l'unité de cette Pensée qui non seulement revendiquait l'être pour elle-même, mais encore soumettait l'être à sa juridiction, se reconnaissait compétente pour le connaître, pour pénétrer dans son immensité à laquelle elle était, par son essence même, toujours inadéquate en fait et toujours adéquate en droit. L'univocité de l'être n'est donc rien de plus que la suite de la simplicité parfaite de l'acte qui le fait être ; et l'universalité n'est rien de plus que la suite de sa fécondité infinie.

Dès que l'acte s'exerce, l'une et l'autre trouvent pour ainsi dire leur justification.

ART. 2 : L'unité de l'Acte fonde la totalité de l'Être qu'elle confond avec son infinité.

On devrait remarquer d'abord qu'entre l'acte et la totalité il y a un lien singulièrement étroit. D'abord l'idée même de totalité ne peut pas être objectivée : il n'y a évidemment de Tout que pour un acte qui embrasse l'unanimité des parties dans l'unité du même regard ; mais il n'y a pas non plus de parties, sinon par l'unité même de l'acte qui les distingue comme parties [80] et qui déjà les totalise. Si l'on soutient que l'idée de Tout est une idée arbitraire dans laquelle nous donnons illégitimement à l'infini, qui nous dépasse toujours, des frontières comparables aux nôtres, nous répondrons que l'Être que nous appelons total est en effet infini, mais que cette infinité accuse seulement le caractère également inépuisable de l'opération d'analyse par laquelle nous distinguons en lui des parties et de l'opération de synthèse par laquelle nous réunissons ces parties les unes aux autres. Or, le caractère doublement inépuisable de l'analyse et de la synthèse témoigne de la présence en nous de l'acte qui les produit, qui ne peut jamais être suspendu, c'est-à-dire auquel l'Être ne cesse jamais de fournir. Et la notion même de totalité n'exprime rien de plus que l'indivisibilité toujours présente de l'acte par lequel l'Être peut être posé, ce qui doit permettre de considérer toutes les divisions et toutes les constructions inachevées par lesquelles nous essayons de le réduire comme autant de moyens par lesquels notre être fini introduit en lui sa vie relative et participée.

Le propre de la dialectique doit être de montrer que l'acte est le fondement commun de l'idée de totalité et de celle d'infinité. La totalité est l'unité même de l'Acte considérée comme étant la source unique et indivisible de tous les modes particuliers, qui semblent toujours contenus éminemment, et pour ainsi dire par excès, dans l'élan même qui les produit et auquel tous les êtres participent selon leur pouvoir ; et l'infinité est l'impossibilité où nous sommes à la fois de jamais voir tarir la naissance de tous les modes et en même temps de les totaliser dans le plan même où ils apparaissent : car leur unité ré-

side exclusivement dans le principe même qui les fonde. L'un où s'engendre le multiple peut bien être dit un infini : ce n'est qu'un infini de puissance ; quant au multiple actuel, il est lui-même fini à chaque instant : et à chaque instant j'essaie de le ramener à l'unité abstraite d'un système qui ne cesse lui-même de s'enrichir indéfiniment, mais qui ne se referme jamais sur le Tout véritable.

Le préjugé le plus grave consiste à considérer l'univers comme un Tout donné dans lequel à un certain moment l'Acte viendrait pour ainsi dire prendre place, alors qu'il n'y a que l'Acte, précisément parce qu'il est un, qui puisse, partout où il s'exerce, porter avec lui la présence intime du Tout. Mais ce Tout n'est point une somme que l'on obtiendrait en ajoutant les uns aux [81] autres tous les modes de la participation. Car la participation n'est elle-même qu'une possibilité toujours offerte et qui ne s'interrompt jamais ; la double infinité de l'espace et du temps sert à la figurer. Par contre, un Tout qui précède les parties et qui les fonde, qui leur permet de naître en lui sans jamais se détacher de lui, ne peut être que l'acte sans parties qui est à la fois le support de chacune d'elles et le lien de toutes ; comme l'acte lui-même, le Tout est donc indivisible ; il est transcendant à tous les termes qu'il pourra jamais contenir, comme l'Acte est transcendant à toutes les données qu'il fera jamais naître.

On voit maintenant comment on peut distinguer aisément deux tendances très différentes de la pensée, selon que l'acte se trouve pour ainsi dire oublié, et résorbé en quelque sorte dans la totalité de ses effets — ce qui produit toutes les formes de l'empirisme, du positivisme et du matérialisme —, ou selon qu'au contraire il demeure cet acte éternel que les effets manifestent, sans jamais le diminuer, ni l'enrichir, ni l'altérer en aucune manière

De fait, quand on parle d'actes particuliers, comment les distinguerait-on les uns des autres sinon par le point de l'espace ou le point du temps auxquels ils se localisent pour s'exercer ? Mais l'acte échappe au temps et à l'espace. Il n'y a que ses effets qui y prennent place.

En prononçant le mot être, nous avons en vue la totalité, et cette totalité nous la considérons presque toujours comme enveloppant à la fois l'espace, le temps et tout ce qu'ils contiennent. De telle sorte que cet être qui nous paraissait un se disperse aussitôt, et qu'après avoir essayé de le saisir dans la simplicité de son essence, il nous dépasse

aussitôt dans tous les sens par son infinité, empêchant à jamais nos bras de l'étreindre et de se refermer sur lui. Pour retrouver par conséquent son essence indivisible, il faudrait resserrer en elle la totalité de l'espace et du temps qui constitueraient non point son expansion, mais les conditions ou les lois de son exercice. Ce qui n'est possible que si nous en faisons un acte parfaitement pur et non point une chose immense.

ART. 3 : L'unité de l'Acte, c'est l'unité d'une même efficacité, à travers toutes les modalités de son exercice.

Personne n'a aperçu avec une plus admirable clarté que [82] Malebranche cette parfaite unité de l'acte, qui fait que, partout où on le pose, il faut le poser absolument, c'est-à-dire comme indivisible, et infini à la fois. Que l'on songe d'ailleurs aux différences que l'on pourrait introduire dans la nature même de l'acte, en parlant d'une pluralité d'actes : ils se distingueraient les uns des autres par leur intention ou par leur objet, c'est-à-dire par leur limitation, mais non point par leur nature propre d'acte, qui ne contient rien de plus en elle que l'efficacité toute pure. Ainsi, il n'y a point d'activité qui ne soit susceptible d'une multiplicité infinie d'emplois. En elle-même l'activité absolue n'en a aucun, puisqu'elle se suffit et reste toujours intérieure à elle-même : mais elle les permet tous. Dès qu'elle commence à être participée, elle montre une souplesse et une puissance sans mesure.

Il est remarquable que nous soyons incapables de nous représenter la différence entre plusieurs actes autrement que par rapport aux individus qui les accomplissent, et qui, bien qu'ils en conservent en quelque sorte l'initiative, sont pourtant les dépositaires et les instruments d'une puissance qui les dépasse. Dira-t-on alors que l'acte est la propriété inaliénable de la conscience individuelle et qu'à moins de tout confondre, l'acte constitutif de chaque conscience est séparé de tous les autres ? Mais ici encore il faut prendre garde à une illusion. Chaque être prend possession de l'acte et en dispose par une initiative qui lui est propre. Mais son efficacité est toujours offerte et ne chôme jamais : nulle créature ne lui ajoute ni ne lui retire jamais rien, bien que, par l'usage qu'elle en fait, elle ne cesse de changer la configura-

tion du monde et de déterminer sa destinée personnelle. Outre qu'il est impossible d'admettre sans doute qu'il y ait une véritable indépendance entre les différents actes qui s'accomplissent dans le monde, ce qui suffit à établir, par la solidarité, l'équilibre ou la compensation qui se produisent entre ses manifestations, l'unité profonde de l'acte dont elles dépendent toutes, il n'y a point de modification, si élémentaire qu'on la suppose, dans l'ordre de l'univers, qui ne témoigne de la présence d'un acte participé, qui ne nous montre que cet acte conditionne d'une certaine manière tous les autres et qui ne nous oblige à faire de toutes les modifications que l'univers ne cesse de subir un système qui se transforme indéfiniment.

C'est l'efficacité du même acte que je retrouve, toujours identique à elle-même, bien que divisée et emprisonnée, à travers la [83] diversité de tous les objets que je puis percevoir, à travers la diversité de toutes les idées par lesquelles ma pensée appréhende la signification du réel, à travers la diversité de tous les sentiments par lesquels ma vie personnelle s'épanouit, à travers la diversité de toutes les opérations par lesquelles je modifie et je transforme le monde qui m'environne. Et c'est parce que cette activité est toujours identique à elle-même à travers cette pluralité de fonctions qu'elles appartiennent toutes à la même conscience, qu'elles se soutiennent et s'appellent nécessairement l'une l'autre, et que je passe toujours de l'une à l'autre en changeant seulement son point d'application.

Il suffit d'évoquer le nom d'acte en essayant de lui donner toute sa pureté, sans l'associer à aucune passivité qui le limite et le détermine, pour s'apercevoir qu'il est d'une absolue simplicité. L'Acte est, si l'on peut dire, capable de tout ; mais c'est le propre de notre conscience particulière de le rendre toujours capable de quelque chose, faute de quoi il n'y aurait pas de différence pour elle entre penser qu'il est capable de tout et penser qu'il n'est capable de rien.

ART. 4 : L'Acte est la source commune de tous les aspects du réel et de toutes les relations.

Tout acte imparfait et limité est homogène à l'acte par lequel le monde ne cesse de se créer sous nos yeux et dans lequel il ne cesse de

puiser (car il ne peut y avoir de différenciation dans l'acte que par son objet et non par sa nature, par les bornes contre lesquelles il vient échouer et non par son efficacité interne). Au moment où il s'accomplit, l'acte s'engendre lui-même et rien ne peut être posé hors de lui autrement que par rapport à lui, comme on le voit de ses conditions, qui n'existent que par l'élan qui les appelle et qui les intègre, de son objet, qui n'existe que par l'intelligence qui le pense, ou de son effet, qui n'existe que par la volonté qui le produit. Ces conditions, cet objet, cet effet sont des données qui ne portent point en elles-mêmes leur raison. L'acte les explique plus encore qu'il ne les produit ; il n'y a que lui qui soit réel, ou du moins il n'y a rien de réel que par lui, puisque tout le reste dépend de lui et entre de quelque manière en lui comme un élément de sa possibilité ou de sa limitation. Il est le principe à la fois de ce qu'il accomplit et de ce qui lui résiste. Car c'est en s'exerçant qu'il rencontre l'obstacle et c'est [84] en en prenant conscience qu'il prend conscience de lui-même. Tout objet que nous pouvons posséder est un obstacle accepté, transformé, spiritualisé. En lui-même il n'est qu'action. Il agit sur nous ; il suscite en nous une réponse. Et il crée notre mérite à partir du moment où la volonté que nous avons de le vaincre se change en acceptation d'une présence qui nous enrichit. La volonté alors est devenue amour. Cette volonté de vaincre n'était qu'une volonté de détruire. Mais l'amour sauve ce qui est et appelle à l'être ce qui n'est pas.

Toute puissance que nous trouvons en nous est un acte retenu, non exercé, ou du moins dont la participation nous est offerte sans être encore acceptée. Tout état est l'envers d'un acte que nous avons accompli ou d'un acte que nous avons subi ou encore une rencontre des deux. Le présent n'est actualisé que par un acte de perception, le passé et le futur que par un acte de mémoire et un acte de volonté : et les phases du temps diffèrent l'une de l'autre, chacune d'elles possède un contenu toujours nouveau pour témoigner des conditions nécessaires à la réalisation de notre vie propre, c'est-à-dire de la distance qui sépare à chaque instant l'acte pur de l'acte de participation.

On peut dire que le propre de l'acte c'est d'exprimer l'essence intérieure et déterminante de la relation. Sous cet aspect il traduit l'unité de l'être parce que précisément il établit un pont entre tous ses modes ; et c'est pour cela que nous le considérons toujours comme ayant un point de départ et un point d'arrivée, comme unissant un

terme avec un autre, deux idées entre elles, une intention et un effet, comme obligeant le moi à sortir pour ainsi dire de lui-même afin de donner quelque chose lui-même et de recevoir quelque chose lui-même, comme liant de proche en proche chaque aspect de l'être avec le Tout dont il fait partie. La relation n'est rien de plus qu'une sorte de réfraction de l'acte pur dans le monde de la participation, où chaque forme d'existence possède une initiative indépendante, mais par laquelle précisément elle se relie en quelque manière à toutes les autres.

Ainsi il est facile de démontrer qu'il n'y a que l'acte qui soit un ; mais il se diversifie par ces modes différents de limitation et de participation qui font apparaître toujours quelque objet ou quelque fin particulière comme des termes auxquels il s'applique. Et l'unité de l'acte trouve encore une confirmation dans cette observation : à savoir que, si tous les faits sont nécessairement particuliers, toutes les démarches de la pensée et du [85] vouloir portent au contraire en elles un caractère de généralité qui témoigne de leur origine commune, qui nous montre en elles une efficacité capable de surpasser chacun des effets qu'elles peuvent produire et qui les rend aptes à être répétées : ce qui implique aussitôt qu'il y a des catégories de la pensée et du vouloir.

B) L'UNITÉ DE L'ACTE APPRÉHENDÉE AU CŒUR MÊME DE LA PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 5 : Il se produit, à l'intérieur de chaque conscience, une liaison de l'individuel et de l'universel, où l'on voit à l'œuvre l'acte même de la participation.

Le propre de la participation, c'est de me découvrir un acte qui, au moment où je l'accomplis, m'apparaît à la fois comme mien et comme non mien, comme universel et personnel tout ensemble, ainsi qu'on le voit chez le mathématicien, dans l'opération même de la démonstration, qui est un acte exécuté par lui, mais exécutable par tous. Cependant, si le mathématicien ne met pas en doute que sa démonstration ne soit valable non seulement pour lui, individu, mais pour tout être fini en général dans la mesure où il participe à la raison, c'est-à-dire s'il

reconnaît qu'il y a là une puissance universelle qu'il dépend de tout être raisonnable d'exercer, on n'oubliera pas qu'elle n'est puissance pourtant qu'à l'égard de celui qui accepte ou refuse de l'actualiser ; dire qu'elle n'est que puissance, quand nous ne l'actualisons pas, mais que nous pouvons seulement l'actualiser, c'est méconnaître que nous l'actualisons par une efficacité qui est en elle, et non point en nous, mais qui s'est changée en puissance afin précisément de nous permettre de la rendre nôtre.

L'expérience de soi est donc déjà l'expérience que chacun a de sa liaison avec un universel à la fois présent en lui et actualisé par lui à l'intérieur de certaines limites qu'il s'oblige à reconnaître comme ses limites et à dépasser sans cesse. Cette opposition et cette solidarité de l'individuel et de l'universel en lui est reconnue par tout homme qui réfléchit sur la nature de la raison et qui s'aperçoit que ce mot même de raison ne peut rien exprimer qu'une législation à laquelle il n'est jamais tout à fait [86] soumis, mais dont la valeur est affirmée immédiatement pour lui-même et pour tous. Or faire appel en soi à la raison, c'est reconnaître que l'on n'est pas tout raison, bien que la raison elle-même soit indivisible. On peut bien sans doute admettre qu'il y a autant de raisons que d'hommes et que cette raison se répète identique à elle-même dans chaque conscience comme la forme ou l'idéal qui les définit toutes. Mais on expliquera toujours difficilement pourquoi, si elle est dans l'individu, elle ne porte pas les marques de sa nature individuelle. C'est dire qu'il n'y a qu'une raison dont tous les êtres reconnaissent la loi bien qu'ils ne s'y conforment pas toujours. Non point que nous voulions réaliser cette raison comme un objet, puisqu'au contraire nous ne voyons rien de plus en elle que l'expression de la participation de tous les individus à une activité qui dépasse l'initiative propre de chacun. Or, si on n'éprouve pas de difficulté insurmontable à dire que la même raison nous éclaire et nous dirige tous, bien que chaque individu s'en écarte toujours, c'est qu'il n'y a là qu'une expression abstraite de cette expérience fondamentale que nous ne cessons jamais de refaire, à savoir que le même acte pur ne cesse jamais de nous solliciter, bien que la réponse que nous lui faisons soit toujours originale et toujours imparfaite.

L'acte par lequel je pense, et qui par conséquent fonde l'unité de ma conscience, est indépendant du contenu même que je lui donne et qui fait de moi un individu particulier : il faut sans doute que ce soit

moi qui l'accomplisse, mais cet accomplissement qui le fait mien ne change pas sa nature et ne l'épuise pas. Il lui laisse sa parfaite disponibilité. Je le retrouve toujours inaltérable quel que soit l'usage ou l'abus que j'en aie fait. Son universalité trouve encore une expression en moi par la possibilité où il est de revêtir un caractère abstrait et formel afin d'envelopper encore tout ce qui est. Mais ce serait une erreur grave de penser qu'il ne possède précisément l'universalité que dans cette possibilité abstraite et formelle : car cette possibilité exprime seulement qu'il demeure indivisible, même quand il est participé. Seulement la possibilité alors n'est rien de plus qu'une non-participation. Et si nous allons du possible à l'être, en ce qui concerne la formation de notre existence personnelle, il est évident que le possible même n'a de sens que par la manière dont il s'enracine dans l'être absolu, de telle sorte qu'à l'égard de l'Acte pur, c'est notre participation au contraire [87] qui devient une pure possibilité. Le secret de la métaphysique entière se trouve précisément dans le renversement de ces rapports entre l'Être et le possible selon que l'on va de l'Être total à l'être particulier ou que l'on remonte au contraire de celui-ci vers celui-là.

Ainsi non seulement l'acte, quand je le dépouille de l'application concrète que j'en fais et que je le considère par rapport à moi comme un possible universel, enveloppe en droit tout ce qui est, mais il est indépendant de vous et de moi, fonde mon moi et le vôtre, justifie leurs rapports, bien que, dès qu'il est assumé par votre initiative et par la mienne, il produise à la fois notre autonomie propre et nos différences (qui ne résultent pas seulement de notre nature individuelle, mais encore de l'exercice même de notre liberté). Il ne paraît se répéter toujours que parce qu'il est supérieur au temps et qu'il est pourtant engagé dans le temps ; c'est qu'il l'engendre et le surpasse à la fois, tant par la renaissance continue qu'il donne à l'instant que par le lien qu'il établit entre tous les instants.

Dès que l'attention porte sur cet acte qui me fait, je découvre, avec une émotion incomparable à laquelle aucune conscience sans doute ne peut échapper, sa fécondité infinie. Une lumière l'accompagne toujours, c'est qu'il n'est participé par moi que parce qu'il est participable par tous. Alors il apparaît bien encore comme l'infini de la possibilité, mais qui cesse d'être abstraite, puisqu'il est toujours offert

comme un don vivant de soi qui demande toujours à être reçu, c'est-à-dire à être actualisé.

ART. 6 : L'Acte réside dans une efficacité sans limites et, au lieu de m'enfermer dans les limites de ma conscience subjective, m'oblige toujours à les rompre.

Dire que l'acte est éternel, c'est dire qu'il est le premier commencement de nous-même et du monde, retrouvé par nous à chaque instant. Partout où j'agis, je retrouve la même initiative absolue, la même rupture avec tout le passé, avec la connaissance acquise et avec l'habitude, la même remise en question de ce que je suis et de ce qu'est le monde. Une activité sans défaillance s'offre toujours à ma participation défaillante, sans que, dans la mesure où je consens à la faire mienne, elle perde jamais rien de sa jeunesse et de sa nouveauté.

C'est donc comme s'il existait dans le monde une efficacité [88] toujours disponible au cours du temps et à laquelle les différents êtres ne cessent d'emprunter afin de l'actualiser dans leur propre conscience. Il faut bien que ce soit à la même source qu'ils aillent puiser. On ne comprendrait autrement ni comment ils réussissent à s'accorder, ni comment ils réussissent à s'opposer : car deux forces qui se heurtent et qui cherchent à se détruire ne peuvent être que de la même nature. On ne gagnerait rien en disant que cette efficacité n'est elle-même qu'une possibilité infinie, que nous posons d'avance pour que notre propre action puisse s'exercer. Nous sommes obligés de regarder cette possibilité comme une possibilité réelle, ou, si l'on veut, comme une possibilité existante. C'est dire qu'elle est un être en soi, toujours agissant et efficace, qui ne devient un possible que par rapport à nous afin qu'en l'actualisant nous puissions le rendre nôtre selon nos forces.

L'expérience de la participation, au lieu de nous enfermer dans le domaine étroit de la conscience subjective, nous oblige au contraire à l'étendre. C'est par elle que je puis poser l'acte comme me dépassant, avec ses caractères d'unité, d'universalité, avec sa présence constamment offerte à tous les esprits, avec la possibilité qu'il me donne de penser, de vouloir et d'aimer, par une sortie de moi-même (c'est-à-

dire de mon être individuel) qui ne fait qu'un avec une rentrée au cœur de moi-même (c'est-à-dire dans le principe intérieur qui fonde mon être individuel en même temps que tous les autres). C'est par lui que je sens ma propre limitation et que je ne cesse d'aller au delà. C'est par lui aussi que je fonde ma propre initiative par la reconnaissance même de ma dépendance. Cette idée est admirablement exprimée par Descartes, qui sait bien qu'en me posant comme être fini je pose l'infini que je limite, que je ne puis donc jamais l'embrasser, bien que je pénètre toujours en lui plus avant. Dans le langage de l'acte, nous disons de la même manière que tout acte participé puise la puissance même dont il dispose dans l'acte pur, bien que celui-ci demeure inaltéré. Et cet acte s'exerce en moi imparfaitement, mais sans se diviser, puisque ma passivité à l'égard du monde donné est toujours l'expression de ce qui lui répond en le surpassant. Je vois, je sais et j'éprouve, comme Descartes à l'égard de l'infini, que, dans la mesure même où mon attention devient plus pure et mon amour-propre plus silencieux, l'acte même qui me fonde, en m'obligeant à fonder moi-même ma propre réalité, fonde aussi [89] l'univers dans lequel il me permet de m'inscrire, et qui constitue lui-même son visage variable à travers tous les jeux alternés de la participation.

ART. 7 : L'unité de l'Acte est appréhendée par nous au cœur même de la participation.

Dire que l'acte est un, c'est-à-dire non pas seulement, comme tout le monde l'accorde, qu'il unifie tout le reste, qu'il réalise à la fois la synthèse de tous les éléments de la connaissance et la transition dans le temps de tout instant à un autre, c'est dire qu'il est simple et indécomposable. Quand je comprends, quand je veux, quand j'aime, où est la diversité de l'acte lui-même ? Il est instantané et sans parties, et c'est quand je vous l'explique que je fais apparaître ces éléments et ces effets qui ne sont point en lui, mais seulement dans la figure qui le représente ou dans la trace que déjà il a laissée.

On peut dire que, dans l'unité vivante de ma conscience, je fais déjà l'expérience d'un acte qui, à travers des opérations particulières susceptibles de se répéter, de se modifier, de s'enrichir, témoigne de

son identité toujours disponible et me montre qu'il est participable par moi comme il est participable par tous.

L'universalité de l'acte ne se conclut donc pas seulement de l'indétermination et de l'infinité impliquées dans son pur exercice, qui accumulent pour ainsi dire en lui la totalité des actions possibles. On la vérifie encore par l'analyse de l'acte de participation qui, dans chaque être particulier, exprime une sortie hors de ses propres limites, un dépassement à l'égard de son individualité ou de sa nature, une liaison avec le Tout, une communication éventuelle avec toutes les choses et avec tous les êtres. Il est impossible de ne pas trouver la totalité de l'Acte déjà présente dans nos démarches les plus familières. Il n'y a point d'action, si humble qu'on l'imagine, dans laquelle on ne retrouve l'écho de l'acte initial auquel l'univers entier reste suspendu et qui à chaque instant soutient encore son existence. Le moindre de nos gestes ébranle le monde : il est solidaire de tous les mouvements qui le remplissent.

Ce qui est important, c'est précisément d'acquérir cette expérience par laquelle, quelle que soit la variété des circonstances et des événements dans lesquels nous sommes engagés, et bien que notre conduite, en s'échelonnant dans le temps, se trouve [90] toujours devant une situation nouvelle, nous reconnaissons que, lorsque notre conscience dispose de toute sa force et de toute sa lumière, c'est parce qu'elle a retrouvé la présence en elle d'un Acte toujours identique à lui-même, qui est infiniment puissant et fécond, dans lequel s'alimente toute notre vie temporelle et qui, lorsque nous nous détournons de lui, nous abandonne à notre limitation, à notre ignorance et à notre misère, et ne laisse plus devant nous qu'un ensemble de données dépourvues de toute signification et de tout lien entre elles et avec nous. Alors seulement on découvre que toutes les libertés ont une origine commune, bien que chacune d'elles s'exerce par un consentement qui dépend d'elle seule, que toutes les facultés du sujet résident dans la disposition d'une même activité, bien que chacune d'elles réalise un aspect de la participation qui ne se confond avec aucun autre, que toutes ses opérations mettent en jeu la même efficacité, bien que chacune d'elles poursuive un but qui lui est propre et qui, dans l'intention qui l'assigne, est lui-même unique et irremplaçable.

Enfin on peut dire de l'Acte que c'est quand sa simplicité est le mieux gardée que sa fécondité est aussi la plus grande. Le propre de la

vie spirituelle, c'est précisément d'atteindre un point où le dépouillement et l'enrichissement croissent proportionnellement et, au lieu de s'opposer, tendent au contraire à se confondre. L'acte nous fait éprouver sa présence là où toute réalité donnée s'étend et semble s'évanouir, de telle sorte que cet invisible, qui tombe au-dessous de la chose la plus petite et semble même s'abolir et, pour parler plus nettement, ce pur Rien, témoigne de son ascendant à l'égard de tout le donné, au point de se convertir en une toute-puissance qui semble le produire, mais qui le surpasse toujours.

ART. 8 : Chaque individu assume en agissant la responsabilité de tout l'univers dans une perspective qui lui est propre.

Notre responsabilité à l'égard de l'Être total est un témoignage en faveur de son unité ; il n'y a point d'être particulier qui ne se sente comptable de l'univers entier, qui n'ait en réserve une idée qui le représente, un idéal auquel il entreprend de le conformer ; il sent qu'il doit prendre en main la charge même de la création. C'est que, dès que l'acte se découvre en nous comme une possibilité offerte, il se découvre toujours [91] comme capable de tout produire. Là est la source métaphysique d'une ambition généreuse qui doit nous guérir d'un égoïsme frivole. Seulement nul ne consent volontiers à reconnaître qu'il n'est que co-créateur de l'univers, et tous les malheurs de chaque être viennent de ce qu'il ne sait pas tracer une ligne de démarcation entre sa volonté particulière et la volonté absolue dont elle n'est qu'une forme participée : elle souffre de voir d'autres volontés qui la contredisent, sans penser qu'elles la soutiennent et la parachèvent.

Il n'est point possible à l'individu sans doute de se placer lui-même dans le centre même de tout ce qui est, d'où émane cette infinité de rayons dont chacun est comme une offre faite à une liberté. Mais chaque liberté est elle-même le centre d'un nouveau rayonnement. Et elle réalise un équilibre fragile entre une grâce à laquelle elle ne répond pas toujours et une nécessité à laquelle elle risque toujours de céder. De cette situation du moi, à la fois excentrique et pourtant centrale, nous trouvons une sorte d'image dans ce lieu et cet instant où nous agissons, que nous sommes obligés de situer dans l'espace et dans le temps, qui permettent à notre action de régner en droit sur la

totalité de l'espace et du temps, et qui nous obligent à trouver autour de nous une diversité d'autant plus grande que le cercle de notre horizon s'élargit lui-même davantage. D'une manière plus précise encore, on voit alors l'unité de notre activité, qui se réalise par la pluralité des mouvements du corps articulé ; celle-ci dessine la pluralité même de nos intentions, et ne s'achève à son tour que par son rapport avec la pluralité même des choses ; tous les gestes que nous faisons modèlent tour à tour toutes les formes du réel, les multiplient, les transforment, et prennent leur part de responsabilité dans l'acte même qui les a créées.

[92]

LIVRE I. L'ACTE PUR**DEUXIÈME PARTIE
ÊTRE ET ACTE****Chapitre VI**

L'EXISTENCE ET L'ESSENCE***A. – LA DIVISION DE L'ESSENCE
ET DE L'EXISTENCE***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : L'être est l'unité de l'essence et de l'existence.

Quand nous employons le mot être, c'est pour désigner un terme qui est antérieur à la distinction de l'essence et de l'existence et qui les comprend en lui l'une et l'autre. C'est lui qui constitue leur unité, non point leur synthèse comme si elles pouvaient de quelque manière le précéder, mais plutôt le principe dans lequel elles apparaissent en s'opposant l'une à l'autre dès que l'analyse ou la participation a commencé. Personne ne songerait à exclure de l'être l'existence, puisque ces deux mots sont souvent confondus l'un avec l'autre : mais cela ne doit pas justifier les reproches que l'on fait souvent à l'Être, d'être un concept vide et abstrait sous prétexte qu'il pose l'existence, mais non point la nature de l'objet existant. Car le mot même

d'existence désigne précisément ce qui ne peut jamais rester à l'état de simple concept, c'est-à-dire de possibilité, et qui se réduit à l'actualité même de ce qui est. L'être, c'est donc l'indivisibilité de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire *l'existence de l'essence*, ou l'essence prise dans son actualité et non plus dans sa possibilité.

Mais, dira-t-on, en admettant que l'existence restât contradictoirement à l'état de possibilité si l'essence ne s'y trouvait pas jointe, du moins n'est-il pas contradictoire de dissocier l'existence de l'essence, qui alors n'est rien de plus que la possibilité elle-même. Cependant l'univocité de l'être nous a rendu le service de nous obliger à surmonter l'opposition de la possibilité et de l'existence, puisqu'on ne saurait où mettre l'essence si on [93] ne la mettait elle-même dans l'être, de telle sorte qu'à regarder l'existence comme étant seulement le caractère des choses qui sont, il faut dire déjà qu'il y a toujours une existence de la possibilité, c'est-à-dire de l'essence. Il y a donc entre les deux termes une sorte de réciprocité, puisque toute existence est l'existence d'une essence, et que l'on ne peut pas poser une essence, sans poser en même temps son existence, au moins comme essence. Mais si l'être n'est rien de plus que la totalité indivisée des possibles, l'essence en est en quelque sorte une partie, loin que l'on puisse faire de l'être un résultat, un effet de la composition d'une essence et d'une existence posées d'abord comme indépendantes l'une à l'égard de l'autre. Tous les possibles ont une existence globale actuelle et éminente à l'intérieur de l'être pur, bien qu'ils ne deviennent des possibles formels et séparés que lorsqu'ils commencent à s'en détacher pour s'offrir en quelque sorte à la participation. En ce sens nous pouvons dire que, dans l'absolu, contrairement à ce que l'on pense en général, c'est l'Être qui précède et qui fonde la possibilité et que c'est nous qui isolons cette possibilité pour la rendre nôtre et pour la transformer en actualité par rapport à nous. De telle manière que, en Dieu et en nous, le rapport de la possibilité et de l'existence est en quelque sorte inverse, puisque l'actualité en Dieu ne devient une possibilité qu'à l'égard de notre participation éventuelle, alors que ce qui fait notre actualité est précisément l'acte par lequel nous rendons nôtre cette possibilité.

ART. 2 : Le propre de l'acte, c'est de dissocier l'essence de l'existence afin de les unir.

Nous sommes habitués à considérer l'essence comme une possibilité pure, une abstraction à laquelle il s'agirait de donner l'existence, c'est-à-dire une dignité actuelle et concrète qui jusque-là lui manquait. L'essence nous paraît donc antérieure à l'existence, qui la réalise.

Cependant, en quoi pourrait consister cette essence qui subsisterait en dehors de l'existence et qui se réaliserait seulement en elle ? Où sont ces limbes de la possibilité ? Si l'être est univoque, il m'oblige du moins à considérer le possible comme un de ses modes, au lieu de le considérer contradictoirement comme hors de lui et antérieur à lui. De plus, nous savons bien que, quand nous voulons réaliser le passage de l'essence à l'existence, [94] nous introduisons toujours un troisième terme sans lequel il ne se produirait jamais, qui est l'acte avec lequel nous identifions l'être lui-même. C'est donc de l'acte qu'il faut partir et l'opposition entre l'essence et l'existence n'exprime rien de plus qu'une analyse de l'acte : elle est l'effet de la réflexion.

Dès lors, faut-il accepter de considérer l'acte comme la réalisation de l'essence ? Oui sans doute. Mais non point en ce sens que l'essence serait donnée d'abord, en tant qu'essence pure, dans un monde mystérieux et qui serait seulement un monde pensé, un monde de raison, qu'il s'agirait pour nous de transformer en un monde existant, c'est-à-dire de convertir en une expérience, mais en cet autre sens beaucoup plus profond, c'est que l'acte est une démarche qui nous permet précisément de faire la découverte de l'essence, et jusqu'à un certain point de la constituer.

C'est la distinction de l'acte par lequel je me pose moi-même dans l'être et de cet être dont je fais un objet idéal que je cherche à rejoindre, à posséder, qui introduit dans le monde la distinction entre l'essence et l'existence. Mais l'être contient à la fois cet acte et son objet, la réalité que je suis et l'idéal vers lequel j'aspire. Il est l'unité du pensant et du pensé, du voulant et du voulu, de l'aimant et de l'aimé, et chacun se constitue lui-même en les dissociant pour les rejoindre ensuite dans une synthèse qui lui est propre.

L'unité de l'essence et de l'existence dans l'Être prend donc un caractère d'évidence dès qu'on a vu l'identité de l'Être et de l'Acte. Car le propre de l'Acte, c'est, si l'on peut dire, de les dissocier pour les unir. Il crée entre l'essence et l'existence un rapport de réciprocité et, si l'on veut, un circuit ininterrompu, puisque Dieu n'est qu'essence et que c'est son essence qui se change sans cesse en existence dans la participation, tandis qu'en nous le propre même de la participation, c'est de transformer sans cesse notre existence en essence. Aussi peut-on dire qu'il n'y a d'existence que de l'être individuel, mais que le propre de cette existence, c'est qu'elle doit être incessamment sacrifiée afin précisément d'acquérir une essence. C'est en assumant son essence que le moi assume selon ses forces sa responsabilité à l'égard non pas seulement de lui-même, mais de l'être universel.

[95]

ART. 3 : Il faut renverser le rapport classique de l'essence et de l'existence et considérer l'existence comme le moyen de conquérir mon essence.

Il ne faut pas craindre de renverser ici le rapport classique que la spéculation a toujours établi entre les notions d'essence et d'existence. Si je demande qui je suis avant de demander si je suis, je reconnais la primauté de l'essence par rapport à l'existence. Mais je n'ai pu penser ce que je suis que dans l'expérience qui me révèle d'abord que je suis. Et sans doute on allèguera que ma pensée dépasse toujours mon existence individuelle, de telle sorte que, pouvant penser ce que je ne suis pas, je puis faire aussi de ce que je suis une pure pensée que je détache de mon existence pour l'y ajouter ensuite. Mais je suis tellement assujéti dans l'être que je sais que je suis avant de savoir ce que je suis. Mon essence, j'aurai à la trouver et à la réaliser.

L'existence est, si l'on veut, cette aptitude réelle et même actuelle que je possède de me donner à moi-même mon essence par un acte qu'il dépend de moi d'accomplir. Tel est le seul moyen que j'ai de concevoir l'insertion de mon être particulier dans l'être total : cette insertion est mon œuvre qui m'oblige, au lieu de considérer mon essence comme une réalité déjà formée, qu'il faudrait ensuite on ne sait

pourquoi faire descendre dans l'existence, à la considérer au contraire comme la fin que je dois produire et pour laquelle l'existence m'est donnée.

L'existence n'a de sens en nous que pour nous permettre non pas de réaliser une essence posée d'abord, mais de la déterminer par notre choix et de coïncider avec elle. Au lieu de dire de l'essence qu'elle est la possibilité de l'existence, nous dirons plutôt de l'existence qu'elle est la possibilité de l'essence. C'est par le choix de notre essence que nous fixons dans l'être notre place éternelle. Ce qui confirme notre théorie de la réflexion.

C'est donc méconnaître le véritable rapport entre les notions que de vouloir dériver l'existence d'une essence d'abord donnée, alors que l'existence n'est là que pour me permettre de conquérir mon essence. Seulement je ne puis la conquérir que par un acte de liberté ; et c'est cet acte de liberté que l'on veut toujours exprimer en parlant du passage de l'essence à l'existence, et qui s'exprimerait mieux par un passage de sens inverse qui me conduirait de l'existence à l'essence.

[96]

ART. 4 : Il y a inversion des rapports entre l'existence et l'essence selon qu'il s'agit des choses ou des êtres libres.

La confusion des rapports qui règnent entre l'essence et l'existence vient de ce que ces rapports ne sont pas les mêmes quand il s'agit des choses ou quand il s'agit des êtres libres. Quand il s'agit des choses en effet, leur existence se présente à nous comme donnée dans le phénomène. En tant qu'on les considère comme de purs phénomènes, on peut dire qu'elles n'ont pas d'essence. Mais nous entendons pourtant par leur essence les caractères que nous leur attribuons et qui nous permettent de les penser par un acte de notre esprit : alors l'essence qui est la pensée de la chose devient pour nous aussi la possibilité de la chose. Mais l'essence que l'on atteint ainsi est notre propre essence, ou du moins l'essence de l'esprit, en tant qu'il prend conscience de son propre pouvoir par une réflexion qu'il exerce sur la chose. Ce qui suffit à montrer qu'il n'y a d'essence que de l'esprit.

Mais quand il s'agit d'un être libre, ce que nous appelons son existence, ce n'est pas sa phénoménalité, c'est sa liberté. Tout à l'heure nous cherchions la possibilité de la chose et c'est cette possibilité que nous appelions son essence. Maintenant cette possibilité nous est donnée, elle est l'existence même de l'esprit. Mais il faut la mettre en œuvre. Et c'est le propre de cette mise en œuvre de lui donner en effet l'essence qui jusque-là lui manquait. Ainsi on peut dire que tout à l'heure nous cherchions l'essence pour expliquer l'existence, qui était pour ainsi dire impliquée par elle pour que l'esprit fût capable de la penser, au lieu que maintenant l'existence n'est là que pour choisir et pour engendrer son essence.

Dès lors, on voit qu'à l'égard de l'être libre c'est la possibilité de ce qu'il sera qui constitue son essence actuelle, au lieu qu'à l'égard de la chose son existence actuelle est la condition à laquelle l'esprit s'attache pour retrouver son essence, c'est-à-dire une possibilité qui ne subsiste qu'en lui et qui lui donne sur la chose une double prise à la fois intellectuelle et matérielle.

Nous ne pouvons jamais faire autrement que de faire coïncider l'essence des choses avec l'acte spirituel par lequel elles sont ce qu'elles sont. Seulement, c'est ici que commence l'ambiguïté, [97] car ou bien j'ai affaire à l'acte même par lequel je pense une chose que je me représente et dont j'engendre la représentation par concept, ou bien je pense à l'acte par lequel elle s'engendre elle-même du dedans en faisant d'elle-même un être subjectif ou un moi, comme je le fais moi-même quand je dis « *cogito* ». La conception de l'essence me fait toujours hésiter entre ces deux conceptions opposées. Mais il est facile de voir pourtant que l'acte par lequel je crée la représentation d'une chose est destiné à me mettre sur la voie de l'acte intérieur par lequel, en se créant elle-même, elle produit aussi sa propre manifestation. Ce sont là deux chemins opposés, mais qui convergent vers le même point, le premier où je cherche à reconstituer du dehors l'objectivité de la chose, sans pouvoir coïncider avec l'acte qui la fait être, le second où j'accomplis réellement cet acte même, de telle sorte que je suis ma propre essence, au lieu de la penser, mais sans parvenir à rencontrer jamais ma propre objectivité, ni à coïncider avec elle.

B) LES TROIS SENS DU MOT EXISTENCE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 5 : L'existence, c'est l'être manifesté

L'indivisibilité de l'essence et de l'existence devrait nous conduire à penser que l'existence, c'est l'être considéré dans son extériorité, tandis que l'essence, c'est l'être considéré dans son intériorité. Et il y a entre eux une solidarité si étroite que l'être ne se distingue pas du néant tant qu'il n'est pas manifesté, de telle sorte que c'est là où il l'est que sa présence peut être affirmée ; là où il ne l'est pas, nous demandons qu'il le soit, sans quoi nous doutons qu'il possède la moindre réalité, même comme puissance pure. C'est donc qu'il est là seulement où il s'exprime.

Nous considérons en général l'existence comme impliquant la position d'un objet, et même l'objet posé plutôt encore que l'acte qui le pose. L'existence, c'est le caractère de ce qui est toujours hors de nous et qui ne peut par conséquent être posé que par rapport à nous (c'est-à-dire la phénoménalité). En un sens il est plus juste de parler de l'existence d'un autre que de l'existence de soi, et quand nous parlons de cette existence [98] même, nous tendons toujours à faire de nous-même un objet ou un phénomène.

Je me pose toujours jusqu'à un certain point comme indépendant de l'acte par lequel je me pose, car, en me posant comme existant, je prends place dans un monde manifesté, je me montre à autrui, je deviens pour ainsi dire l'être même de mon acte.

Ainsi Lachelier distingue admirablement dans une de ses *Lettres* l'existence de l'être même ; l'existence n'est rien de plus, dit-il, que le vide du temps et de l'espace, par opposition à l'être plein qui n'est ni spatial ni temporel ; c'est une sorte de page blanche offerte à la participation. Il n'est donc pas étonnant qu'elle paraisse à la fois une forme creuse, puisqu'elle n'aura de sens que par ce qu'elle sera capable de contenir et d'intégrer, une matière indéterminée se prêtant à l'action par laquelle le sujet se constitue en constituant le monde, et la condi-

tion externe sans laquelle cette action ne pourrait point s'exercer, c'est-à-dire se manifester. L'existence, c'est alors ce qui est extérieur à nous, ce qui a de l'étendue et de la durée, ce qui tend à prendre forme et à se montrer, et même seulement ce qui revêt une surface, la surface étant la limite même de la chose derrière laquelle elle cache ce qui lui appartient en propre, et qui lui permet encore d'avoir des rapports avec nous et de devenir pour nous une apparence pure.

ART. 6 : L'existence, c'est encore, plutôt que l'acte de se poser, le fait même d'être posé, soit par moi-même, soit par autrui, soit par le tout de l'être dans la mesure où il accepte de me recevoir.

J'ai besoin, pour pouvoir dire que je possède l'existence, non seulement de l'intuition indubitable de mon acte, mais encore d'une réflexion qui le redouble et le prend lui-même comme objet ; j'ai besoin du témoignage de tous les autres êtres manifestant non pas seulement qu'ils voient cette apparence qui est mon corps, mais qu'ils me reconnaissent une volonté dont ils doivent pouvoir observer et ressentir les effets.

L'univers tout entier est nécessaire pour que je puisse m'assujettir dans l'existence. Qu'il cesse un seul moment d'en être garant, que les autres êtres passent à côté de moi sans remarquer mon existence, que l'univers ne porte point les traces de mon [99] action susceptibles d'être saisies par moi et par d'autres, mon existence redevient un rêve pur et le doute sur moi-même recommence à m'envahir.

On peut dire que je sens toujours la nécessité d'être confirmé et soutenu dans l'existence par le jugement d'autrui, et je sombre toujours dans le désespoir ou dans la folie quand je cesse d'y avoir recours. L'existence de mon corps est garantie par l'affirmation d'autrui qui le perçoit et montre par sa conduite qu'il a égard à lui. Je cherche naturellement l'estime par laquelle ma place originale dans l'être qui est inséparable de ma valeur est reconnue par tous ceux que je trouve devant moi. Mépriser, ignorer quelqu'un, c'est vouloir le rejeter au néant. Cependant il n'y a que l'amour dont je suis l'objet qui puisse atteindre en moi non seulement ce que je montre ou ce que je fais, mais ce que je suis, mon intimité pure et mon essence éternelle, et

même dans cet amour je puis distinguer trois degrés : l'amour d'un indifférent, c'est-à-dire d'un être dont je n'ai point posé l'existence et qui m'irrite quand il prétend poser la mienne, l'amour d'un être qui me rend l'amour même que je lui porte dans une sorte d'émulation où je pense toujours être indigne du don même que je reçois, et l'amour de Dieu pour moi qui est le seul qui me donne l'être, le seul dont l'objet est exclusivement spirituel, qui est la fin suprême de tout amour puisqu'il en est la source et auquel je rapporte sans cesse dans un élan de gratitude l'amour même qu'il m'a donné pour lui.

Quelle que soit la confiance que je puisse m'accorder à moi-même, l'existence garde toujours pour moi une valeur originale : je ne puis y prétendre que dans la mesure même où quelqu'un tient compte de moi ; et il est admirable que la foi que j'ai dans l'existence des autres êtres soit la condition de ce témoignage qu'ils m'apportent, témoignage dont j'ai besoin et sans lequel mon existence semble toujours incapable de dépasser la subjectivité, la possibilité ou l'illusion.

Franchissons un degré de plus. Le moi individuel qui participe à l'être total, mais ne peut s'identifier à lui, ne peut exister que par cette totalité de l'être, dont il ne se sépare jamais que relativement. Il reste dans l'être au moment où il se sépare, bien que l'infinité de l'être l'environne et le dépasse. Dès lors, il ne suffit pas de dire que c'est cet environnement infini qui le limite, mais qui le supporte ; il faut dire encore qu'en lui-même, considéré dans cette pure intériorité qui précède et fonde sa manifestation, [100] il n'est qu'une puissance ou une virtualité qui pour s'actualiser a besoin d'une réponse que les choses lui font, de telle sorte qu'au moment où cette réponse nous est donnée, nous ne savons pas si nous devons dire que nous nous donnons l'existence ou que nous la recevons.

Mon être me vient de moi-même et de mon rapport à l'acte pur. Mais je n'existe ou je ne fais partie du monde qu'en devenant un objet pour autrui, en étant perçu par lui comme corps, en devenant le terme même de son amour ou de sa haine qui font que je compte pour lui, alors que son ignorance ou son indifférence à mon égard me laissent seul juge de ce que je suis. Dire d'un homme qu'il n'existe pas, c'est bien dire sans doute qu'il n'a point d'initiative personnelle, mais c'est dire surtout que cette initiative ne parvient pas à s'exprimer, que le monde n'en porte pas la trace et qu'elle est pour nous comme si elle n'était pas.

Quand je dis : « cela existe », je veux dire que cela existe non pas seulement pour moi, mais pour tous, que cela mérite mon attention, a pris pied dans le monde et dépassé le domaine de la pure possibilité. Chose curieuse : dire qu'un être existe, c'est bien lui attribuer une initiative qui le rend capable de prendre une décision intérieure, mais c'est savoir aussi que la prendre, pour lui, c'est la manifester.

On peut s'étonner que mon existence ait besoin d'être posée par autrui et d'être affirmée par autrui et que ce soit là le complément nécessaire de cette affirmation de moi par moi qui fonde ma propre intériorité à l'être. Et même il semble qu'il soit impossible à un autre être d'affirmer mon existence propre autrement que comme phénomène. Mais il ne faut pas oublier qu'il y a en moi de la passivité, ce qui exige qu'il y ait une certaine alliance entre l'existence de moi affirmée par moi et l'existence de moi affirmée par autrui. Bien plus, il y a entre ces deux formes de l'affirmation une corrélation profonde, car l'intimité de mon être propre peut être aussi affirmée par autrui, au delà du phénomène de mon existence, grâce à un acte de foi accompli à mon égard qui vise l'acte par lequel je me pose moi-même comme une liberté, et qui peut en un sens le dépasser, puisqu'il atteint l'usage même de ma liberté qui ne m'inspire pas toujours autant de confiance qu'à un autre et qui me laisse souvent beaucoup de doute. De telle sorte que je serai soutenu par autrui dans l'affirmation non pas seulement de ce [101] que je suis (à la fois comme être manifesté et comme être libre) mais encore de ce que je puis et de ce que je dois. J'ai besoin de toute l'humanité pour m'encourager à devenir moi-même. La jalousie en un sens ne cesse d'élever des obstacles sur mon chemin. Mais elle est moins à craindre que l'indifférence par l'intérêt qu'elle me montre, c'est-à-dire déjà par la valeur même qu'elle m'accorde.

ART. 7 : L'existence, au sens le plus fort, c'est l'acte même par lequel je me détache de l'être pur afin de trouver en lui mon essence.

Il n'y a d'existence manifestée que grâce à l'acte par lequel je me détache de l'être pur, auquel j'emprunte pourtant la puissance que je mets en œuvre, afin de devenir en quelque sorte l'origine de moi-même. Aussi longtemps que je ne l'exerce pas, je reste dans le monde comme pure puissance (avant la naissance, dans le sommeil ou la pa-

resse), je reste dans le sein de Dieu, à proprement parler je n'existe pas. Mais alors exister, c'est se détacher de l'être total pour prétendre à l'indépendance (et par suite à la liberté). En ce sens le mot existence ne convient point à la manifestation, mais au principe qui la produit. Cependant ces deux sens qui paraissent se contredire sont pourtant inséparables : car notre fixation dans l'être ne peut se réaliser que grâce à l'expression phénoménale de notre liberté.

C'est le même acte qui fait de notre vie une vie visible et manifestée et qui nous établit dans l'intimité de l'être ; de telle sorte qu'on pourrait lui appliquer à la fois le mot *exister* qui indique l'action de sortir et le mot d'*insister* qui n'a pas gardé en français son sens ancien, mais qui désigne, par opposition à l'action de sortir, l'action de se tenir sur ou dans la chose même dont on tient l'être et dont on ne se détache plus. Ainsi l'existence s'applique à l'action de naître, mais l'existence n'est rien si elle me laisse séparé ou isolé, au lieu de me permettre de retrouver toujours par un acte propre l'être même qu'elle ne peut posséder que par un retour qui fonde en lui ma vie intérieure et participée. C'est dans l'espace et dans le temps que l'activité divine « s'amortit », se sacrifie, afin de nous rendre capable de cette participation par laquelle, en nous demandant de traverser le monde matériel, elle peut réaliser en chacun de nous le miracle continu de la résurrection spirituelle.

[102]

Au sens le plus fort du mot, exister veut dire accomplir un acte libre et pur qui nous engage d'une manière absolue. Être libre, c'est se détacher de l'Être, mais pour s'obliger à y participer, c'est-à-dire, en se manifestant, à conquérir une essence. Ainsi l'acte, qui est le principe de toute attribution, ne peut jamais devenir un attribut. Et l'on voit combien il est fâcheux de lui donner une valeur adjectivale, comme on le voit dans le mot « existentiel » que la philosophie allemande tend à nous imposer, mais que notre langue repousse.

L'impossibilité d'isoler l'existence, qui est toujours indiscernable de la chose même qui existe, est singulièrement instructive ; elle a pu, étant invisible et confondue avec la chose même, être niée, ou être considérée comme abstraite dès qu'on a voulu la nommer à part. Mais en réalité elle témoigne par là qu'elle est *la participation réalisée*, qui ne fait qu'un avec l'absolu dont elle participe, et qui est rigoureuse-

ment la même dans les termes les plus différents, qui ne diffèrent que par ce qui leur manque, mais qui n'entrent dans l'être que par elle.

Nous voyons donc clairement que le mot existence est susceptible de trois sens différents : il veut dire d'abord être posé comme phénomène, à savoir dans l'espace et dans le temps ; il veut dire ensuite être posé comme un être par un autre être dont l'activité affecte la mienne et est affectée par elle, la soutient et est soutenue par elle ; il veut dire enfin se poser soi-même, ou du moins avoir la possibilité de se poser, c'est-à-dire être capable d'acquérir une essence. On voit sans peine qu'il y a entre ces trois sens le rapport le plus étroit, puisque c'est parce que je me pose moi-même par un acte de liberté, que je puis être posé par un autre comme phénomène (dans la mesure où ma liberté se manifeste) et comme être indépendant (dans la mesure où il reconnaît, derrière la manifestation, la présence de la liberté qui la produit).

Mais en réalité l'existence ne pouvait nous donner une extériorité à nous-même que pour nous introduire dans l'intériorité même de l'être. Et sans doute le monde peut paraître à un regard superficiel constitué seulement par des objets, mais ce sont des objets par lesquels les êtres manifestent leur présence les uns aux autres dans une réciprocité de relations qui les oblige à se confirmer mutuellement dans l'existence ; tous ces objets médiatisent des rapports spirituels plus subtils. Ce sont les instruments [103] qui permettent à chaque conscience de se réaliser et aux différentes consciences de communiquer.

C) À LA RECHERCHE DE L'ESSENCE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 8 : L'essence, c'est ce qui donne à chaque chose son intimité et sa perfection.

Nous voudrions restituer au mot essence son sens philosophique le plus profond et qui est en même temps, si l'on peut dire, son sens populaire. L'existence ne nous est donnée que pour la conquête même de l'essence. L'essence des choses et l'essence de nous-même nous sont cachées, mais pour que précisément nous puissions les découvrir. Nul

n'emploie le mot essence autrement que pour désigner l'élément le plus profond et le plus précieux de la réalité, qui se dissimule derrière les apparences, mais que les apparences permettent aussi de découvrir à un œil assez pénétrant. C'est, si l'on peut employer cette expression dont nous avons montré pourtant le caractère contradictoire, « l'absolu de la chose », cet absolu qui fait précisément qu'elle cesse d'être une chose pour devenir un être intérieur à lui-même qui produit sa propre apparence, au lieu de s'y réduire. Nous cherchons donc toujours l'essence des choses, et quand elle se découvre à nous elle est si simple que nous nous étonnons de sa fécondité ; elle donne à l'apparence tant de relief que nous nous étonnons d'avoir mis tant de temps à découvrir ce que nous avons pourtant sous les yeux ; elle présente avec notre propre essence une affinité si profonde qu'au moment où nous la saisissons, nous reproduisons pour ainsi dire en nous le mouvement par lequel elle se produit elle-même. Ainsi l'essence d'une chose, c'est la pureté même de cette chose dépouillée de tous les éléments qui l'altèrent et la corrompent. C'est aussi son principe générateur. Ainsi, il est curieux d'observer que l'essence soit toujours obtenue par une opération de dépouillement, qui, la séparant à la fois de ce qui lui est étranger et de ce qui la manifeste (mais comment se manifesterait-elle autrement qu'en pénétrant dans un monde qui lui est étranger ?), l'oblige à se confondre avec le mouvement même par lequel toutes ses propriétés viennent à éclosion.

La vie spirituelle, c'est mon essence retrouvée, c'est l'ensemble [104] des démarches par lesquelles je m'arrache à l'existence et je découvre avec mon intimité véritable l'intimité de ce qui est. Non point que le monde des objets se trouve alors aboli, non point que je pénètre dans un monde d'objets nouveaux qui le doublerait inutilement, mais ce que j'atteins, ce sont en effet des actes qui se réalisent et dont précisément les objets sont les apparences ; celles-ci changent de signification dès que l'acte cesse d'être le même. Ce qui prouve le mieux l'identité fondamentale de l'être et de l'acte, c'est que cette essence qui est le fond même de notre être et qui semble toujours retrouvée par nous, ne fait qu'un pourtant, à ce moment-là, avec l'acte par lequel nous la créons. Il semble qu'elle précède comme son objet idéal l'acte qui la cherche, mais aussi qu'elle le suit, puisqu'elle est pour ainsi dire la plénitude et la perfection de cet acte même. C'est cette nécessité pour nous de la considérer comme antérieure et postérieure à

notre opération et d'identifier en elle l'objet et la fin et, pour ainsi dire, la racine et le fruit, qui s'exprime en disant qu'elle est éternelle. Ainsi se justifie notre séjour sur la terre, qui n'est rien de plus elle-même que le lieu où chaque être acquiert son essence, c'est-à-dire la choisit et se l'approprie.

En relevant la dignité de l'essence comme nous le faisons, nous nous accordons d'abord avec la signification habituelle et presque banale de ce mot. Nous pouvons dire que l'essence n'est pas seulement la possibilité de l'existence ou son contenu, mais que c'est elle qui la valorise. Le propre de la valeur, c'est de marquer tous les degrés qui, en partant des phénomènes extérieurs, me permettent de m'intimiser et de me rapprocher par degrés de ma propre essence, qui, au lieu de me séparer du reste du monde, me met en rapport avec l'intimité même de tous les êtres : démarche qui me sépare en apparence des objets ou des phénomènes, mais qui en réalité leur donne leur relief et leur signification véritable. Le but de la vie intérieure, c'est de me découvrir l'essence et de me faire pénétrer jusqu'à elle ; et l'on n'y parvient qu'après avoir traversé le monde de l'existence ; il en est le chemin, l'instrument et l'épreuve. Tous ceux qui font l'apprentissage de la vie intérieure disent bien que dans ce monde on ne trouve point des objets mystérieux qui seraient plus transparents et plus subtils que les objets du monde visible ; tout objet s'évanouit et la véritable réalité vient se confondre avec la pureté même de certains actes qui portent en eux-mêmes leur parfaite suffisance et dans lesquels s'exercent à la fois un jugement [105] droit, une volonté ferme, et un amour désintéressé. La conscience qui est nous-même et qui ne cesse de reconnaître tout ce qui lui manque cherche sans cesse quelque objet, mais cet objet ne peut être possédé que par un acte qu'elle doit accomplir. Dans la présence de l'objet, c'est cet acte même qu'elle cherche, et non point le contraire, comme on le croit toujours ; l'objet ne présente par lui-même aucune stabilité, aucune constance ; il est toujours appelé à disparaître ; à travers lui et par lui ce que cherche la conscience, c'est l'acte souverainement parfait dont elle dépend et avec lequel, au delà de l'objet, et par son moyen, elle obtient toujours une participation tout à la fois plus pleine et plus dépouillée.

ART. 9 : Notre essence est la meilleure partie de nous-même : elle est toujours inséparable de l'acte par lequel nous cherchons à coïncider avec elle.

On hésite toujours quand on veut définir l'essence. Car nous savons bien que l'essence ne peut résider que dans l'acte par lequel je me fais moi-même ce que je suis ; c'est là le cœur même de mon être. Et nous n'éprouverions pas de difficulté à le reconnaître, si cet acte par ailleurs ne nous paraissait pas supérieur à l'essence, et générateur de toutes les essences puisque, considéré dans sa nature propre, il est acte pur et non point acte participé. C'est cette considération qui va nous conduire tout à l'heure à regarder Dieu comme étant l'essence véritable de tous les êtres et, comme on le dit souvent, plus intérieur à moi que moi-même. Par ailleurs, quand nous parlons de la pluralité des essences, il faut attribuer à chacune d'elles quelque détermination ; par là l'essence se distingue naturellement de l'acte qui la pense, de telle sorte qu'elle devient soit un objet pour une intelligence, soit un idéal pour la volonté.

D'autre part, nous savons bien que nous ne pouvons nous contenter de réduire ce que nous sommes à ce que nous voulons. Car, bien qu'il soit vrai que le moi réside exclusivement au point où notre volonté s'engage par une démarche qui lui est propre, nous avons le sentiment que nous sommes capable de vouloir contre nous-même. Et il faut que d'une part cette volonté divisée, artificielle et perverse soit possible pour que nous soyons libre, et d'autre part qu'il y ait un nous-même qui soit distinct de notre volonté pour que celle-ci ne soit pas entièrement indéterminée [106] et pour que ce nous-même soit à la fois notre essence éternelle et le produit retrouvé de notre volonté. Mais nous avons le sentiment que notre volonté ne veut rien de sérieux et de profond, qu'elle ne connaît que la misère et l'échec si elle n'est point accordée avec ce que nous pouvons appeler, selon que nous avons le regard fixé sur ce que nous sommes ou sur ce que nous devons être, une exigence de notre nature ou le sentiment de notre vocation.

La difficulté est de savoir comment nous pouvons reconnaître notre essence, et comment il est possible que nous la manquions. Car si elle est choisie par nous, il n'est plus vrai de dire qu'elle puisse être

reconnue. Et si elle est l'effet de notre choix, c'est-à-dire si elle ne préexiste dans l'être pur que comme une disponibilité infinie, mais qu'il s'agit pour nous de déterminer pour nous l'approprier, comment peut-elle être manquée ?

Il y a, semble-t-il, un abus dans l'insistance avec laquelle on prétend que la caractéristique véritable de l'être, c'est de se dépasser sans cesse afin de s'engager dans un mouvement qui va lui-même à l'infini. Il faut craindre qu'il y ait là, avec beaucoup d'ambition, la tentation aussi de se quitter soi-même et de se perdre dans l'indétermination. Car on ne manque pas alors de reconnaître que c'est le mouvement seul qui compte, que les déterminations particulières doivent être méprisées et qu'en se multipliant, elles nous laissent toujours également misérables. C'est que sans doute l'objet de la vie n'est pas cette perpétuelle évasion de soi dans une course éperdue et sans but ; c'est la découverte au contraire, par un approfondissement de soi, de ce centre de soi qui constitue notre essence unique et personnelle, et que nous risquons toujours de manquer aussi longtemps que nous nous répandons à la surface de l'être en pensant seulement à nous agrandir. Il n'y a point d'essence qui n'enveloppe dans une perspective privilégiée la totalité du réel : mais si chaque être réside dans ce qu'il a de plus intime, sa véritable grandeur consiste à savoir trouver son essence, et sa véritable force à n'en jamais sortir. Nous découvrons notre essence en même temps que notre moi véritable. L'essence se confond alors avec la meilleure partie de nous-même, que nous ne pouvons atteindre que par une démarche de purification.

Dans cette réhabilitation de l'essence que nous tentons, nous pouvons dire que l'essence n'est ni donnée ni créée, mais qu'elle est l'un et l'autre à la fois. Elle n'est point donnée avant que [107] notre acte ait commencé à s'exercer ; mais elle n'est pas créée non plus en ce sens qu'elle dépendrait seulement de notre arbitraire. Chacune de ces affirmations nous rejette vers l'autre sans que nous puissions choisir entre elles. Est-il possible de les concilier ? Oui sans doute, si nous admettons que l'essence ne fait qu'un tout d'abord avec les puissances qui sont en nous, qui sont toujours en rapport avec l'ordre de l'univers, (c'est-à-dire avec les conditions de la participation), et qu'il dépend de nous d'actualiser. Alors on peut dire à la fois qu'il faut se connaître pour se faire, et aussi se faire pour se connaître. L'essence,

ce sont nos puissances reconnues, mises en œuvre et spiritualisées. Mais cette essence, il faut d'abord la trouver et, puisqu'elle ne se réalise que par la découverte et par l'exercice de ces puissances, on comprend qu'il soit si facile aussi de la manquer.

On ne nous reprochera pas de la considérer comme un pur objet de contemplation. Ici comme partout, la contemplation n'est qu'un effet de l'action. Nul ne contemple vraiment que ce qu'il a produit : et l'objet même n'est que le tracé, embrassé par le regard, de tous les mouvements que nous avons faits ou que nous devrions faire pour le saisir. On ne contemple donc que l'essence, c'est-à-dire l'acte même dans son accomplissement éternel.

ART. 10 : Dieu n'est qu'essence : il est, si l'on veut, l'existence même de l'essence.

Au premier sens que nous avons donné à ce mot, l'Acte pur n'a pas d'existence, car il n'a point d'extériorité par rapport à lui-même ni par rapport à rien. Il *est* ; il est même l'être de toutes choses. En ce sens nous pouvons dire, bien que cela scandalise parce que nous sommes habitués à considérer l'existence comme plus que l'essence, qu'il est l'essence pure, et que, si rien n'est que par rapport à lui, c'est ce rapport qui constitue aussi ce qu'il y a de propre à chaque chose, c'est lui aussi qui donne à chaque chose son essence. Qui se tourne vers l'existence se tourne vers la manifestation, mais qui se tourne vers l'acte se tourne vers l'essence, c'est-à-dire vers le principe intérieur de tout ce qui est. Et même on peut dire que c'est pour celui-là seul qui regarde vers Dieu que le réel a une essence. Pour tous les autres hommes, il n'est composé que de phénomènes. Or, si tous les phénomènes sont engagés dans le temps et par conséquent [108] changeants et évanouissants, l'essence n'est pas seulement l'intériorité, elle est aussi la permanence ; elle est non pas un objet mystérieux et immobile que l'on pourrait atteindre au delà du monde dans lequel nous vivons par une opération de l'intelligence ou de l'imagination, mais elle est ce qui n'est jamais objet, c'est-à-dire l'acte toujours possible, bien que nous ne l'accomplissions pas toujours, par lequel nous retrouvons dans chaque chose la raison invisible qui nous permet de la comprendre, de la vouloir et de l'aimer.

En maintenant au mot d'existence le sens que nous voulions lui donner ici, en montrant comment il y a toujours en elle une extériorité, une sortie et pour ainsi dire un surgissement hors de l'Être pur, il n'y aurait plus de difficulté à dire que Dieu n'est qu'essence et que l'existence n'appartient qu'au monde.

Cependant si l'essence n'est obtenue elle-même que par une analyse de l'Être, on pourrait dire aussi que l'Être pur n'a pas d'essence (c'est-à-dire d'essence particulière distincte de toute autre) ou encore qu'il contient indivisiblement toutes les essences dans l'unité même de son existence, ou encore que son essence ne fait qu'un avec son existence même, ce qui explique assez bien pourquoi c'est Dieu qui fait l'existence de toutes choses, pourquoi l'essence paraît toujours une possibilité et pourquoi c'est Dieu qui l'actualise.

Il deviendrait alors également légitime de dire que Dieu n'est qu'existence et qu'il n'est qu'essence : il n'est qu'existence puisque tout en lui est actuel et qu'il actualise tout ce qui est, et il n'est qu'essence parce qu'il n'y a rien d'extérieur à lui-même et qu'il donne à tout ce qui est son intériorité.

Dans l'acte pur les deux notions ne sont plus distinctes, de telle sorte que l'on pourrait dire également qu'il n'est pas une existence, si l'existence est toujours extérieure à celui même qui l'appréhende, et qu'il n'est pas non plus une essence, si l'essence est toujours particulière et si elle est l'effet même de la participation. L'acte pur soutient, mais surmonte la distinction de l'essence et de l'existence, de telle sorte que nous pouvons le considérer tour à tour comme le pur principe de l'existence, puisque c'est de lui que les êtres tiennent leur actualité, et comme le lieu des essences, puisque c'est en participant à son efficacité que chaque être détermine et acquiert en lui l'essence même qui lui est propre. Dans la volonté il y a toujours une action [109] manifestée qui nous fait penser que c'est l'essence qui se change en existence. Mais en réalité cette manifestation n'est qu'un moyen par lequel notre liberté, qui pose la possibilité de notre existence indépendante, choisit elle-même notre essence éternelle.

[110]

[111]

LIVRE I. L'ACTE PUR**TROISIÈME PARTIE
LE SOI ABSOLU****Chapitre VII**

L'ACTE CAUSE DE SOI***A. – LE PREMIER COMMENCEMENT
ÉTERNEL***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : *L'acte est un premier commencement éternel.*

Si tout ce qui est doit être posé, il n'y a que l'acte lui-même qui se pose. La pensée cherche naturellement, au-dessous des formes fluentes de l'être qui ne peuvent la contenter, un terme premier qui les soutienne : c'est là ce qui a donné naissance à toutes les théories de la substance, et peut-être aussi à toutes les difficultés de la métaphysique, puisque nous n'avons évidemment aucun moyen d'atteindre ce terme qui est placé dans un autre monde que celui dans lequel nous vivons et qui ne peut être l'objet que d'une hypothèse invérifiable. Et l'on s'est toujours demandé quelle pouvait être l'utilité de poser ainsi cette substance une et inconnaissable dont la relation avec les phénomènes ne pourra jamais être saisie. Le terme premier ce n'est pas cet objet contradictoire qui devrait être donné et qui ne peut jamais l'être,

c'est l'acte qui est toujours l'origine de tout le reste et de lui-même, qui nous fait assister à la genèse des objets possibles au moment même où nous l'accomplissons et qui est la seule réalité qui puisse être connue par une intuition, puisqu'elle est antérieure à la distinction du connaissant et du [112] connu et nécessaire pour fonder cette distinction elle-même. Nous appréhendons donc le premier terme dans une expérience véritable, qui est cette renaissance perpétuelle en nous dans tout acte intérieur, d'un Être que nous reconnaissons toujours et dont l'essence même est d'être éternellement naissant.

Cela suffit pour montrer que le terme premier, c'est l'acte, et que s'il ne désigne pas l'acte il n'est qu'un concept bâtard : celui de la substance qui est un acte immobilisé, la substance empruntant pour ainsi dire à l'acte sa permanence et au phénomène son objectivité.

Ainsi, là où la participation se produit, je suis moi-même au point où tout ce qui est reçoit son origine et son premier commencement. L'expérience initiale, c'est donc l'expérience du terme premier dont tous les autres dépendent : c'est celle de la participation, qui est à la fois constante et éternelle, dont la réflexion fixe les conditions de possibilité, dont l'exercice permet à tous les êtres de se créer eux-mêmes et de s'enrichir indéfiniment.

Le propre de l'acte, c'est d'être caractérisé moins encore comme on l'a vu par l'effet qui en dérive que par son caractère d'initiative : il est le premier terme que nous cherchons, le commencement de lui-même et de tout ce qui est. Il est même remarquable que le mot acte soit toujours employé par nous pour désigner une origine ; mais il est l'origine de soi plutôt encore que l'origine de l'être, et c'est pour cela que nous devons le considérer comme étant l'être même, au lieu de chercher l'être dans son produit, qui n'est jamais par rapport à lui qu'un phénomène ou un témoignage. Or dire que le terme premier est moins celui qui pose tous les autres que celui qui se pose lui-même, c'est dire qu'il est éternellement. Et dire qu'il exclut toute extériorité, cela suffit déjà pour témoigner qu'il ne peut être qu'un premier commencement ou qu'il a toujours été ou qu'il naît éternellement de rien.

Si l'être est acte, on comprend sans peine que le monde commence à chaque instant, car l'acte comporte un exercice toujours actuel. Il ne peut être déduit ni d'un acte antérieur, qui ne se distinguerait de lui que par sa limitation et son point d'application, c'est-à-dire par la pas-

sivité qui s'y mêle, ni d'un état, qui ne peut pas lui servir d'origine, puisqu'il en marquerait plutôt la chute, et dont il n'est pas lui-même le prolongement, mais la rupture. On peut dire de l'acte qu'il est la cause de soi et de tout ce qui est parce qu'il se réduit lui-même à l'Effacité [113] absolue dont participe toute démarche qui possède la moindre efficacité relative.

ART. 2 : Le cercle réflexif est le témoin de la primauté absolue de l'acte.

De même que dans l'ordre logique, la position de l'être exclut nécessairement le non-être, et que l'affirmation du Tout exclut nécessairement tout terme extérieur à lui dont il pourrait être dérivé, de même dans l'ordre métaphysique, l'acte que nous étudions maintenant et qui est l'origine de tout ce qui est, est nécessairement à lui-même sa propre origine. Car d'où pourrait-il dériver sinon d'un autre acte qui le supposerait et dont il serait pour ainsi dire la spécification ?

Ce qui nous oblige à retrouver ici le cercle qui est caractéristique de tout ce qui est premier, et qui nous avait conduit à reconnaître que l'idée de l'être est adéquate à l'être précisément parce qu'elle est inséparable de l'être même de cette idée et que l'acte n'est acte que parce qu'il produit dans la réflexion la conscience qu'il a de lui-même.

C'est l'idée de ce cercle, qui est le fondement à la fois de l'éternité de l'être et de son mouvement incessant, qui constitue la véritable signification à la fois de la réminiscence platonicienne et aussi de cette affirmation, qui est peut-être au fond de toutes les religions, c'est que la vie spirituelle consiste toujours à revivre et à ressusciter. Car nous ne pouvons prendre possession de ce qui est en nous et de notre place dans l'être que par la réflexion, le propre de la réflexion étant de créer cette disposition intérieure par laquelle nous voulons nous-même ce que nous sommes.

Le cercle avec lequel nous identifions le terme premier nous explique pourquoi l'Acte pur et la participation sont inséparables. En définissant l'acte comme créateur on veut dire sans doute d'abord qu'il est créateur de soi, plutôt que créateur du monde ; mais s'il est

tout entier intérieur à soi, c'est parce qu'il n'est rien de plus que don de soi et parfaite générosité : il n'y a rien en lui qu'il puisse garder comme un objet susceptible d'être possédé. Partout où il agit, c'est-à-dire dans la sphère infinie de son efficacité, il est toujours offert en participation à une liberté possible. La nature réunit en elle toutes les conditions de possibilité de cette participation : il peut arriver qu'elles [114] restent inutilisées. Et la liberté ne peut jamais être contrainte. Mais dès qu'elle s'exerce, cette liberté est un retour vers son origine, c'est-à-dire vers cet acte même qui lui a permis de naître et qu'elle cherche à réaliser en soi d'une manière de plus en plus parfaite. Le secret du monde, le principe de toute intelligibilité et de toute joie consiste dans le circuit admirable et éternel par lequel l'acte pur se donne en participation à tous les êtres afin qu'ils consentent à le rendre vivant en eux. Il ne nous demande de le prendre lui-même pour fin que pour devenir la source de nous-même. L'idéal vers lequel tend notre élan en avant de nous, est, en arrière, le terme même auquel cet élan se trouve suspendu. L'analyse de la participation suffit à montrer que le propre de l'acte est d'être un cercle qui se referme sur lui-même, où l'être total ne cesse de s'offrir à la participation afin précisément de recevoir en lui des êtres qui se sont donné l'être à eux-mêmes en mettant en œuvre une possibilité qu'il leur a proposée, mais qu'ils gardent jusqu'au bout la liberté de ne point réaliser. C'est ce cercle éternel qui fait de l'univers une vaste roue qui progresse sans cesse dans le temps si l'on considère la carrière de toutes les créatures et qui tourne toujours sur elle-même si l'on considère le mouvement qui l'anime toute entière.

B) L'ACTUALITÉ ABSOLUE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 3 : L'acte n'a point d'origine dans le temps, parce qu'il est l'origine même du temps : en lui le temps commence toujours.

On peut demander pourquoi il existe un monde dans lequel il y a du temps et par conséquent des commencements. Mais dans le temps rien ne commence ou tout commence, selon que l'on considère les

objets qui dépendent les uns des autres ou l'acte même qui, rompant leur série, introduit dans le monde un contact nouveau avec la puissance créatrice. Ainsi le pouvoir pour chaque être de commencer, c'est le pouvoir d'être par une initiative qui lui est propre, c'est-à-dire de se faire. Chaque être commence à chaque instant dans l'absolu. Ces commencements ne se distinguent pas selon le temps si l'on a égard à la source même dans laquelle ils puisent ; mais si l'on a égard à leur relation mutuelle, il n'en est plus de même : dans la perspective de [115] chaque acte particulier, tous les autres actes sont des objets. Et pour se distinguer d'eux, il faut qu'il se situe lui-même au milieu d'eux, comme un instant parmi d'autres instants, de la même manière que le sujet qui perçoit le monde ne peut définir ses limites qu'en se situant lui-même comme corps dans le monde qu'il perçoit.

C'est dans l'acte éternel que tous les commencements temporels doivent trouver place : et l'exclusion des instants du temps les uns par les autres exprimerait dans le langage de l'acte la même idée que l'exclusion de lieux les uns par les autres dans le langage de l'objet. De plus, comme l'objet lui-même est toujours corrélatif de l'acte de participation, on comprend sans peine que ces deux sortes d'exclusion soient liées l'une à l'autre et même interdépendantes comme le montre la théorie du mouvement. Le propre de la liberté, c'est de la régler, et par conséquent de l'empêcher de nous asservir.

L'acte n'est jamais dans le temps sinon à l'égard des événements que nous lui rapportons et dont on peut dire seulement qu'ils le limitent, mais non point qu'ils le traduisent. Chaque fois qu'il est accompli par nous, il nous replonge dans l'éternité ; le moment même de la participation peut être daté, mais c'est par rapport aux événements et non point à l'acte même qui en soi comme en nous échappe au temps, nous élève au-dessus de lui et fait descendre chaque fois l'efficacité, c'est-à-dire la transcendance dans le monde donné, c'est-à-dire dans l'immanence.

Mais il n'y a pas plus d'instant privilégié dans le temps qu'il n'y a de lieu privilégié dans l'espace : choisir l'instant le plus éloigné pour lui accorder une primauté métaphysique n'aurait pas plus de sens que de choisir, pour la même raison, le lieu le plus lointain. En tout lieu, en tout instant, nous avons une révélation du premier terme si nous considérons en lui l'acte qui le produit et non point ses conditions limitatives, c'est-à-dire les autres termes dont il dépend. Il faut donc

que l'on puisse partir de partout et le philosophe qui cherche le premier terme le tient en mains dès qu'il commence cette recherche, ou dès qu'il pose cette question.

En ce sens le premier terme peut être pris dans chaque point et dans chaque instant puisque l'acte est toujours présent partout. Pour montrer qu'il est étranger à l'objectivité, c'est-à-dire au temps et à l'espace, on pourrait dire aussi qu'il n'est nulle part, ni jamais, mais qu'il est la condition de ce qui se produit [116] toujours et partout et qu'il n'est jamais un objet qui suppose un autre objet dont il dépend. Au contraire on ne remonte pas au delà de l'acte et il est absurde par exemple d'imaginer un autre acte par lequel il pourrait être déterminé. Et c'est pour cela que chaque point ou chaque instant offre à l'individu un centre de perspective qui embrasse la totalité du monde.

ART. 4 : L'acte s'exerce dans l'instant comme une perpétuelle reprise.

L'acte s'exerce toujours dans l'instant et on ne peut ni le faire déborder sur le passé ou sur l'avenir, ni même dire qu'il dure puisqu'on ne peut distendre dans la durée que ce qui en lui n'est pas actuel ou en exercice, c'est-à-dire ce qui n'est point acte. L'instant ne fait qu'un avec l'acte même. L'acte est dans l'instant précisément parce que l'instant est sans contenu. Il n'est pas, comme on le croit, une coupure dans le temps. Mais il est générateur du temps. Et cette génération se comprend bien si l'on réfléchit que tout ce que nous avons fait, tout ce que nous pouvons faire, entre nécessairement dans le temps, mais que tout acte que nous accomplissons nous en arrache, ce qui donne à notre vie le caractère d'une discontinuité apparente et d'une perpétuelle reprise. Le rêve qui nous livre à la passivité a un caractère de continuité, et ce caractère de continuité nous le retrouvons dans la chaîne des événements, une fois qu'ils sont réalisés, comme le montre le déterminisme. Mais agir, c'est recommencer, c'est tout remettre en question, c'est mettre en jeu la liberté qui est toujours là, bien qu'elle ne s'exerce pas toujours, c'est retrouver le contact avec le principe intemporel de toute création. C'est pour cela que l'acte se manifeste toujours sous la forme d'une interruption du cours naturel des choses. En nous il est toujours disponible, mais non pas toujours accompli :

nous pouvons nous abandonner à la passivité. C'est pour cela qu'il paraît toujours intermittent. Il semble qu'il ait toujours besoin d'être ranimé et régénéré. Mais à l'égard du temps il est toujours nouveau, et dans son essence propre il est toujours le même ; car ce sont ses effets qui descendent dans le temps et plutôt encore pour témoigner de sa limitation que de son efficacité. Aussi le propre de l'instant est d'être toujours ambigu : car je ne puis le situer dans le temps et lui donner une date qu'en l'affectant d'un contenu, qu'en le rapportant à ce qui le [117] précède et à ce qui le suit et je parle alors légitimement d'une pluralité d'instant. Mais si l'on considère en chacun d'eux ce point parfaitement indivisible où l'acte s'exerce, par exemple où je vous dis oui, alors il n'y a plus qu'un instant : c'est toujours le même que je retrouve. Seulement je n'ai pas toujours la force de m'y établir, car il est une percée dans l'éternité.

ART. 5 : L'acte est un acte de présence qui donne aux choses leur actualité.

L'instant nous apporte toujours une présence ; et l'on voit bien que la présence est un acte et non point un fait : il n'y a point pour nous d'autre présence que celle que nous nous donnons à nous-même. Où la présence manque, l'être manque, aussi bien l'Être absolu que l'être participé ; et l'absence est encore une présence pensée ou idéale. L'acte en tant qu'acte crée toujours la présence qui est le caractère même de l'être : et cette présence ne change pas ; ce qui change, ce sont ses modes, c'est-à-dire ces vues transitoires sur l'être dont aucune ne se suffit parce qu'elles sont toutes finies et imparfaites. J'ai besoin de faire un effort pour prouver qu'il y a pour moi des choses absentes : et il faut encore que *je me les représente*. Ainsi la réflexion distingue seulement des formes différentes de la présence : elle m'oblige à passer sans cesse de l'une à l'autre. Mais la réflexion, en créant le temps, le surmonte aussi, car elle oppose aux différents moments où se succèdent tous les aspects du devenir une présence identique dans laquelle elle se replace chaque fois qu'elle agit.

À l'égard de l'objet toute présence est évanouissante. Elle est non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace ; et elle ne peut être dans l'un sans être aussi dans l'autre ; elle est, si l'on peut dire, spatio-

temporelle. Car tout événement présent est un événement qui a lieu, et c'est dans leur rapport avec un événement que toutes nos pensées, tous nos sentiments s'actualisent. Mais la présence objective n'est elle-même qu'une présence participée ; c'est-à-dire une pénétration dans une présence qui est immuable parce qu'elle est celle d'un acte dont on peut dire qu'il est étranger au temps à l'intérieur duquel se déroulent les phénomènes, (c'est-à-dire les modes de l'être), mais qu'il réalise chacun des moments du temps, et qu'il est en un sens l'origine du temps lui-même (qui est la mesure de l'écart qui sépare l'acte absolu de l'acte participé). On pourrait donc dire en un [118] sens que l'acte est l'insertion dans le temps du supra-temporel ou de l'éternel : si ce n'était pas là donner au temps une existence indépendante alors qu'il n'est que la condition et l'effet de la participation.

Il est à peine besoin de faire remarquer à quel point le langage confirme cette thèse en associant toujours le présent avec l'actuel. Ces deux mots sont devenus synonymes ; mais nous n'avons pas le droit d'oublier que le second évoque l'acte qui rend présent justement ce qu'il actualise. Or c'est l'expérience même de cet acte qui est celle de l'éternité. En nommant cet acte un acte créateur, sa création peut être dite continue, comme le voulait Descartes, à l'égard de ses formes participées, mais elle n'entre point elle-même dans le temps et élève jusqu'à sa propre éternité chacune de ces formes si on regarde l'opération même qui les fait être.

ART. 6 : Dans la mesure où notre activité est plus pure, elle abolit la conscience du temps qui reparaît dès qu'elle fléchit.

Il est évident que le premier terme ne peut pas être celui auquel on serait obligé de s'arrêter au cours d'une régression quelconque. Car cette démarche de régression exclut la possibilité de poser un terme qui soit le dernier.

Mais le terme premier est déjà dans la démarche de départ par laquelle je me pose le problème du terme premier : il y a une idolâtrie à penser que je le trouverai du côté de l'objet, il est déjà dans l'acte par lequel je pose cet objet qui semble m'être donné d'abord et qui

m'oblige à en poser d'autres parce qu'il est lui-même incapable de se suffire. Seulement aucun objet ne peut se suffire.

Il est donc impossible de considérer comme terme premier un *fait* auquel je parviendrais à réduire analytiquement tous les autres et qui pourrait devenir ensuite l'origine de toutes les synthèses. Car il ne suffit pas qu'en s'appuyant sur lui l'esprit puisse engendrer tout le reste. L'important, c'est qu'il s'engendre lui-même, c'est-à-dire, qu'il soit un acte absolu et omniprésent dont je me sépare, il est vrai, mais afin de pouvoir créer, avant de le lui incorporer, mon propre développement temporel.

On ne pensera pas que l'on substitue ici à la permanence immuable de l'être un principe plus précaire et qui pourrait un jour cesser d'agir. La permanence de l'être a elle-même pour [119] appui un acte qui, n'étant qu'acte, ne peut pas défaillir. Il n'en serait point ainsi si l'acte avait un sujet dont l'acte pourrait être, par exemple, une intermittente modalité. Mais l'essence de l'être, c'est l'acte même : et l'on ne peut concevoir un acte qui n'agit pas. Le repos de l'être en lui-même ne fait qu'un avec cet acte qui n'est jamais accompli parce qu'il est toujours s'accomplissant. Ainsi l'activité spirituelle, selon Descartes, ne s'interrompt jamais ni en nous, ni en Dieu : mais c'est en nous qu'elle connaît un progrès et des degrés et nous ne pourrions établir de jonction entre ce qu'elle est en nous et ce qu'elle est en Dieu, si, en nous, elle ne devenait une puissance afin de pouvoir être inégalement participée.

Le temps est lui-même vide et sans action, il ne peut exprimer que la loi selon laquelle le monde ne cesse de se faire. On peut dire que la conscience que nous en avons, qui ne fait qu'un avec sa réalité même, exprime le rapport qui s'établit en nous entre notre passivité et notre activité. Quand notre activité est au minimum, sans s'abolir toutefois, comme dans l'attente, l'Être ne fait plus qu'un avec le temps. A mesure que les objets viennent le remplir, ils retiennent davantage notre attention et le temps pour ainsi dire recule. Seulement, comme ils s'imposent à nous, il faut les détacher de nous et les détacher les uns des autres, ce qui nous oblige à les ordonner suivant la succession. Cette succession même s'abolit, à mesure que notre activité croît davantage. Dans la perfection de l'acte, le temps ne cesse pas seulement d'être senti, mais il cesse d'être. Nous pourrions le retrouver encore dans les effets ou les traces que l'acte laisse pour ainsi dire après lui :

ce qui n'est possible que quand notre activité recommence à fléchir. Bien plus, il n'y a que les effets de la volonté qui entrent dans le temps, mais non point son opération. Il n'y a que la recherche intellectuelle qui a besoin du temps, mais non point l'acte propre de la pensée qui contemple la vérité, pas plus que son objet intelligible : chaque fois que la pensée s'exerce, elle repart à nouveau, elle est toujours une origine, elle n'est jamais une suite. De même ce sont les tribulations de l'amour qui ont une histoire, mais non point l'acte d'aimer qui abolit la succession des instants, non point en apparence, mais en réalité. C'est dire qu'avec l'apparence il abolit le temps lui-même qui n'est qu'une apparence ou plutôt la condition de possibilité de toutes les apparences.

[120]

C) LA VOLONTÉ OU L'EXPÉRIENCE DE LA CAUSALITÉ DE SOI

[Retour à la table des matières](#)

ART. 7 : La dualité paradoxale des termes dans l'expression cause de soi met en lumière ce caractère original de l'acte d'être une initiative pure, c'est-à-dire d'être toujours cause et jamais effet.

L'expression cause de soi est évidemment très difficile à analyser. Car le propre du rapport de causalité c'est, semble-t-il, d'introduire une différence entre le terme cause et le terme effet, de supposer que la cause est déjà dans l'être pour que l'effet puisse être produit.

Laissons pour le moment le problème de savoir si l'élément de nouveauté qui se trouve dans l'effet n'est pas lui-même nécessairement une création ex nihilo et si la théorie du changement ne se borne pas à diminuer, mais sans l'abolir, la difficulté que nous rencontrons à passer du néant à l'être. Quand nous disons qu'un être est cause de soi, ne supposons-nous pas qu'il existe de deux manières comme créateur de soi et comme créé par soi ? La difficulté porte donc sur la distinction que l'on peut établir entre ces deux termes ; or quand nous le posons comme créateur, nous n'avons pas le droit de le poser comme

un terme qui existerait déjà avant de commencer à créer, ou du moins nous ne le faisons que parce que nous posons ce créateur comme extérieur à nous, ce qui fait qu'il est déjà jusqu'à un certain point une créature, au moins une créature de notre pensée : il n'y a que lui qui puisse se poser du dedans comme créateur. Mais nous n'avons pas le droit non plus de procéder en sens inverse et de distinguer en lui son acte et son être, de telle manière que son être soit par rapport à son acte une sorte de produit analogue à ce qu'est une œuvre pour un artisan. Or ce que nous voulons dire, c'est seulement qu'en lui l'acte et l'être ne font qu'un, de telle sorte qu'il n'y a rien en lui de créé qui diffère de l'acte même qui le crée. L'être de Dieu ne fait qu'un avec son acte éternel. Seulement il est naturel que, par comparaison avec le rapport que nous établissons dans le temps entre la cause et l'effet, nous employions l'expression cause de soi pour désigner un être qui est toujours cause, qui n'a point de [121] commencement puisqu'il est le commencement de chaque chose et l'efficacité actuelle qui la fait être.

Ce n'est pas parce qu'il est vide et qu'il lui manque tout, c'est parce qu'il est plein et qu'il est la suffisance parfaite qu'il renaît toujours. Il se donne toujours tout à lui-même, mais on aurait bien tort de le considérer comme étant jamais un effet de lui-même, alors qu'il est une cause dont l'essence est de n'être que cause. On dira donc également qu'il obtient tout ou qu'il n'obtient jamais rien, qu'il est le créateur qui n'est jamais lui-même créé. Il n'y a pour lui ni spectacle ni possession. Il est au delà. Celui qui crée n'a pas besoin de rien posséder. Mais dès que la participation commence, alors il donne tout à coup un sens et une valeur à tous les objets qu'il paraissait tout à l'heure à la fois surpasser et exclure : c'est lui précisément qui nous donne maintenant le pouvoir de les regarder et de les posséder.

ART. 8 : La causalité de soi est inséparable de l'activité infinie et se retrouve dans toute activité finie.

S'il y a un caractère ambigu dans l'expression cause de soi qui semble indiquer un dédoublement impossible à réaliser entre l'être qui se donne à lui-même l'être et l'être même qui le reçoit, c'est que cette

distinction est destinée seulement à évoquer une forme d'activité qui la surpasse et qui en réalité l'abolit.

On peut en dire autant de la définition de l'acte conçu comme le passage du néant à l'être. Car là où ce passage est éternel, comme dans l'acte pur, cette expression ne traduit rien de plus que l'exclusion du néant et l'intériorité de l'être total à lui-même. Cette expression reçoit, il est vrai, un sens à l'égard de l'être fini parce que, d'une part, les conditions dans lesquelles il est appelé à se donner à lui-même l'être personnel se trouvent déterminées par l'ordre des événements dans le temps, de telle sorte qu'avant qu'elles se soient produites il n'est lui-même qu'un pur néant (bien qu'il soit déjà dans l'acte à titre de puissance pure) et que, d'autre part, l'être qu'il se donne à lui-même par un acte de sa volonté est en effet pour lui un premier commencement qui lui donne accès dans la totalité de l'Être où il n'avait point jusque-là d'existence distincte et personnelle.

Sous ces réserves nous pouvons dire qu'en Dieu ou en nous [122] l'exercice de l'activité cause de soi, c'est-à-dire le passage du néant à l'être, recommence pour ainsi dire à tous les instants.

En disant de l'Acte qu'il est cause de soi, nous voulons dire qu'il est aussi cause de tout être fini qui, d'une part, dans la mesure où il est cause de soi, trouve en lui la source même de son efficacité opératoire et participante (de telle sorte que le degré de sa participation exprime le degré même de son union avec lui, ce qui fait de lui la fin en même temps que la source de son action) et qui, d'autre part, dans la mesure où il n'est pas absolument cause de soi, subit directement ou indirectement l'action d'un autre être qui à son tour est cause de soi.

Il est aisé de montrer comment l'acte, s'il est capable de créer la moindre chose, est capable aussi de tout créer, car comme l'avait déjà vu Descartes, l'intervalle de rien à quelque chose se confond avec l'intervalle de rien à tout : qui peut franchir l'un peut aussi franchir l'autre. Dès lors il apparaît qu'il y a une liaison singulièrement étroite entre l'infini et le pouvoir d'être cause de soi ; et cette liaison devient évidente lorsqu'on pense à la fois que l'être fini ne peut pas être cause lui-même de ses propres bornes et qu'il n'y a rien hors de cet infini dont cet infini même puisse dépendre ; il y a même entre ces deux notions une sorte de réciprocité puisque l'infini ne peut être con-

çu autrement que comme un pouvoir de s'engendrer lui-même qui ne s'épuise jamais.

Mais que nous puissions surpasser nos limites et surpasser même le temps pour poser un Tout dans lequel nous sommes compris et que nous contribuons nous-même à créer, c'est là la démarche constitutive de l'esprit lui-même. Il est clair en effet que le Tout ne dépend que de soi, ce qui est proprement la seule définition que l'on puisse donner de l'Absolu. C'est cette dépendance à l'égard de soi tout seul ou, ce qui revient au même, cette causalité de soi, qui nous permet dans un langage humain, en introduisant une dualité là où nous avons affaire à une inscrutable unité, de pénétrer dans cette genèse intérieure de l'Être dont l'acte volontaire par lequel nous nous faisons nous-même nous fournit une image imparfaite.

ART. 9 : L'acte volontaire nous donne une expérience de la causalité de soi par soi.

On n'allèguera pas que cette notion d'une activité qui est cause de soi nous est étrangère et que le propre de la causalité, [123] c'est de toujours être la causalité d'une chose par une autre. Car cela n'est vrai que du monde des objets où il n'y a que de la légalité et non point de causalité véritable. Au lieu que l'activité intérieure, telle qu'on l'observe dans l'attention ou dans le vouloir, ne naît elle-même de rien, mais reste toujours présente et disponible, toujours capable d'être suspendue et reprise et ne définit notre initiative que parce que précisément, au lieu d'être la suite de ce que nous étions, elle rompt au contraire avec ce que nous sommes et exprime la prise en charge de ce que nous allons être. Nous avons en nous dans la conscience du vouloir une expérience de la causalité de soi par soi. Il est vrai qu'il nous est assez difficile de l'isoler parce que nous ne sommes pas vouloir pur. Nous sommes toujours associé à une nature et nous croyons contradictoirement que la volonté apparaît comme un effet ou un prolongement de la nature. Ce qui en est la négation, comme on le voit dans le déterminisme. En réalité, la volonté rompt avec la nature, et la dépasse toujours ; elle est ce qui dans notre activité ne peut pas être expliqué par la nature, ce qui y ajoute, ce qui la contredit. La nature exprime sa limitation et lui demeure toujours irréductible, même si, n'y

ajoutant rien, la volonté se borne à la ratifier ; elle est cette chaîne qui la relie au Tout par un lien de fait avant qu'elle s'en affranchisse afin de participer à ce Tout du dedans et par un acte d'initiative ; elle est aussi la trace que la volonté laisse derrière elle quand elle fléchit et se convertit en habitude. La nature nous replonge dans ces ténèbres du passé où se forment sans nous les impulsions et les instincts qui nous asservissent. Dès lors nous comprenons très bien que la composition de la nature et de la volonté puisse se réaliser chez les différents êtres de manière bien différente : la volonté qui dépend de moi peut être renoncée, bien qu'elle le soit toujours librement ; mais alors je me confonds avec ma nature, je cesse d'être cause de moi-même, tout ce qui se passe en moi s'explique par une causalité que je ne gouverne plus. Et je puis au contraire, sans abolir jamais ma nature, la subordonner ou la transfigurer de telle sorte qu'elle devienne une servante docile de la volonté. A la limite, là où la nature disparaît et où j'ai affaire à une volonté infinie, je retrouve aussi l'acte pur, c'est-à-dire un être qui, n'étant plus limité par rien, ne subissant plus aucune action qui vient du dehors, est la cause totale, et non plus la cause partielle de soi. Et les êtres particuliers s'en rapprochent ou s'en [124] éloignent plus ou moins selon que leur volonté est elle-même plus dépouillée et plus parfaite ; de telle sorte que, contrairement à ce que l'on pense, c'est quand ils s'unissent à Dieu le plus étroitement qu'ils deviennent les auteurs de leur être propre.

Mais la volonté émerge toujours à la lumière comme un premier commencement. Elle est juste l'inverse de ce qu'en faisait Schopenhauer : elle naît quand nous retrouvons en nous dans la participation de l'acte créateur le premier commencement de toutes choses. Ainsi c'est le rapport de la nature et de la volonté en nous qui nous fait mieux comprendre ce qu'il faut entendre par acte pur ; ce que nous pourrions exprimer en disant qu'il est une volonté dépouillée de nature ; mais ce qui équivaut aussi à dire qu'il est cause absolue de soi.

Nous sommes peu frappé par cette objection que l'on nous fera sans doute et qui vient naturellement à l'esprit, c'est que nous n'avons pas le droit de poser cet acte pur comme un acte séparé puisque nous ne pouvons jamais l'observer ailleurs que dans des volontés particulières. Aussi le posons-nous moins comme un acte séparé, qui nous obligerait à en faire aussi une volonté particulière, que comme le principe intérieur et omniprésent qui anime toutes les volontés particu-

lières. Mais chaque volonté particulière nous oblige à l'affirmer en isolant ce qu'il y a dans son exercice même de plus intérieur, de plus pur, de plus efficace, en reconnaissant sa parenté avec les autres volontés, en découvrant dans la nature l'instrument de leur séparation et de leur médiation mutuelle.

Or cette volonté nous conduit d'elle-même vers l'acte pur si l'on consent d'abord à abolir en elle la nécessité de cette manifestation par laquelle elle va toujours chercher hors de sa propre subjectivité l'appui qui la confirme, le don qui l'achève, l'aliment qui la nourrit, et si l'on songe que l'Être absolu n'a pas besoin d'être étranger à lui-même pour retrouver ensuite ce qu'il doit être et ce qu'il veut être par un acte de libération et d'intériorisation qu'il dépendrait de lui d'accomplir, c'est-à-dire que l'existence en lui est l'existence même de l'essence et non pas le moyen qui lui permet de la découvrir.

[125]

ART. 10 : L'être est un acte qui se veut lui-même éternellement et qui veut la valeur qui le justifie.

Quand on essaie de pénétrer profondément dans la nature de l'Acte absolu, alors on s'aperçoit que c'est un acte qui se veut lui-même éternellement. Et de même que nous ne sommes, en tant que sujet et que moi, que là où nous nous voulons nous-même, on trouve aussi que dans l'acte pur il doit y avoir une volonté de soi par laquelle la cause de soi reçoit sa véritable signification et devient non plus une nécessité logique, mais une exigence créatrice dont la racine est indivisiblement métaphysique et morale. Ainsi les anciens cherchaient dans le bien l'essence et la raison même de l'Être. L'être ne se crée lui-même éternellement que par cette affirmation que l'être vaut mieux et infiniment mieux que le néant : en se créant il se justifie, il crée pour ainsi dire sa propre raison d'être. Et toute raison d'être réside pour nous dans la valeur même de ce que nous affirmons et de ce que nous faisons.

Nous ne pouvons justifier notre vie à nos propres yeux qu'en la faisant telle qu'elle soit préférée, voulue et aimée non seulement par nous-même mais encore par tous ceux à qui le modèle en pourra être

proposé. Et agir moralement ce n'est pas se soumettre à une loi mystérieuse à laquelle notre nature pourrait être rebelle, c'est multiplier en soi et autour de soi toutes les raisons de préférer, de vouloir et d'aimer la vie.

On pense quelquefois que l'affirmation de la valeur se surajoute à l'affirmation de l'être, et qu'elle nie sans cesse ce qui est pour le réformer. Même alors il ne faut pas oublier que l'être est nécessaire pour que la valeur puisse être posée, quand on veut qu'elle le nie. Il importe surtout d'observer que c'est en descendant toujours plus profondément dans l'être que nous découvrons la valeur, que celui qui contredit la valeur manque à la fois l'être du monde qui se dissipe en un jeu d'apparences et son être propre, qui reste à la lisière du néant, auquel il devient incapable de se préférer.

Nous ne pouvons vouloir l'être que parce que vouloir l'être c'est aussi vouloir la valeur. Vouloir la valeur ce n'est pas vouloir échapper à l'être pour s'élever au-dessus de lui. C'est avoir la révélation en nous de cet absolu qui est l'Être même dont nous croyons que l'expérience du monde tel qu'il nous est donné nous sépare, alors que cette expérience en est la manifestation, [126] comme on le voit dans la découverte de la beauté, ou la condition, comme on le voit dans toutes les tâches auxquelles le devoir ne cesse de nous appeler.

Il est remarquable que Descartes a vu très profondément que le pouvoir d'être cause de soi est toujours associé avec la perfection, c'est-à-dire avec la possibilité de se suffire. C'est la qualité suprême du Sage. Or cette efficacité suprême qui est d'abord une efficacité à l'égard de soi peut s'exprimer de deux manières : négativement d'abord dans le langage de la grandeur ; car une puissance hors de laquelle il n'y a rien doit s'engendrer elle-même éternellement ; positivement ensuite, et dans le langage de la valeur ; car elle n'y parvient que parce qu'elle crée elle-même sa suprême raison d'être.

[127]

LIVRE I. L'ACTE PUR**TROISIÈME PARTIE
LE SOI ABSOLU****Chapitre VIII**

LE SOI PUR***A. – L'ÊTRE EN SOI ET PAR SOI***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : Il n'y a que l'être total qui puisse être dit l'être en soi.

Nous avons montré qu'il est contradictoire de vouloir que l'Être soit un objet, puisque le propre d'un objet, c'est précisément de n'être que pour un autre et par conséquent de n'être qu'une apparence. Or le propre de l'Être, c'est au contraire de ne point être pour un autre, mais seulement pour soi, et si l'on craint que cette expression ne témoigne d'une dualité dans l'Être qui en ferait encore une apparence pour lui-même, il faut dire alors que le caractère essentiel de l'Être, c'est d'être seulement *en soi*, d'être le seul terme hors duquel il n'y ait rien, qui soit tout entier intérieur à lui-même et doive être défini comme étant l'intimité pure. Il n'est donc point étonnant que l'on discute à l'infini sur la « chose en soi », puisque d'une part l'esprit ne peut pas se passer d'un « en soi », qu'il est lui-même le témoignage vivant de l'existence de cet « en soi » auquel il semble toujours sur le point

d'être arraché précisément parce qu'il n'est pas un esprit pur, et puisque d'autre part l'existence de la « chose en soi » apparaît comme un monstre logique auquel personne au monde ne peut attribuer aucun sens. L'idée de la chose en soi naît au moment où l'objet posé par un acte de l'esprit est détaché par un acte nouveau de l'acte même qui l'a posé : mais dans la négation de la position initiale, l'objet apporte un double témoignage de son adhérence invincible à l'esprit qui le pose ; il est à la fois hors de lui et pour lui, il n'a pas de « en soi ».

Ce qui est en soi nous suggère donc d'abord une existence [128] séparée de tout le reste, close sur elle-même et se suffisant à elle-même. Cependant il n'y a que le Tout qui soit séparé radicalement de tout le reste, puisque hors de lui il n'y a rien : mais ce Tout ne se suffit à lui-même, ne se clôt sur lui-même, que parce que précisément il n'y a rien d'extérieur à lui et qui puisse le clore, de telle sorte qu'on ne peut le définir que par son infinité qui est en même temps le principe de sa parfaite suffisance.

Or on voit sans peine qu'il n'y a que ce Tout hors duquel il n'y a rien qui existe seulement en soi ; et même on voit que cette expression « en soi » n'est qu'une sorte d'extension de ce caractère par lequel nous définissons l'existence même de tous les objets qui sont dans le monde, et dont nous disons précisément qu'ils ne peuvent être qu'en lui. C'est comme si nous disions que le Tout est à lui-même son propre support, ou, ce qui revient au même, qu'il n'y a rien qui ne soit contenu en lui, mais qu'il n'est lui-même contenu nulle part, de telle sorte que toutes les déterminations par lesquelles un être se constitue dans ses rapports avec ce qui n'est pas lui et qui s'expriment par le verbe actif ou le verbe passif ne peuvent être, en ce qui le concerne, que des rapports qu'il soutient avec lui-même et qui s'expriment comme on l'a montré, par le verbe réfléchi.

ART. 2 : L'acte en soi est aussi par soi : il est le Soi universel.

Cependant ce mot « en soi » cache encore une certaine extériorité à soi dans la distinction qu'il suppose d'un soi contenant et d'un soi contenu. Il évoque ainsi une sorte de relation statique et objective de soi avec soi qui ne reçoit un sens que par des images empruntées à

l'espace et à la vue. C'est qu'il n'y a point d'autre véritable en soi que ce qui est un *Soi*. Et il n'y a point d'autre soi que celui qui est par soi, de telle sorte que nous achevons ainsi de substituer à l'idole d'un absolu-objet, ou d'un absolu donné, la pureté immatérielle d'un absolu-sujet ou d'un absolu-acte, qui porte en lui l'initiative de l'opération par laquelle il se crée, et même qui se confond avec elle. Alors que, dans l'expression « en soi », ce que nous considérons c'était encore l'être comme effet de lui-même, dans l'expression « par soi » nous le considérons comme cause de lui-même, ce qui veut dire au sens strict que, dans son essence, il n'est jamais que cause et qu'il y a toujours abus à en faire un effet, même en ajoutant qu'il [129] n'est effet que de lui-même. On peut dire de ce qui est par soi qu'il surpasse tout ordre chronologique et tout ordre logique, puisqu'il n'y a aucun terme extérieur à lui dont il puisse dépendre. Il est au delà de l'instant et du lieu qui conditionnent les rapports des choses les unes avec les autres, ou plutôt il fait de tout instant un maintenant et de tout lieu un ici.

On voit donc combien nous sommes éloigné de la thèse qui considère le Tout comme un objet immense hors duquel viendraient émerger tour à tour, comme autant de lampes mystérieuses, toutes les consciences particulières dont chacune aurait le pouvoir de dire moi. Au contraire, il nous semble qu'il n'y a que le Tout qui puisse être une subjectivité absolue, c'est-à-dire qui ne puisse jamais devenir un objet soit pour un autre être, soit pour lui-même ; le Tout est un *soi universel* qui est tout à fait à l'opposé de la substance avec laquelle on tend presque toujours à le confondre, et qui, au lieu de nous être inconnu et de nous demeurer interdit, nous est perpétuellement ouvert, non point sans doute parce qu'il pourra un jour devenir le terme d'une connaissance objective, mais parce qu'il s'offre à être participé, de telle sorte que nous pénétrons toujours en lui dans la mesure même où notre subjectivité est plus parfaite et notre acte plus pur. Et c'est parce que nous ne sommes pas la subjectivité universelle qu'il y a pour nous des objets.

S'il est donc contradictoire de vouloir poser comme un « en soi » un monde défini d'abord comme un objet, l'en soi du monde ne doit pas être considéré comme l'agrandissement de notre propre « en soi », c'est-à-dire de notre moi, mais c'est au contraire ce moi qui est l'« en soi » ou le *Soi* du Tout, pénétré et limité par les opérations de la participation.

B) L'IPSÉITÉ PURE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 3 : L'être est l'ipséité pure.

Le préjugé essentiel de la métaphysique, c'est de penser que l'être est du côté de l'objet, de telle sorte que la vue subjective que nous obtenons sur lui est toujours irréaliste et jusqu'à un certain point illusoire. Mais que nous le voulions ou non, nous vivons toujours dans un monde purement subjectif, nous sommes toujours intérieurs à nous-mêmes, nous ne pouvons jamais dépasser [130] nos frontières toujours mouvantes, l'objet même n'existe que pour nous et par rapport à nous. De telle sorte que c'est seulement du côté de la subjectivité que se produit en nous la coïncidence entre l'être et nous. La métaphysique est donc l'approfondissement de la subjectivité, l'être véritable est toujours subjectif en soi comme en nous, et l'objet précisément marque toujours l'écart entre ces deux subjectivités qui cherchent pourtant à s'accorder. Peut-on même dire que la conscience cherche l'objet et ne trouve qu'en lui une satisfaction véritable, lorsque nous savons bien au contraire que nous n'agissons jamais que pour changer notre être intérieur, c'est-à-dire pour obtenir de nouvelles pensées ? Tout ce qui serait incapable de devenir pour nous une pensée, serait donc à jamais pour nous comme s'il n'était pas. Ainsi, le monde ne nous paraît extérieur à nous qu'afin que nous puissions le rendre nôtre par une démarche d'appropriation, mais cette appropriation laisse subsister encore une certaine extériorité entre l'objet possédé et nous. A la fin elle cesse, ou plutôt elle nous montre que ce n'est point l'objet que nous possédons, mais seulement l'acte intérieur qui nous permet de le posséder, auquel l'objet répond en comblant pour ainsi dire son insuffisance. Rien n'est donc en soi du côté de l'objet, sinon l'achèvement pour nous et sans nous d'un acte qui est commencé en nous et par nous. Dire que l'Être est ipséité pure, ce n'est point, comme on le croit, l'enfermer à l'intérieur des limites du moi individuel, puisque au contraire l'individuel est toujours en nous jusqu'à un certain point de l'objectif, c'est poser au contraire une subjectivité universelle dans laquelle nous sommes pour ainsi dire admis et où ce

qu'il y a d'individuel en nous est toujours dépassé par un acte qui est toujours rigoureusement nôtre, mais qui est pourtant toujours un acte de communication de l'individu avec le Tout dont il procède et vers lequel il tend.

Mais la totalité est une ipséité absolue, c'est-à-dire qu'il n'y a rien qui ne soit en elle, rien qui puisse être dit extérieur à elle, même si cette extériorité n'existait que pour elle et par rapport à elle. C'est dire qu'elle n'est qu'un acte, qu'elle exclut tout ce qui est soit objet, soit état, puisqu'il n'y a d'objet ou d'état que par une limitation de cette intériorité à soi qui réside exclusivement dans la coïncidence de l'être et de l'opération qui le fait être. Et si on alléguait que l'intériorité et l'extériorité forment un couple dont aucun des termes ne peut être posé [131] sans l'autre, nous répondrions qu'il en est ici comme de tous les couples où l'un des termes possède une positivité par rapport à l'autre qui en est pour ainsi dire la négation⁵. C'est l'extériorité ici qui est la négation : je ne suis point moi-même extérieur ni à moi-même ni à l'être, sinon par ma limitation et dans la mesure où il y a dans l'être, au delà de ce que je suis, ce qui me surpasse et que je suis.

ART. 4 : Le pouvoir de dire moi se fonde dans l'ipséité absolue.

Si le Tout est nécessairement intérieur à lui-même et s'il ne peut être intérieur à lui-même que par l'initiative même qui lui permet de se créer, alors il est l'Être qui ne peut dire que moi, il est cette ipséité absolue dans laquelle tous les êtres particuliers puisent la possibilité incertaine et dont la mise en œuvre leur est laissée, de dire aussi moi à leur tour. C'est pour cela qu'au lieu de chercher, comme le font la plupart des hommes, à parcourir et à dominer un monde qui nous demeure toujours extérieur et qui, dans la mesure où il nous sollicite davantage, nous éloigne toujours davantage de nous-même, il nous faut chercher à pénétrer dans un monde de plus en plus intérieur à nous-même et où nous trouverons l'intériorité de tout ce qui est. Nous croyons presque toujours que le propre de l'ipséité, c'est de commencer avec le regard que nous jetons sur notre moi individuel et par le-

⁵ Cf. Chapitre XII, B.

quel nous demeurons irrémédiablement séparé des autres êtres et du reste du monde. Mais il n'en est pas ainsi. L'ipséité est, il est vrai, toujours un premier commencement ; elle l'est à chaque instant pour moi-même et je puis à chaque instant la perdre et me perdre aussi du même coup. Mais je puis la retrouver toujours. Elle est la relation invincible de moi-même avec moi-même qui fait que je ne me possède et même que je ne suis que par le circuit de la réflexion, que je puis me séparer de tout objet au monde, mais non point de cette attache intérieure avec l'Être, qui est l'acte même par lequel je m'inscris en lui en disant moi. Pour que je ne puisse pas m'inscrire dans l'Être autrement qu'en disant moi, il faut bien que l'Être soit lui-même un moi, puisqu'il n'y a point de différence entre lui emprunter l'être et lui emprunter le pouvoir de dire moi. L'erreur grave, il est vrai, serait de penser que j'emprunte à un [132] Soi déjà formé la puissance de constituer le moi qui m'est propre. Car il n'y a pas de Soi déjà formé, mais seulement un Soi qui se forme éternellement par la possibilité qu'il donne au moi particulier de se former lui-même en mettant en jeu l'efficacité créatrice à l'intérieur de certaines conditions qui déterminent précisément son existence en tant qu'individu. Je ne puis être sûr d'avoir pénétré dans ma propre ipséité que lorsqu'elle me découvre ce monde qui n'a jamais commencé et qui pourtant commence toujours, qui me surpasse infiniment, qui est toujours présent et ouvert au fond de moi-même, qui constitue mon essence propre et qui est l'essence commune de tous les êtres. L'ipséité, c'est ce rapport de moi avec moi et de moi avec tous qui nous fait naître tous à chaque instant à la même initiative et à la même vie.

ART. 5 : L'acte est créateur de l'ipséité.

Aussi longtemps que l'on considère l'acte comme ayant sa fin hors de lui-même, on le subordonne à un objet et il est contradictoire de le considérer comme un principe premier. Mais c'est, par ailleurs, une contradiction de le regarder comme enclos à l'intérieur de lui-même et comme n'ayant aucune efficacité productive. En quoi alors se distinguerait-il d'une chose ? Comment dirions-nous qu'il est cause de soi ? Comment pourrait-il obtenir la conscience de soi ?

Mais la conscience nous découvre précisément le caractère essentiel de l'acte qui est à la fois sortie de soi et rentrée en soi, qui est à lui-même son origine et sa fin et qui, sur ce trajet qui va de lui-même à lui-même, introduit le moi et tous les objets. Le but de toute dialectique est précisément de décrire les étapes de ce chemin. Mais il suffit ici de noter l'impossibilité où nous sommes de considérer aucun terme vers lequel l'acte serait tendu autrement que comme un moyen par lequel l'acte s'exerce et prend possession de lui-même. Sous sa forme même la plus humble et la plus grossière, il faut que l'acte retourne à son point de départ, c'est lui-même qu'il éprouve, c'est de lui qu'il cherche toujours à prendre possession à travers toutes ses créations visibles. Celles-ci sont en effet des apparences qui sont destinées à disparaître et qui, au lieu d'épuiser l'acte qui les a produites, le laissent subsister et en dégagent la plénitude et la pureté. Ainsi à travers notre expérience du monde et nos œuvres particulières, [133] nous poursuivons un dialogue perpétuel avec nous-même.

Que penser à cet égard de l'acte pur dont on peut dire qu'il crée le monde afin d'offrir à toutes les libertés qui participent de son essence une médiation sans laquelle elles ne communiqueraient ni entre elles ni avec lui, mais aussi afin de produire une médiation de soi avec soi, c'est-à-dire un trait d'union entre son intelligence, sa volonté et son amour ? C'est cette circulation, intérieure à l'acte même, par laquelle se définit son essence et qui est constitutive de l'ipséité. Elle se manifeste en nous sous une forme temporelle, mais elle n'engage dans le temps que ses effets et non pas la source éternelle qui les produit et dont elle nous permet de recueillir en nous le jaillissement.

C) L'INTIMITÉ DE L'ACTE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : L'intimité réside là où j'agis et non point là où je pâtis.

Il est difficile de définir la véritable nature de l'intimité. Je suis, dira-t-on, là où je sens, et plus particulièrement là où je souffre : la souffrance est le seul lieu du monde où ma présence ne puisse être récusée. Pourtant je sais bien que je ne suis pas identique à ma souffrance,

puisque je me l'attribue, et même je me l'attribue dans la mesure où j'éprouve mes propres limites, où je reconnais mon impuissance, de la passivité dans mon vouloir, et mon assujettissement à l'égard de certaines actions extérieures dont je ne suis pas maître. Cette souffrance n'est point, si l'on peut dire, la partie positive de moi-même ; je la reconnais comme mienne, mais non point comme moi, puisque le moi ne cesse au contraire de la repousser, puisqu'il cherche sans cesse à l'expulser. C'est que l'intimité malgré les apparences n'est point là où je pâtis, mais là où j'agis. Ici, dans l'action elle-même, si je considère ce qui en elle est proprement acte et non point matière, objet, effet ou fin, c'est-à-dire l'adhésion intérieure que je donne, l'engagement intérieur que je prends, cette démarche secrète qui n'existe qu'en moi et par moi, je suis tout entier intime à moi-même ; il n'y a rien qui non seulement ne soit mien, mais même qui ne soit moi. Il n'y [134] a point un moi qui existe d'abord, et qui produirait l'acte à un certain moment par un déclenchement mystérieux ; il n'y a rien avant cet acte même qui mérite le nom de moi ; et c'est parce qu'il le fait être et qu'il le produit qu'il ne fait qu'un avec lui.

Quand on affirme que la douleur est le cœur même de l'intimité, on ne voit pas qu'elle n'est pourtant ma douleur que par l'acte même qui la fait mienne, qu'elle le devient par l'appropriation. Elle est la marque d'un être en moi qui est en train de se faire ; et que je ne puisse pas la renier, cela ne prouve pas qu'elle n'exige de moi un acte par lequel je l'assume et qui prend sans doute une forme très différente chez le voluptueux et chez le stoïque. Dira-t-on qu'au-dessous de cet acte lui-même, il y a la réalité propre de la douleur qui est la même chez tous les deux ? Mais cette réalité à son tour ne fait qu'un avec l'acte par lequel je l'éprouve et je la sens. Et qui oserait le séparer de l'acte par lequel je l'assume ?

ART. 7 : Je ne pénètre dans l'intimité de l'être que par le succès et non point par l'échec.

Il arrive trop souvent que nous considérons l'intimité comme l'effet d'un choc qui ébranle notre sensibilité, et nous avons tant de goût pour de tels ébranlements que nous passons notre vie à en chercher de nouveaux, qui soient toujours plus inattendus et plus vifs.

Mais l'intimité véritable exclut au contraire le choc et l'ébranlement : elle suppose seulement un repliement sur soi et sur l'origine de soi, une tranquillité et un silence dans lesquels nous ne cessons de naître à nous-même et où les événements extérieurs, au lieu d'être des sollicitations qui nous pressent, sont comme des réponses qui d'avance étaient presque attendues. Ainsi les uns demandent tout au dehors ; ils veulent que le dehors produise tout en eux ; les autres paraissent résorber le dehors dans le dedans, de telle sorte qu'il paraît de la même nature que le dedans et qu'au moment où il se montre, il n'en est que l'épanouissement.

Seulement je ne parviens pas du premier coup à cette existence triomphante qui est le privilège de l'activité pure. Je n'entre dans le monde que douloureusement, car je suis un mélange d'activité et de passivité. J'émerge à chaque instant non point du néant, mais de la possibilité ; et cette possibilité risque à chaque instant d'être ensevelie ou de retomber dans le jeu [135] aveugle des effets et des causes. Je ne la domine, je ne la convertis en un moyen d'affranchissement que grâce à un effort qui me coûte, et c'est au point même où je souffre, où je fais effort que je puis être tenté de situer mon existence toujours misérable et toujours militante : mais il est facile de voir que ce que je prends ici pour le moi, ce sont les résistances même qu'il rencontre et qui l'empêchent d'être, qu'il n'aspire lui-même qu'à se délivrer de cet état, au lieu de s'y complaire, qu'il réside tout entier dans cette humble activité qu'il exerce à travers mille tribulations, mais qui n'est que le prélude d'une activité plus parfaite. La douleur, l'effort, l'obstacle, l'objet sont les marques de mon individualité et de ma limitation. Mais c'est une mauvaise méthode que celle qui consiste à dire que je suis là où précisément je cesse d'être : à l'intérieur de ces limites, il y a une positivité que l'on néglige pour fixer sur celles-ci un regard chargé d'anxiété et de tendresse. Cependant je pénètre dans l'être par le succès de mon activité et non point par son échec, par l'acte que je réussis à accomplir et non point par la barrière qu'il n'est pas parvenu à franchir encore. Je rencontre l'être en moi dans l'exercice même d'un acte tout à la fois intellectuel et volontaire qui témoigne de ma liberté et qui précisément pour cette raison, c'est-à-dire parce qu'il est capable de fléchir, parce qu'il est susceptible de degrés, parce qu'il peut changer de sens, est seul en état de rendre

compte, malgré l'univocité de l'être, des formes les plus variées de la participation.

ART. 8 : La valeur de la vie réside dans la vigueur avec laquelle on sait distinguer le soi de l'acte, du phénomène, qui n'est que par rapport à soi.

En se considérant soi-même comme un spectateur pur, on s'expose à ne trouver l'être ni dans le moi qui le cherche au dehors ni dans ce dehors qui n'est qu'une apparence pour le moi. Au contraire, si nous acceptons d'abord d'opposer à l'être que nous voyons l'être que nous sommes, cet être que nous sommes deviendra aussitôt non point un être qui regarde, mais un être qui se fait, et nous ne considérerons pas non plus comme réel l'objet regardé, mais seulement l'opération intérieure par laquelle il se fait. Au cours de la vie, nous ne faisons jamais rien de plus que d'essayer de distinguer en nous ce qui est soi et constitue l'essence et ce qui n'est que par rapport à soi et constitue l'apparence soit des choses soit de nous-même. L'acuité [136] de notre vie, sa valeur dépendent de la rigueur avec laquelle nous sommes capables d'opérer cette distinction. Il arrive que ce Soi de l'Acte sans lequel nous n'avons pas de moi véritable et qui toujours nous sollicite nous trouve pour ainsi dire sans réponse. De telle sorte que nous passons notre vie à nous divertir de vivre, en nous intéressant exclusivement à des objets, par exemple à notre corps, qui, au lieu de posséder par eux-mêmes une existence propre, tiennent leur existence, leur signification de ce Soi de l'univers que souvent ils nous dissimulent, alors qu'ils doivent être justement les instruments qui nous permettent d'y pénétrer. Rien n'est en soi que ce qui peut dire moi, et tous les sujets peuvent dire moi sans se détacher du même Soi, comme ils peuvent dire qu'ils sont sans rompre l'unité du même être. Et comme ils font tous partie de l'être total, ils participent tous à l'intimité du Soi absolu, ils ne se séparent jamais d'elle, bien qu'ils se séparent les uns des autres ; à mesure qu'ils pénètrent plus profondément en eux-mêmes, ils pénètrent plus profondément en elle. C'est par elle et à travers elle qu'ils communiquent les uns avec les autres, et jamais directement. De telle sorte que l'intimité du moi nous sépare de l'intimité de tout autre moi dans la mesure où il y a dans l'un et dans

l'autre de la limitation et de l'extériorité, et elle nous en rapproche dans la mesure où elle est une intimité plus parfaite et plus pure. Il y a donc un Soi absolu qui se constitue dans le même Acte par lequel il permet à chaque moi de se poser lui-même dans cette relation double et unique qu'il soutient avec lui-même et avec les autres « moi ». Le monde n'apparaît que comme la condition et l'expression par laquelle toutes ces relations se réalisent. On le voit bien dans l'amour qui nous permet de saisir la nature de l'acte sous sa forme la plus vivante et la plus concrète : il n'abolit pas la matière, mais lui donne une signification puisqu'il en fait son véhicule ; il n'abolit pas les êtres particuliers, mais il en fait les agents d'une union mutuelle par laquelle ils fondent leur existence et la dépassent en même temps. Il nous rend véritablement membres les uns des autres, mais la pudeur persiste par laquelle je sépare moins mon intimité de l'intimité d'autrui que mon extériorité de son intimité ou réciproquement.

Dès lors on comprendra facilement que, dès que je commence à m'approprier quelque chose, je subordonne en moi l'acte à la chose : j'accomplis par conséquent une démarche de séparation qui, constituant le moi propre par la propriété même qu'il revendique, [137] rompt sa relation à la fois avec l'unité de l'Acte dont il dépend et avec les autres consciences qu'il exclut de cette même participation qu'il vient de faire sienne. Il faut que je n'aie rien et même que je ne sois rien pour retrouver en moi l'intimité infinie et obtenir une communication réelle avec tous les autres êtres, dans la mesure où ils consentent de leur côté au même dépouillement.

On peut dire que la vie philosophique et la vie de l'esprit commencent au moment où j'accomplis cette conversion difficile, mais nécessaire, par laquelle, cessant d'appeler l'être ce que je rejette hors de moi comme objet, j'appelle être ce à quoi je participe du dedans, c'est-à-dire cette subjectivité qui me permet de dire moi. Et c'est l'univocité de l'être qui m'oblige à poser l'existence d'une subjectivité universelle sans laquelle je ne serais rien.

ART. 9 : C'est dans l'intimité de l'acte que nous découvrons les raisons des choses et faisons coïncider ce que nous sommes et ce que nous voulons.

Il n'y a en réalité que l'acte qui puisse être considéré comme présentant au cours de ma vie un sérieux essentiel ; il éveille au fond même de l'être une puissance cachée dont il fait la substance de mon propre moi, auquel il donne d'emblée une valeur ontologique et une dignité créatrice. Dès qu'il s'exerce, tout le reste du monde est lié au moi et n'a plus de sens que pour moi. Et on pourrait dire que l'intimité se forme dans ce pouvoir même que j'ai de rattacher à moi par l'acte même que j'accomplis ce qui n'est pas moi, mais qui aussitôt devient mien.

Si l'intimité pure se confond avec un acte accompli en nous et par nous, on comprend sans peine pourquoi cet acte fonde notre existence propre en même temps que celle du monde et pourquoi il introduit dans la totalité du réel l'intelligibilité et le sens. En quoi consiste cet acte en effet sinon dans la démarche personnelle par laquelle nous substituons toujours à ce qui nous est donné l'opération par laquelle nous nous le donnons, de telle sorte qu'il n'y a point d'objet qui, au lieu d'apparaître comme un obstacle inerte et aveugle contre lequel nous nous heurtons, ne se révèle à nous dans la relation vivante qui l'unit soit à nous soit aux autres objets, et qui ne nous découvre du même coup à la fois sa raison et sa valeur ? L'acte est un engagement intérieur [138] par lequel le sujet s'oblige à comprendre les choses, c'est-à-dire à substituer aux choses elles-mêmes les raisons qui les font être ce qu'elles sont ; mais ces raisons n'existent évidemment qu'en nous et pour nous, et on voit sans peine que celui qui refuse de les chercher et d'y conformer sa conduite les chasse aussi de sa propre vie, de telle sorte que le monde redevient pour lui un pur chaos dominé par une nécessité qui lui demeure étrangère. Le propre de l'acte au contraire, c'est d'être une justification du réel par laquelle nous acceptons courageusement de prendre place au milieu de lui et par conséquent aussi d'en assumer la responsabilité : ce qui n'est possible que par une collaboration constante avec lui qui nous oblige à l'embrasser par la double opération de l'entendement et du vouloir, c'est-à-dire à expliquer tout ce qui nous est donné, même le mal, mais en consacrant toutes nos forces à y ajouter et à le réformer. Cette double opération est subordonnée d'abord à un consentement à être qui, au lieu d'être une abdication et un abandon, est toujours une charge que nous revendiquons : c'est dans l'intimité de l'acte que l'être nous révèle la profondeur de son essence perpétuellement naissante à la fois comme une

exigence et comme un appel que nous laissons souvent sans réponse ; accomplir cet acte par lequel nous nous donnons l'être à nous-même, c'est indivisiblement comprendre, aimer, vouloir et faire. Ces mots désignent des aspects différents du même acte, mais qui ne peuvent pas être dissociés ; et nous avons choisi parmi eux, comme l'usage nous y autorise, le mot vouloir, pour représenter la totalité de l'acte, puisqu'il n'y a pas de vouloir véritable sans que nous comprenions, sans que nous aimions, sans que nous mettions en œuvre ce que nous voulons ; aussi avons-nous montré que nous n'appréhendons l'être qu'au moment même où nous le voulons, qu'il faut vouloir que les choses soient ce qu'elles sont, qu'il règne entre elles l'ordre même que nous y voyons, et que cet ordre soit le produit de notre esprit afin qu'il puisse devenir l'instrument dont nous avons besoin pour changer l'état du monde en réalisant la destinée qui nous est propre. Il y a une solidarité étroite entre l'être et le devoir-être : ce n'est pas en tournant le dos à l'être, mais en pénétrant jusqu'à sa racine qu'on découvre le rôle que l'on y joue, et qui se présente toujours à nous sous la double forme du devoir-être, et du devoir d'être. Et l'on peut dire que tous ceux qui refusent au réel leur ratification, ne repoussent pas seulement les conditions sans [139] lesquelles ni ce refus ni leur propre volonté d'autre chose ne seraient possibles ; on craint qu'ils ne confondent l'être avec l'apparence et qu'ils ne considèrent le devoir-être que comme un rêve irréel et impuissant. Ils n'ont point fait encore cette conversion qui, en nous obligeant à reconnaître la solidarité de l'être tout entier et à l'accepter tout entier pour y engager notre vie, nous conduit à en découvrir la présence dans cet acte tout intime auquel nous participons, et qui, selon les modes différents de la participation, produit tous les aspects du monde qui ne cessent de nous être donnés et que nous ne cessons de modifier.

Chercher l'être, c'est donc chercher en soi cet exercice d'une activité sans défaillance, qui est tout à la fois désir d'elle-même et lumière jaillissante, qui, au lieu d'être considérée comme absolument indéterminée, est le principe de toutes ces déterminations par lesquelles elle ne cesse à la fois de se réaliser et de se posséder. Ces déterminations font, il est vrai, de chaque être un être limité : seulement, au lieu de limiter l'être total, elles expriment précisément son essence, qui est d'être l'acte par lequel il se fait, grâce au don infini et généreux de lui-même, qui permet à tous les êtres de se faire à leur tour par une opéra-

tion personnelle, mais qui ne peut l'être que dans la mesure où chacun reconnaît dans la puissance même dont il dispose un don qui lui est fait et qu'il accepte de mettre en œuvre. C'est dire que le moi est obligé de surpasser sans cesse tout ce qui est en lui acquisition et nature, qu'il remet toujours en question tout ce qu'il a, qu'il ne se crée lui-même et ne devient une personne que par un dépouillement intérieur qui l'oblige à coïncider dans l'intimité du Soi pur avec l'acte par lequel l'Être absolu se veut lui-même éternellement. C'est dire que je ne puis obtenir cette existence personnelle qui me permet d'être moi-même qu'en pénétrant dans cette intimité parfaite qui est celle d'un être hors duquel il n'y a rien et dont l'essence même est, en se donnant à lui-même l'existence, de me permettre aussi de me la donner. Nous savons bien qu'il n'y a point pour nous d'autre ambition métaphysique que d'atteindre ce point dépourvu de toute épaisseur où aucune distinction ne subsiste plus entre être et agir, entre ce que nous voulons et ce que nous sommes.

[140]

D) L'ACTE PERSONNEL

[Retour à la table des matières](#)

ART. 10 : L'Acte est à la fois une personne et le foyer de toute existence personnelle.

Si l'Acte présente le caractère d'une initiative incapable de défaillir, et si c'est parce qu'il possède cette initiative qu'il garde toujours une parfaite unité, alors on comprend facilement qu'il faut lui accorder les caractères mêmes par lesquels nous définissons la personne, puisqu'il est ce par quoi nous pouvons tout nous attribuer, et ce qui ne peut être attribué à rien. On peut dire en ce sens qu'il réunit en lui toutes les propriétés que nous répartissons entre les différents sens du mot sujet : sujet grammatical, sujet logique, sujet psychologique, sujet métaphysique.

Mais il est en un sens le contraire d'une force, qui est toujours aveugle, et qui, selon l'ampleur même des effets qui doivent lui être

attribués, reste toujours le témoignage de ce qui à chaque instant dans le monde échappe à la spiritualité. L'acte n'a point de force ; il rend toute force inutile puisque précisément il se donne à tout instant tout ce qu'il est ; la force, c'est si l'on veut l'acte arraché à lui-même, dépersonnalisé, et produisant l'un des changements visibles qui constituent pour nous l'extériorité.

Au contraire l'Acte n'est pas seulement une personne, mais il est le foyer de toute existence personnelle. Que l'on ne dise pas que ce foyer de l'existence personnelle exclut les caractères de la personne véritable, qui doit se distinguer de toutes les autres personnes, et se constitue à travers les relations vivantes qu'elle ne cesse de soutenir avec celles-ci. Car c'est le propre de l'acte pur de ne pouvoir être confondu avec aucun acte participé précisément parce qu'il lui est présent et ne cesse de le rendre possible, mais de telle sorte qu'il y a entre eux un aller et un retour, un circuit ininterrompu qui fait que l'un ne cesse d'offrir son efficacité et l'autre d'y puiser et de la mettre en œuvre. Si nous accordons plus facilement l'existence personnelle à d'autres êtres limités comme nous qu'à l'Être, tout entier intérieur à lui-même, qui fonde l'intériorité de chacun d'eux et de tous, c'est parce que ces autres êtres nous ressemblent, que nous pouvons nous les représenter, qu'ils sont liés à un corps comme nous, de [141] telle sorte que nous conjecturons en eux une expérience comparable à la nôtre, au lieu que dans l'expérience qui nous est propre, nous oublions que l'acte qui nous fait être exprime précisément la pureté et la perfection de cet être personnel auquel nous n'accédons jamais nous-même tout à fait.

On n'acceptera même point cette thèse, que l'on a voulu accréditer quelquefois, que cet être qui est capable de fonder la réalité autonome de toutes les personnes n'en est pas une et qu'il est pour ainsi dire une super-personne, car, outre le caractère peu intelligible de ce terme, on craint qu'il y ait en lui plus de négation que d'affirmation.

On ne se laissera pas séduire non plus par cette autre thèse que l'acte pur n'a pas un caractère personnel, mais qu'il se réalise par la pluralité infinie des personnes, car c'est le propre de toute personne, même imparfaite et limitée, de se constituer non point en s'enfermant à l'intérieur d'elle-même, mais en appelant à l'existence, hors d'elle et autour d'elle, d'autres personnes avec lesquelles elle forme une société spirituelle qui est une création ininterrompue dans laquelle aucune ne se lasse de donner ni de recevoir.

ART. 11 : L'individu ne reçoit la dignité de la personne que de l'acte universel qui la lui donne.

On est tenté de dire de l'acte tout à la fois qu'il est essentiellement personnel et radicalement impersonnel. Car nous disons qu'il est personnel parce que, dès qu'il entre en jeu, nous voyons apparaître cette unité, cette intériorité, cette initiative, cette responsabilité et cette assumption de soi par soi qui sont les caractères par lesquels l'acte se définit, et qu'il est impersonnel, non seulement parce que sa totalité et sa perfection semblent abolir toutes les déterminations particulières qui, étant inséparables de l'existence individuelle, forment le support en nous de la personnalité elle-même, mais encore parce que, dans l'expérience que nous prenons de l'acte, au moment où nous l'exerçons, nous croyons souvent n'avoir affaire qu'à une efficacité anonyme qui ne devient précisément personnelle qu'en nous et par le consentement même que nous lui donnons.

Mais cette contradiction entre les conditions idéales de l'existence personnelle, que l'acte est seul capable de fournir, et ses conditions proprement empiriques que nous ne trouvons qu'en [142] nous, doit être surmontée. Car l'Acte ne peut point fonder notre vie personnelle et être en même temps au-dessous d'elle. L'existence individuelle peut être une condition de la personne, elle n'en est pas un élément, puisque la personne n'apparaît en nous que lorsque l'individu est surpassé. Et il n'est pas vrai de dire que c'est à un acte d'abord impersonnel que nous donnons la dignité de la personne au moment même où nous le rendons nôtre ; car le rendre nôtre, c'est nous élever au-dessus de toutes les propriétés de notre nature, de tous nos états momentanés ; c'est nous rendre sien. De telle sorte que, si la personne nous paraît toujours inséparable des limitations au milieu desquelles elle se réalise en nous, nous oublions pourtant qu'elle ne naît point comme personne de ces limitations elles-mêmes, mais au contraire de leur surpassement, c'est-à-dire de cet acte auquel, lorsque nous le considérons sous une forme séparée, nous refusions ce caractère personnel qu'il devrait, par un étrange paradoxe, pouvoir conférer sans le posséder. C'est qu'un acte ne peut être saisi que par celui même qui

l'accomplis ; nous ne le saisissons donc qu'en nous. Ainsi nous sommes portés à l'enfermer dans nos propres limites en méconnaissant que nous ne sommes une personne qu'au point même où nous nous identifions avec lui et non pas au point où nous lui opposons des barrières. C'est pour cela qu'aucun de nous n'est tout à fait une personne.

Il serait paradoxal d'accorder le caractère de la personne à l'individu, au moment même où il s'élève jusqu'à l'universel et de le refuser à l'universel qui précisément le lui donne. Et si on allègue que la personnalité se forme par le rapport même qui les unit, on répondra que cela est vrai sans doute, mais à condition qu'au sein même de ce rapport la personnalité n'éclate pas moins dans la participation proposée que dans la participation consentie.

Le propre de la personne, c'est, loin de se confondre avec l'individu, de relier l'individuel à l'universel, soit que l'individu soit lui-même soumis à une loi universelle, soit, ce qui revient au même, qu'il assume la responsabilité de l'universel. La liaison de l'individuel et de l'universel ne peut se faire que par l'intermédiaire de la moralité : aussi a-t-on pu montrer qu'elle est en nous l'expression même du devoir. Si par conséquent l'individu ne devient une personne que dans la mesure où il rend vivant en lui un principe qu'il accepte, mais qui le dépasse, [143] c'est que ce principe n'est point lui-même abstrait, mais qu'il est une vie à laquelle le moi participe.

Et si l'on s'aperçoit que toute activité par laquelle notre existence personnelle se fonde est une activité reçue, mais que nous devons exercer comme nôtre, on n'a le choix qu'entre deux alternatives : car il faut ou bien que nous lui donnions le caractère de la personnalité au moment où nous la recevons en nous, ce qui laisse entendre que nous étions déjà antérieurement une personne, ou bien il faut qu'elle nous introduise dans l'existence personnelle en nous faisant participer à ce pouvoir de se faire qu'elle exerce elle-même éternellement. Et cette seconde thèse pourrait être confirmée elle-même de deux manières : d'abord par cette observation, c'est qu'au moment où nous nous reconnaissons nous-même comme personne, au lieu de nous séparer de l'intimité profonde dont le monde dépend, nous commençons à la découvrir (c'est comme si nous entendions alors au fond même de l'Être une voix qui nous répond et qui nous appelle par notre nom) ; en second lieu par l'impossibilité de nous poser nous-même comme per-

sonne autrement qu'en rencontrant d'autres personnes et en essayant de former avec elles cette société spirituelle, hors de laquelle aucune personne particulière ne pourrait peut-être franchir les limites de la nature individuelle qui la supporte ; de telle sorte que les personnes mêmes ne peuvent communiquer les unes avec les autres que dans la mesure où chacune est capable de devenir pour une autre médiatrice entre l'activité infinie et sa propre activité participée.

[144]

LIVRE I. L'ACTE PUR**TROISIÈME PARTIE
LE SOI ABSOLU****Chapitre IX**

LA TRANSCENDANCE***A. – LE LIEN DE L'IMMANENCE
ET DE LA TRANSCENDANCE***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La transcendance est le caractère de toute activité spirituelle par rapport aux états qui la manifestent ou l'expriment.

Les philosophes se jettent à la tête les mots de transcendant et d'immanent, comme s'il fallait nécessairement choisir l'un et exclure l'autre ; et ainsi ils ne cessent de se reprocher mutuellement tantôt de vouloir en imposer par des affirmations sur un absolu dont ils ne savent rien, tantôt de s'en tenir à une expérience qu'ils refusent de dépasser et où leur amour-propre pense se suffire. Mais les deux mots transcendant et immanent n'ont de sens que l'un par l'autre et le mot de participation est destiné précisément à nous montrer comment il faut les unir.

Tout d'abord, nous dirons que nous ne pouvons pas parler du transcendant comme d'un monde déjà réalisé. Car tout ce qui est réali-

sé, tout ce qui mérite le nom de monde est immanent à quelqu'un qui le perçoit ou qui l'imagine. Le transcendant est au delà du monde, c'est-à-dire au delà du réalisé. Il est l'acte même par lequel le monde est posé, le *réalisant* sans lequel il n'y aurait pas de *réalisé*. Je dirai donc légitimement que ma pensée est transcendante par rapport à son objet, ma volonté par rapport à sa fin, mes opérations par rapport à mes états, l'activité d'une autre conscience par rapport aux effets qui la rendent sensible et la puissance créatrice par rapport au monde que j'ai sous les yeux. Seulement, il n'y aurait ni objet, ni fin, ni états, ni effet, ni monde, si chacun de ces termes ne se référait pas à une démarche intérieure et invisible qui fonde sa possibilité [145] avant de lui donner son actualité. Le transcendant, c'est cette démarche même ; loin d'être sans rapport avec toutes ces formes de la réalité, qui sans lui ne seraient rien, il est le principe même qui les fait être et dont elles ne peuvent jamais être séparées.

De même que l'essence de l'acte, c'est évidemment d'être transcendant par rapport à tous les effets et à tous les états, inversement il n'y a qu'un acte qui puisse être transcendant, c'est-à-dire incapable de devenir jamais effet ou état, bien que sans lui nul effet ni état ne puisse jamais être posé.

Mais si c'est l'acte qui est, par définition, transcendant au donné, transcendant ne veut plus dire inaccessible, ni même étranger à la conscience, car il y a une expérience de l'acte quand il s'accomplit, et non point seulement une expérience de la chose quand elle est donnée. La conscience est l'acte par lequel nous nous donnons une chose et non point cette chose telle qu'elle est donnée. Dire que l'acte exclut la conscience, c'est en faire une force aveugle, c'est l'abolir en tant qu'acte. Et si on insiste en prétendant qu'on ne le convertira jamais en objet représenté, ce n'est pas pour le mettre au-dessous de celui-ci, mais pour le mettre au-dessus : or en rendant l'objet conscient, il le fait participer à une dignité qui est son essence même.

Nul ne peut mettre en doute que l'expérience du monde et de la vie ne dépende d'un acte que nous accomplissons. Seulement il y a bien de la différence entre dire que cet acte, c'est la conscience même, ou absorber la conscience dans la connaissance de l'objet comme le faisait Kant ; il y a bien de la différence entre dire qu'il n'est acte que parce qu'il est l'unité de l'intellect et du vouloir s'exerçant indivisiblement, comme on le voit dans le *Cogito* cartésien, ou laisser en-

tendre que nous ne pouvons conclure à son existence que d'une manière inductive en nous fondant sur les caractères de fait qui appartiennent à l'expérience que nous avons sous les yeux. Alors sa réalité est suspendue dans le vide : et comme on ne veut la faire ni transcendante à la conscience, ni immanente à la conscience, qui est transcendante à tous ses objets, on la qualifie du mot ambigu de transcendante. Seulement le mot était nécessaire quand on considérait le transcendant comme un objet (ce qui le mettait pour nous hors de toute atteinte) et que l'on faisait de l'acte de l'esprit la simple condition de possibilité de la conscience, alors [146] qu'il est le cœur de son actualité. Que l'acte soit induit ou qu'il soit saisi immédiatement dans son accomplissement même, c'est là la différence qui séparera à tout jamais la philosophie critique du véritable spiritualisme.

ART. 2 : La transcendance, à l'intérieur du moi, de l'acte par rapport aux états, ne fait qu'un avec la transcendance de l'efficacité créatrice par rapport à la réalité totale.

C'est parce que tout acte est transcendant aux effets ou aux marques de son opération que le moi, en tant qu'il se fait, est toujours transcendant au moi, en tant qu'il est fait. Mais cette opération limite un acte qui s'exerce éternellement : dès qu'elle entre en jeu, l'efficacité créatrice descend pour ainsi dire en nous ; et quelles que soient les bornes dans lesquelles nous l'enfermions ou les déviations que nous lui imposons en la subordonnant à notre amour-propre, nous faisons ici l'expérience d'une activité qui est nous et qui est au-dessus de nous, qui par suite nous rend toujours transcendants à nous-mêmes, c'est-à-dire à nos états. Cette expérience du transcendant est celle d'un acte partout présent et disponible et qui s'exerce avec nous ou malgré nous, par nous ou sans nous. Il n'y a rien en lui qui reste à l'état de puissance, bien qu'il soit lui-même une puissance par rapport à nous. Soit en lui-même, soit en nous, un tel acte est transcendant à tous les phénomènes.

Ainsi la transcendance de Dieu par rapport au monde ne fait qu'un avec la transcendance de l'acte de conscience par rapport à nos états : ni Dieu, ni la conscience ne deviennent jamais des objets et l'on comprend très bien que le matérialisme et l'athéisme qui n'ont de regard

que pour eux, ne trouvent Dieu ni la conscience nulle part. C'est que le même Dieu, c'est-à-dire la même efficacité créatrice dont dépend tout ce qui se fait dans le monde, est bien en un sens absent du monde, comme l'est la conscience elle-même. Quant à demander s'il n'est pas transcendant à cette conscience, à laquelle il est toujours présent et à laquelle même il rend le monde présent, on n'hésitera pas à répondre qu'il lui est souverainement transcendant, puisqu'il est précisément son au-delà, soit qu'on le regarde comme sa source, soit qu'on le regarde comme sa fin, et rigoureusement immanent puisqu'il n'y a rien qu'elle ne tienne de lui et qu'elle lui emprunte sans cesse à la fois l'élan et la croissance. [147] « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé » ; *mais c'est en me cherchant que tu me trouves*. Dans cette double affirmation l'immanence et la transcendance font la preuve de leur indissoluble union.

Le transcendant ne peut être que ce qui existe pour soi et non pas pour un autre, ce qui fait qu'il y a une expérience du transcendant sans qu'il entre dans aucune expérience. Il est ce qui ne peut être que soi, c'est-à-dire ce qui, étant exclusivement acte, passe toutes les limitations de l'individualité, mais qui permet pourtant à chaque individu de dire « moi » dans la mesure où, n'étant pas une simple chose, il est aussi l'auteur de lui-même, toujours au delà de ses propres états et incapable de s'identifier soit avec ces états eux-mêmes qu'il est obligé de subir, et sans lesquels il n'aurait aucune existence propre, soit avec l'acte où il ne cesse de puiser ce qui est comme une possibilité infinie dont il ne peut rien connaître que ce qu'il en actualise. La participation qui nous met toujours entre l'acte pur et la pluralité des états exprime précisément le caractère ambigu d'une existence qui se fait en rendant pour ainsi dire immanent à elle-même un transcendant dans lequel elle pénètre et qui la déborde toujours.

On comprend donc sans peine pourquoi notre liberté personnelle se fonde par un acte de consentement pur, mais qui ne peut se produire qu'au point où le moi transcende tout ce qui jusque-là lui était donné, c'est-à-dire toute la nature.

ART. 3 : L'union et l'opposition de l'immanence et de la transcendance constituent le moyen par lequel nous pouvons fonder nous-même notre existence éternelle.

C'est un préjugé de penser que le transcendant puisse subsister hors de l'immanent et qu'il faille quitter l'un pour s'élever jusqu'à l'autre. Nous n'avons pas le droit de mépriser notre terre : elle est pour nous à la fois un séjour et un chemin. Et c'est en elle et non point hors d'elle que le transcendant se découvre à nous. Nul ne peut espérer entrer en contact avec lui autrement qu'en accomplissant sa besogne terrestre, en faisant de tous les objets qui l'entourent, de toutes les actions qu'il accomplit autant de voies d'accès qui le mènent vers lui. Car le propre du transcendant c'est de devenir toujours immanent. Celui qui prétend demeurer dans l'immanent et qui se [148] borne à le décrire lui ôte en même temps toute signification, car il ne se place pas en ce point où l'immanent entre dans l'existence, il oublie l'acte qui le fait être et qui, par une sorte de retour, donne à l'immanent, aussitôt qu'il apparaît, sa véritable destination. De telle sorte que, lorsqu'on nous propose de faire abandon de tout ce que l'expérience nous présente pour nous replier sur le principe intérieur dont il semble qu'elle nous sépare, ce n'est point pour qu'il abolisse l'expérience, mais pour qu'il nous permette d'en prendre possession et de lui donner sa signification. Il n'y a point de chimère plus dangereuse que de penser que l'on peut rencontrer le transcendant par une évasion hors de l'immanent où il dépend précisément de nous de le mettre en œuvre.

Ce serait une erreur de sens opposé de dire que, le transcendant n'étant qu'une possibilité pure, il nous appartient précisément de le faire descendre dans l'immanent où il prend corps et se réalise. C'est là renverser l'ordre des valeurs véritables. Car l'immanent n'est que l'instrument par lequel le transcendant se manifeste ; et il ne paraît se suffire que lorsque précisément il nous en donne la révélation. Nous ne réussissons donc à le comprendre, à lui donner tout son relief, toute sa plénitude que si, grâce à lui, c'est dans le transcendant que nous pénétrons. Et peut-être l'opposition la plus vive entre les doctrines philosophiques réside-t-elle justement en ceci, c'est que, tandis que

les uns considèrent le transcendant comme une simple puissance à laquelle l'immanent donne pour ainsi dire son achèvement, les autres au contraire font de l'immanent un moyen qui nous est remis et qui, par l'usage que nous en faisons, nous permet, soit de nous y tenir, mais en gémissant sur son insuffisance, soit de lui donner une justification suprême dans l'acte même par lequel il nous invite à le surpasser. Il est bien vrai en un sens que toute transcendance est destinée à être changée en immanence : mais ce n'est là qu'une attitude provisoire ; seuls les hommes de chair peuvent s'y établir. Car l'immanence n'a de sens, elle ne peut se soutenir qu'à condition de se changer à son tour en transcendance.

La solidarité entre le transcendant et l'immanent ou la nécessité de les affirmer à la fois par un acte identique de l'esprit dont elles expriment les deux aspects conjugués apparaît mieux encore si on réfléchit que la démarche dialectique qui me met en rapport avec un transcendant dont je dépends, et qui est la [149] démarche même par laquelle je constitue ma propre essence, suppose une autre démarche inverse de celle-là et qui est, pour ainsi dire, une démarche de descente par laquelle le transcendant s'offre toujours à la participation sous la forme d'une pure possibilité qui, dès qu'elle s'exerce, devient un donné et commence ainsi à constituer le monde même où nous vivons. On aperçoit bien ici le cercle caractéristique par lequel se découvre toujours à nous le secret de l'acte créateur et qui, à tous les niveaux de l'être, nous montre le même appel réciproque entre ces deux mouvements de l'esprit qui ne cesse jamais de donner, mais aussi de recevoir et de rendre.

Il est évident que la transcendance de l'acte à l'égard de la donnée doit nous permettre de résoudre les difficultés qui nous obligent à la définir par rapport à l'immanence, à les opposer l'une à l'autre et pourtant à montrer comment elles communiquent. Car nous devons dire, à la fois : d'une part, que la transcendance de l'acte pur est une transcendance absolue, puisque l'acte de participation est toujours corrélatif d'un objet ou d'un état (bien que pourtant dans cette participation on voie se réaliser le point de jonction de la transcendance et de l'immanence, puisque l'acte même dont je participe est cet acte absolument transcendant qui me donne tout l'être et toute l'efficacité dont je dispose), et, d'autre part, que je ne le rends mien que grâce à cette disposition même, qui est toujours limitée et imparfaite et qui, par sa

limite et son imperfection, produit ce monde même où nous vivons ; ce qui montre comment l'immanence est véritablement suspendue à la transcendance, mais ne cesse de traduire la puissance, la misère et toutes les alternatives de la participation.

L'idée de progrès par laquelle on voudrait éliminer la transcendance semble au contraire être la preuve de sa vérité. Car le progrès est un dépassement incessant de ce qui est donné, et, soit que l'on considère le progrès comme une pénétration à l'intérieur d'une réalité qui jusque-là nous était refusée, soit que l'on considère, dans l'activité même qui progresse, un surplus de puissance par rapport à son exercice actuel, on voit que dans les deux cas il y a au delà de notre expérience un transcendant qui est la condition supposée de son enrichissement. Et ce transcendant va nous apparaître non pas simplement comme opposé à l'immanent où nous vivons, mais comme le soutenant, le nourrissant et descendant sans cesse en lui pour l'illuminer et [150] pour le promouvoir, bien que, dans l'essence qui lui est propre, il nous apparaisse toujours comme inaccessible et comme inépuisable.

Ainsi le transcendant va toujours vers l'immanent, sans quoi il ne s'offrirait jamais à la participation. Mais tout être participé va lui-même sans cesse vers le transcendant à qui il demande à la fois l'activité qui le fait être, le pouvoir de se déterminer et de s'accroître, l'audace de nier, pour la dépasser, la détermination sans laquelle pourtant il ne serait rien, et enfin cette dernière et émouvante instance par laquelle en se créant il pénètre dans l'être et dans l'éternité. Par là ce mouvement réciproque, cet aller et retour par lesquels l'immanence et la transcendance se rejoignent seront loin de nous paraître frivoles, puisque c'est par eux que chaque être devient l'auteur de lui-même et de son propre destin.

Dès que l'immanence, au lieu de nous fermer à la transcendance, devient une ouverture vers elle, on voit la simplicité et l'humilité se changer en ardeur et en confiance et les engendrer pour ainsi dire à leur mesure. Il faut avoir conscience de sa suprême insuffisance pour qu'une suffisance parfaite puisse se découvrir à nous : il faut créer en soi un vide infini pour qu'une abondance infinie puisse le remplir ; il faut sentir la faiblesse de tout ce que nous sommes pour qu'une force à laquelle rien ne résiste nous pénètre et relève notre ambition et notre courage.

ART. 4 : Il n'y a de transcendance que du Tout par rapport aux parties, ou de l'Acte pur par rapport aux actes participés, ou de l'Esprit par rapport au monde.

Nul n'a le droit de poser un transcendant qui serait pour nous hors d'atteinte et sans aucun rapport avec nous. Car d'où pourrait nous en venir l'idée ? Qu'est-ce qui nous rendrait capables seulement de le nommer ?

La foi elle-même ne va vers le transcendant que parce qu'elle nous fait sentir que nous avons avec lui non seulement une certaine affinité, mais une réelle communauté d'essence. Dire que nous avons conscience de nos limites, que nous ne pouvons nous enfermer dans un horizon purement subjectif, c'est déjà dépasser ces limites, et avoir accès dans une subjectivité universelle. Mais il y a plus, la limite dont nous avons parlé n'est pas une [151] muraille infranchissable : elle est fragile et recule toujours. Ce qui suffit à nous montrer sans doute qu'entre les deux côtés de la muraille la continuité de l'être est toujours maintenue. Car nous ne sommes point hors de l'Être, mais dans l'Être. Quand nous le considérons comme une réalité donnée, nous disons que nous en faisons partie ; quand nous le considérons comme un acte qui s'engendre lui-même, nous disons que nous y participons. Le mot de transcendant n'exprime rien de plus que l'idée même de ce qui nous dépasse, mais qui ne fait qu'un avec le Tout dans lequel nous sommes englobés, et qui nous propose sans cesse une activité à exercer, mais qui ne fait qu'un avec cette activité totale par laquelle le réel ne cesse de se faire.

Le Tout est nécessairement transcendant à l'égard de toutes les parties qui le forment et qui, si elles venaient coïncider avec lui, s'anéantiraient elles-mêmes comme parties et anéantiraient le Tout du même coup. Rien ne peut être transcendant à un monde composé de parties, sinon le Tout même à l'intérieur duquel nous les distinguons. Mais ce Tout à l'intérieur duquel toutes les choses sont contenues avant que l'analyse leur donne en lui une existence séparée et pourtant liée, ne peut être qu'un acte qui les engendre.

Dès lors, si nous chassons cette double superstition que tout ce qui est réel est une chose, et que l'esprit lui-même est un pouvoir sans réalité, il existe bien un monde transcendant au monde sensible, mais c'est le monde de l'esprit. Car il est impossible qu'une chose soit transcendante à une autre chose : elles appartiennent toujours l'une et l'autre à un même monde dans lequel notre pensée pénètre plus ou moins loin. Au contraire, l'esprit est toujours transcendant au monde, comme l'acte est toujours transcendant à l'état, et le dedans au dehors.

Il n'y a point d'autre transcendant que l'esprit, qui est en effet transcendant à l'égard de toutes les formes particulières de l'existence, à l'égard de la limitation, de l'erreur et du mal, qui s'y mêlent toujours. Mais il n'y a rien qui soit transcendant à l'esprit, puisqu'il est toujours la genèse de soi, ni même à la participation, dans la mesure où elle est en nous cette même genèse toujours proposée et toujours acceptée. Et comme le monde que nous avons sous les yeux est le témoin des opérations de l'esprit, ainsi l'immanence plonge ses racines dans la transcendance dont elle nous livre pour ainsi dire le secret. C'est pour l'esprit un renoncement à lui-même, une sorte de contradiction interne [152] de croire qu'il puisse résoudre aucun des problèmes qu'il pose en transportant la solution au delà de ses propres limites. S'il ne peut se passer de l'idée de l'éternité, c'est parce qu'il a le besoin absolu de trouver dans l'Être auquel il participe une présence éternelle qui soit à la fois l'origine et le fondement de cette constance qui est inséparable de sa propre présence à lui-même. Ainsi un monde transcendant n'est pas un monde étranger à l'esprit ; il est un absolu spirituel où notre propre monde trouve une puissance de renouvellement qui ne s'épuise jamais. L'Acte pur est nécessairement transcendant à l'égard de tous les actes participés et qui, s'ils s'achevaient en lui, anéantiraient, en même temps que la participation, sa propre fécondité, c'est-à-dire sa réalité même.

ART. 5 : Le transcendant peut être nommé un absolu, s'il est considéré en soi, un infini, s'il est considéré par rapport à nous, une cause libre ou une liberté, s'il est considéré dans son activité efficace à la fois en soi et en nous.

S'il n'y a que l'esprit qui soit transcendant, il faut qu'il enveloppe et qu'il pénètre le monde qui lui est immanent et qui, sans lui, ne saurait se soutenir. La plupart des hommes ne veulent déterminer l'absolu que négativement. Mais ils en parlent comme d'un terme positif sur lequel il est interdit de porter la main : ainsi on peut dire que ce sont eux qui le posent séparément et non pas ceux à qui ils en font grief et qui ne le posent que dans sa relation avec nous. C'est seulement en refusant de rompre le couple formé par le relatif et l'absolu que le mot relatif reçoit à la fois son caractère de limitation et sa véritable valeur : car si le propre du relatif ce n'est évidemment pas, comme on le croit trop souvent, d'exclure l'absolu, ce n'est pas non plus de l'appeler comme un terme différent auquel il serait pour ainsi dire suspendu. Car le relatif s'inscrit à l'intérieur de l'absolu et il exprime en lui cette sorte de genèse et de fructification unanime par laquelle, dans un acte de générosité pure, il appelle l'infinité des êtres possibles à actualiser leur existence par une initiative qu'il leur prête et qui pourtant leur est propre. L'impossibilité d'établir aucune séparation entre l'immanent et le transcendant nous a appris à vivre dans une sorte de familiarité et d'intimité avec l'acte créateur.

On nous dénie le droit de poser l'absolu, à juste titre, semble-t-il, [153] s'il est contradictoire que le relatif puisse poser l'absolu même dont il dépend. Mais poser l'absolu, c'est précisément me poser comme relatif, ou du moins affirmer ce sans quoi je ne pourrais pas me poser moi-même comme relatif. Poser l'absolu, c'est donc reconnaître que l'absolu me pose, ou du moins qu'il me fournit les conditions qui me permettent de me poser : ce qui sans doute revient au même, s'il est vrai que je ne puis me poser moi-même que par un acte qui, à l'égard des déterminations de ma nature, est lui-même un absolu, mais qui n'est à son tour que l'exercice d'une possibilité qui m'est donnée et par laquelle, avec mon propre consentement, l'Acte pur se change pour moi en un acte participé. Le transcendant est considéré

tour à tour par nous comme un absolu, en tant qu'il est posé en soi comme le fondement de toutes les relations, et comme un infini, en tant que tous les êtres relatifs trouvent en lui le principe de leur accroissement, sans pouvoir jamais s'égaliser à lui : c'est donc l'Être total, l'Acte pur, qui, par la distance qui nous en sépare, se manifestent à nous sous les espèces de l'infinité. La liaison des deux termes absolu et infini témoigne ainsi de la liaison entre un transcendant qui alimente toutes les formes de la participation, mais qui reste au-dessus d'elles, et un immanent dans lequel chacune d'elles doit s'inscrire : et plus précisément encore, c'est l'infini qui est le trait d'union de l'absolu et du relatif, c'est-à-dire de la transcendance et de l'immanence.

On comprend dès lors comment le transcendant n'est par rapport à l'être actuel et réalisé qu'un infini de possibilité. Seulement cette possibilité n'est point abstraite, elle est vivante et efficace : elle s'offre à nous pour qu'en l'actualisant nous puissions pénétrer en elle et la rendre nôtre sans que par cette actualisation nous puissions rien lui ajouter à elle-même. De même qu'elle est à notre égard une possibilité souveraine à laquelle nous donnons la réalité, elle est à l'égard d'elle-même une souveraine réalité qui nous donne notre possibilité. C'est pour cela qu'au lieu de caractériser le transcendant par le mot d'absolu qui marque son indépendance à l'égard de toutes les relations qui n'ont de sens pourtant que par lui, — ou par le mot d'infini, qui marque à la fois le chemin qui nous conduit vers lui et la distance infranchissable qui nous en sépare, — il vaudrait mieux l'associer au mot de liberté qui définit la causalité de soi à la fois en Dieu et en nous, c'est-à-dire un premier terme au delà duquel on ne remonte pas ; car elle contient, sans qu'on [154] puisse les en déduire, une pluralité infinie d'effets dont aucun n'a droit à l'existence que par une option même qu'elle a faite et qui contribuent à former un monde dans lequel elle-même ne peut jamais prendre place.

On peut donc définir le transcendant de six manières différentes : comme l'origine de toute démarche immanente, puisque c'est en lui qu'elle prend sa source, — comme sa fin, puisque c'est vers lui qu'elle tend, — comme le participable sans lequel elle n'aurait rien dont elle pût participer, — comme l'aliment de tous ses progrès, puisque sans lui on ne pourrait comprendre qu'elle pût trouver de quoi s'enrichir, — comme le principe de tous nos devoirs, qui ne peuvent

consister qu'à chercher dans une efficace absolue le moyen de dépasser ce que nous sommes, — comme un pur objet de foi, puisque le transcendant n'est jamais atteint par nous, afin précisément que l'opération qui nous donne l'être demeure toujours une opération qui nous est propre et qu'elle ne puisse jamais être suspendue.

B) L'ACTE DE FOI

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : L'acte de foi exprime l'acte dans sa pureté et il n'y a pas d'acte qui ne soit un acte de foi.

On dit *l'acte de foi* : or il n'y a pas d'acte plus pur, ni qui puisse se réduire comme celui-ci à sa simple essence d'acte, ni dans lequel nous saisissons mieux comment, en nous dépouillant de tout le visible et de tout le donné, nous ne trouvons rien de plus en nous qu'une activité nue, qu'une initiative, qu'un consentement qui dépend de nous, mais qui ne peuvent entrer en jeu sans que cet acte qui est entre nos mains devienne une remise et un abandon, sans que, dans sa pureté la plus parfaite, il cède tout ce qui paraissait lui appartenir encore pour devenir transparent à un acte qui le dépasse, qui le pénètre et auquel pour ainsi dire il se confie.

Si la foi réside elle-même dans un acte intérieur que l'on accomplit, on comprend qu'elle n'ait pas de sens pour celui qui refuse de l'accomplir. Car la foi ne porte sur aucun objet donné, mais c'est elle seule qui rend son propre objet présent à la conscience. De plus, elle implique toujours une conduite, l'obligation de certains actes à faire et sans lesquels sa sincérité même serait [155] suspectée. Elle rejoint donc l'une à l'autre les phases extrêmes de l'acte depuis la démarche secrète du sujet qui s'engage jusqu'au témoignage même qu'il se donne par les changements visibles qu'il introduit dans le monde.

Inversement on peut dire que la foi est inséparable de tout acte même que nous faisons : elle l'ébranle, elle forme le lien de son élan et de son avenir, ou encore, d'une manière plus précise et dans un langage plus rigoureux, elle naît au point même où toute puissance va se

convertir en acte. Elle est nécessaire pour que cette conversion soit possible. Ni la puissance avant qu'elle soit entrée en jeu, ni l'acte achevé et possédé ne comportent véritablement la foi. Elle est sur le chemin qui va de l'une à l'autre. Elle n'appartient ni à l'homme considéré comme puissance d'agir, ni à Dieu considéré comme un acte pur, mais à l'homme en tant qu'il est appelé précisément à réaliser ses puissances par la participation de l'Acte pur.

Il ne faut pas oublier que dans toute notre doctrine l'acte se trouve justifié moins par ses effets que par son exercice et sa mise en œuvre. L'acte ne peut pas être enfermé comme un concept particulier dans la trame d'un raisonnement. Il n'est rien qui puisse être construit, bien qu'il soit le principe même de toutes les constructions possibles. Mais il n'est pas non plus une simple hypothèse théorique. Il est une foi pour cette seule raison : que tout acte qui s'exerce, au moment où il s'exerce, n'ayant ni support, ni objet, et possédant un caractère purement créateur peut être défini comme une foi qui s'affirme, le mot foi impliquant l'obligation pour un acte qui se pose, de poser du même coup son efficacité et sa valeur.

ART. 7 : La foi traduit notre confiance dans la fécondité de l'acte ou dans la valeur de son pur exercice.

C'est le propre des véritables principes de ne pas pouvoir être justifiés par un principe plus haut dont ils pourraient être dérivés, ni par une expérience qui en épuiserait la vérité. Ils ne peuvent l'être que par leur fécondité, c'est-à-dire par les conséquences qu'on en tire, et par les opérations qu'ils rendent possibles. Ils ne peuvent être posés que par un acte de foi, mais par une foi vivante qui en un certain sens ne fait qu'un avec la démarche même qui les met en jeu. Tel est le cas de l'Acte dont tout dépend et qui lui-même ne dépend de rien. Aussi est-il [156] l'objet d'une foi spirituelle par laquelle chacun de nous a conscience de constituer son être et sa destinée, et qui ne vit elle-même que de la réponse qu'elle ne cesse de solliciter et que Dieu ne cesse de lui faire. On voit donc que cette foi spirituelle dont nous parlons, portant sur l'essence même de notre vie, et, si l'on peut dire, sur le point même où elle s'insère dans l'Être universel, possède une efficacité intérieure par laquelle elle décide véritablement de nous-même.

Pourtant le propre de la foi n'est pas seulement d'être féconde, mais de ramener notre vie tout entière à une activité presque pure, de telle sorte que, sans porter atteinte à la maxime que l'on juge l'arbre à ses fruits, nous sommes ici bien éloignés du pragmatisme qui semble n'avoir d'estime que pour les effets qu'une activité peut produire. Car l'activité spirituelle n'a qu'elle-même pour fin et les effets qu'elle laisse derrière elle ne sont que les marques et les témoins de son degré de perfection : ils ont d'autant plus de richesse et de plénitude qu'elle les a voulus moins directement et même qu'elle a moins arrêté sur eux son regard. De même, en posant cet acte d'une immobilité souverainement féconde et que l'on ne peut poser qu'en le mettant en œuvre, nous sommes à l'opposé du reproche que l'on pourrait nous faire de nous donner par avance tout ce que nous cherchons à obtenir, et d'être arrivé en quelque sorte avant d'être parti. Car on a tort de penser que l'absolu en acte arrête le mouvement du moi, alors qu'il ne cesse de le promouvoir. Et il ne faut pas méconnaître qu'on ne pétrifie pas un acte sans l'anéantir.

ART. 8 : La foi est impliquée dans la participation comme dans sa condition de possibilité.

Le mot même de participation implique déjà la nécessité de la Foi, car l'être auquel nous participons ne peut être lui-même qu'un objet de foi. Il n'y a donc qu'elle qui puisse poser l'indivisibilité de l'Être total, c'est-à-dire l'unité du participé et du non-participé, dès que la participation commence, et pour qu'elle soit possible. Mais cette unité prend pour la foi une double signification puisque, d'une part, elle est le support toujours actuel de la participation, et que, d'autre part, elle est la condition même de son accroissement. Ainsi nous retrouvons ici ces caractères essentiels de la foi, c'est qu'elle pose un être [157] qui nous surpasse, mais avec lequel nous aspirons à nous unir, c'est-à-dire qui possède pour nous une suprême valeur de telle sorte que tout objet de foi est nécessairement pour nous un objet d'amour. Le mot foi exprime admirablement ici la confiance que nous avons dans l'infinité du secours qui nous est donné et dans l'infinité de l'avenir qui est ouvert devant nous, en même temps que ce courage constant par lequel, au lieu de poser au delà de notre monde un transcendant inaccessible,

comme on pense souvent que la foi doit le faire, on exige que ce transcendant pénètre dans notre monde et s'y incarne, afin de l'illuminer et de lui donner sa signification véritable. Ou bien, en renversant les termes de ce rapport, on peut dire que le propre de la foi, c'est de faire de l'immanent lui-même une voie d'accès vers le transcendant. Mais si la foi est toujours agissante, tout homme d'action peut être dit un homme de foi et il l'est doublement, aussi bien lorsqu'il considère la source de son inspiration, qui est invisible, mais dont il pense qu'elle ne peut jamais lui manquer, que lorsqu'il considère la vocation qu'il a à remplir, bien qu'elle engage un facteur qui échappe toujours à ses prises.

ART. 9 : Il n'y a qu'une Foi qui est la Foi dans l'Esprit, considéré comme la source actuelle de toutes les possibilités du monde participé.

Il y a entre la foi et la vie de l'esprit une sorte de consubstantialité. L'esprit, c'est ce qui ne peut jamais devenir un objet de constatation, ni de preuve, bien que ce soit ce qui constate et ce qui prouve ; c'est ce qui réside entièrement dans la foi qu'il a en lui-même, ce qui ne subsiste même que par cette foi. Ainsi comprend-on facilement que la foi soit toujours la même et qu'elle implique toujours trois assertions différentes et solidaires l'une de l'autre : d'abord celle de la liberté, c'est-à-dire de cette initiative par laquelle l'esprit se donne l'être à lui-même, ou encore est un esprit, ensuite celle de l'immortalité, c'est-à-dire de l'impossibilité pour un esprit de voir son développement arrêté un jour, ou encore d'être asservi au temps et de se laisser à la fin emporter par lui, ce qui ferait de lui un objet parmi les objets, enfin celle de Dieu défini comme l'infinité de l'esprit qui me permet de me poser moi-même comme un être borné, sans faire échec pourtant à l'affirmation inconditionnelle [158] de l'esprit par lui-même, c'est-à-dire de me poser comme participant seulement à son essence pure.

Bien plus, tout le problème de la Foi se trouve réduit à celui de la foi en Dieu. Et l'on n'invente des preuves de l'existence de Dieu que pour établir qu'il y a en nous une exigence de la Foi que le propre de la raison est de justifier et non pas d'abolir. C'est la Foi dans un être purement être, c'est-à-dire dans un acte sans passivité, qui fonde ma

propre réalité, c'est-à-dire le pouvoir même que j'ai de me constituer moi-même. Cela suffit à montrer la distance infinie qui sépare de l'être divin l'être que nous nous donnons à nous-même, mais par une efficacité qui vient de lui et qui nous oblige à faire de lui tout à la fois un esprit, et la source même de tous les esprits. Doctrine qui nous permet de comprendre deux choses : d'une part pourquoi notre vie ne procède elle-même que par une invention libre, mais par une invention qui est une participation à la richesse inépuisable de l'activité divine, de telle sorte que nous ne cessons de constituer en effet la représentation du monde que nous avons sous les yeux, sans que nous puissions pourtant en être regardé comme le créateur — et d'autre part pourquoi toutes les œuvres de la participation ne sont point contenues analytiquement dans leur possibilité en Dieu, puisqu'il y a en lui le pouvoir toujours offert de les produire, mais que ce pouvoir, c'est nous qui nous en emparons et qui l'exerçons selon une initiative qui est toujours la nôtre. Dira-t-on que c'est là seulement envelopper par avance tout ce qui pourra jamais se produire dans une suprême possibilité ? Mais la possibilité n'est pas le néant, elle n'est pas non plus une simple abstraction. En tant que possibilité, il est vrai, elle n'a de sens que pour nous, qui ne l'avons point encore fait entrer dans notre expérience. Mais en elle-même elle est actualité parfaite, ou si l'on veut, efficacité souveraine, et le pouvoir même par lequel nous actualisons en nous ce qui, sans une démarche de notre liberté propre, ne serait en effet par rapport à nous que possibilité pure.

Croire en Dieu, c'est poser l'actualité de cette suprême possibilité : il est donc moins l'infinité de possibilité que le fondement de cette infinité même. Cette infinité ne commence qu'avec la participation. Mais le fondement de toutes les possibilités, c'est précisément l'actualité absolue ; la possibilité naît dans l'intervalle qui la sépare de l'actualisation participée. [159] Elle est la condition sous laquelle apparaît l'actualité absolue afin que nous puissions en quelque sorte la prendre en charge, mais selon nos forces ; lorsque la participation s'effectue, cette possibilité se réalise, mais par un acte qui est nôtre, bien que ce soit l'acte pur qui la soutienne ; et c'est parce qu'il ne coïncide pas avec lui, que, dès qu'il s'accomplit, une expérience se constitue. Elle est ce que, de cet acte pur, qui est pour nous un infini de possibilité, nous réussissons à penser pour le rendre nôtre.

ART. 10 : La Foi est l'acte intérieur qui fonde ma vie personnelle.

C'est en formant notre expérience du monde que nous exerçons notre liberté et que nous devenons une personne. La personnalité réside en nous dans la disposition intérieure de l'acte qui nous fait être. Et c'est parce que mon être ne se réduit jamais à un pareil acte, c'est parce qu'il y a en lui à la fois des possibilités non actualisées et des données, ou de la passivité, corrélatives de l'acte qui est en moi et qui ne se suffit jamais à lui-même, que je suis toujours une personne qui se cherche plutôt encore qu'une personne véritable. Dieu seul, que nous craignons d'être obligé de regarder tout à l'heure comme une possibilité abstraite, est la personne absolue, puisqu'il est l'être qui réalise cette indépendance plénière, cette parfaite identité entre ce qu'il fait et ce qu'il est, qui sont les caractères essentiels de la personne et que j'aspire toujours à atteindre sans jamais y réussir. Cela montre suffisamment que l'idée de l'absolu et celle de la personne ne peuvent pas être dissociées : c'est pour cela que l'absolu n'est pas, comme on l'imagine parfois, une sorte de menhir dressé au terme de toutes les avenues de la connaissance et de l'action et destiné seulement à barrer notre vue dans tous les sens. Il y a en lui une vie, c'est-à-dire une circulation intérieure qui s'exprime dans les théologies les plus profondes par la distinction et l'union des personnes à l'intérieur de son acte même, et dans toutes les philosophies sans doute, par une relation incessante entre les êtres et lui qui fait qu'ils trouvent en lui leur origine, c'est-à-dire le principe même de leur initiative, et leur fin, c'est-à-dire tous les biens dont ils peuvent jouir, chacun selon son mérite. Et comme on le montrera, l'infinité est moins le caractère propre de l'absolu, que l'expression de son rapport avec nous, rapport toujours positif, [160] bien que toujours incommensurable. L'infinité est la bonté même de Dieu qui se réalise par une offre inépuisable de participation à tous les êtres particuliers qu'il appelle à se faire et qui ne connaîtront jamais de borne, ni en ce qui concerne leur nombre, ni en ce qui concerne leur avenir.

La Foi ne consiste donc pas, comme on le pense quelquefois, à poser un être absolument transcendant et dont nous n'aurions aucune expérience. Comment pourrions-nous avoir l'idée même d'y croire ?

Mais Dieu est à la fois l'être le plus lointain et le plus proche, le plus lointain puisqu'il dépasse infiniment toutes les formes de l'existence participée, et le plus proche puisqu'il n'y a que lui qui soit participable. Or la Foi est plus sûre que toutes les connaissances, puisqu'il n'y a de connaissance que d'un objet extérieur à nous, au lieu que la Foi c'est Dieu même présent à la conscience ; elle est en même temps l'affirmation du mystère auquel toute existence est suspendue et dans lequel notre vie elle-même nourrit son secret, son élan et son espérance.

La Foi ne fait qu'un avec la conscience même de la participation au moment où nous la réalisons. Elle n'est pas sur le même plan que la connaissance et ne consiste nullement à poser l'existence d'un objet inconnu. S'il n'y avait dans le monde que des objets, alors il n'y aurait rien de plus pour nous que la connaissance et toutes les prétentions de la foi seraient illégitimes. Mais la foi n'a point d'autre objet ni d'autre fin que l'acte même que nous accomplissons et que nous n'accomplirions jamais (même s'il est un pur acte de connaissance) sans la confiance même qui l'anime. Elle ne va pas sans lumière, mais c'est une lumière qui éclaire cet acte même, et non point une chose représentée que l'on prétendrait mettre à sa place. Or la Foi est la Foi et non point la simple conscience de soi-même parce qu'il est impossible d'exercer cette activité qui est nôtre sans reconnaître qu'il y a une inspiration qui la dépasse infiniment, qui ne lui manque jamais, mais à laquelle elle-même manque toujours.

[161]

DE L'ACTE

LIVRE II

L'INTERVALLE

[Retour à la table des matières](#)

[162]

[163]

LIVRE II. L'INTERVALLE
PREMIÈRE PARTIE
LA GENÈSE DE L'INTERVALLE

Chapitre X

L'ACTE PUR
ET LA PARTICIPATION

A. – LE PROBLÈME DE LA PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : L'être particulier participe à l'opération par laquelle le monde se fait.

La première expérience n'est pas celle du monde, ce n'est pas celle du corps. C'est celle du monde dont mon corps fait partie. Cette expérience ne me quitte jamais ; ma vie tout entière se passe à l'approfondir. La philosophie elle-même ne cesse de se demander comment je puis envelopper le monde par la représentation, alors que l'affection me découvre pourtant combien est chétive et misérable la place que j'occupe au milieu de lui.

Dès que nous avons dépassé pourtant cette idée d'un monde donné, dès que nous avons découvert que l'être du monde réside dans un acte qui s'accomplit éternellement, il devient impossible que nous soyons seulement une partie du monde, il faut que nous coopérons à cet acte même, avec lequel nous ne pouvons pas nous confondre, puisqu'il y a en nous de la passivité. Au lieu de dire, comme le sens commun et peut-être comme le matérialisme, que nous sommes une partie du monde, nous dirons [164] alors que nous participons à l'opération par laquelle il ne cesse de se faire.

Que les deux opérations fondamentales de l'esprit soient nécessairement l'analyse et la synthèse, et qu'elles n'aient de sens que l'une par l'autre, c'est ce que nous montre tout de suite le mot même de participation. Car s'il exprime bien la primauté de l'analyse — mais d'une analyse singulièrement féconde qui ne retrouve point dans le Tout des éléments déjà distingués où ils ne se trouvaient qu'en puissance, car elle les fait apparaître dans le Tout par un acte de liberté, — cette analyse elle-même devient une synthèse destinée non plus à rétablir le Tout, mais à construire ou à créer en lui notre personnalité elle-même.

Le propre de l'être pur est de se faire lui-même éternellement. Et c'est cet acte qui fonde l'unité du monde. Mais on peut dire que le monde se refait perpétuellement par chaque acte de participation. C'est pour cela aussi qu'il ne peut point être considéré comme la somme de toutes les parties qui le forment et que l'acte de participation est incapable de le diviser. Car à chaque conscience le monde est présent tout entier ; elle l'embrasse selon une perspective qui lui est propre, et l'on peut dire que l'activité qu'elle exerce est elle-même inséparable de l'acte total, puisque ce qu'elle en assume exige nécessairement comme son corrélatif un donné qui lui répond, mais qui exprime aussi tout ce qui lui manque, ce qu'il est, jusqu'à un certain point, capable d'avoir et incapable d'être.

Pour que la participation ne crée pas entre l'être particulier et l'être total un abîme infranchissable, il faut non seulement que nous soyons intérieur au Tout, mais encore que le Tout nous soit présent dans une perspective personnelle et subjective qui vient se croiser en lui avec une infinité d'autres perspectives subjectives et personnelles de telle manière qu'elles puissent se distinguer et s'accorder en lui sans l'épuiser jamais. De là la suffisance qui paraît appartenir à chaque

conscience, sans laquelle elle n'aurait pas une initiative propre et qui fait que, quand elle dit « le monde », il s'agit toujours d'un monde vu par elle et dont elle est elle-même le centre. On comprend aussi comment, l'être nous étant présent tout entier, il s'agit moins de donner plus d'étendue à la représentation que nous en avons que de donner toujours plus de vie et de profondeur à l'acte intérieur par lequel nous fondons en lui notre être participé.

La participation ne fait pas de nous, comme on pourrait le [165] croire, une simple partie du Tout. Elle n'est pas une participation à un être déjà réalisé dont elle nous permettrait pour ainsi dire de nous approprier une part. On ne participe pas à une chose. On ne participe qu'à un acte qui est en train de s'accomplir, mais qui s'accomplit aussi en nous et par nous grâce à une opération originale et qui nous oblige, en assumant notre propre existence, à assumer aussi l'existence du Tout. C'est pour cela que le propre de l'acte de participation, c'est de nous empêcher de jamais nous confondre avec ce que nous sommes, avec notre nature donnée, d'élever chaque être au-dessus de lui-même et de l'obliger à se dépasser toujours.

Il est à la fois l'essence de soi et une sortie de soi. C'est qu'il porte encore en lui ce caractère de parfaite intériorité et d'absolue totalité qui appartient à l'acte pur : il ne peut donc qu'exprimer l'union de la partie et du Tout. Et c'est pour cela qu'à sa racine il est toujours nécessairement un acte d'amour. Tout acte particulier que nous accomplissons nous replace dans la perspective de l'acte créateur et, pour ainsi dire, dans le point de vue de Dieu.

ART. 2 : Le problème de la participation réside dans la détermination des rapports entre le Soi et le Moi.

Le propre de la participation, c'est de nous révéler, par une expérience qui ne cesse jamais, la liaison de l'être absolu et du moi particulier. Nous ne pouvons pas les penser l'un sans l'autre. On peut bien dire sans doute qu'il y a une dialectique réciproque du Tout et de la partie. Mais il faut craindre que cette dialectique demeure purement verbale et qu'elle ne nous permette pas toujours de reconnaître la prééminence du Tout par rapport aux parties dont il est le principe et non

point la somme. D'autre part, on allèguera peut-être que nous devons nous borner à nous élever du moi particulier jusqu'à l'idée d'un être sans limitation par une démarche purement inductive. Mais on ne pourra pas négliger que cet être sans limitation est déjà présent en nous (ou plutôt que nous sommes présent en lui) pour que nous puissions le limiter. Et c'est pour cela que la difficulté, comme le montre le deuxième livre de l'*Ethique*, est beaucoup moins de le poser que de savoir comment, une fois qu'il a été posé, nous pouvons poser ensuite les êtres particuliers. La participation est un fait dont nous sommes tenu d'expliquer [166] la possibilité. Et nous sentons bien que ce problème est le problème même de la création. Mais ce problème comporte lui-même deux échelons : car on peut bien demander pourquoi il y a des objets ou des données, c'est-à-dire pourquoi il y a un monde ; mais on sait aussi qu'il ne peut y avoir des données, des objets, que pour une conscience particulière qui n'est pas adéquate à la totalité de l'être, c'est-à-dire qui n'est pas elle-même un acte pur. La question est donc de savoir pourquoi il y a des consciences particulières pour lesquelles il y a un monde.

Dès lors le fondement véritable de la participation consisterait à montrer comment cette liberté parfaite par laquelle se réalise inépuissablement, non pas seulement le passage de l'essence à l'existence, mais le passage du néant à l'être, ne peut s'exercer qu'en appelant à l'existence une pluralité infinie de libertés dont chacune aurait à franchir pour son compte et dans la durée la distance qui sépare sa possibilité de sa réalité propre. On verrait alors le monde naître en même temps que les consciences particulières.

La difficulté reste cependant celle-ci : c'est que, tandis que la participation ne peut ni logiquement ni ontologiquement se passer de l'Acte dont elle participe, cet acte semblerait pouvoir se passer de la participation. En fait il ne peut rien y avoir hors de lui, soit comme idéal, soit comme fin, à quoi on puisse le subordonner. De plus, en le considérant dans sa nature propre d'acte, nous ne découvrons en lui aucune nécessité interne à laquelle il soit tenu de s'assujettir. Il reste seulement que l'essence de l'Acte réside dans cette générosité libre et parfaite par laquelle, loin de créer des choses qui seraient des témoins inertes de sa puissance, il communique à d'autres êtres, comme nous le voyons déjà dans l'action humaine quand elle a un caractère moral, cette dignité qui les rend à leur tour causes d'eux-mêmes.

Si on peut alléguer de l'Être qu'il est une notion purement abstraite dont il est impossible de dériver aucune forme d'existence particulière, ou bien que, si nous le posons, comme nous l'avons fait, dans sa totalité concrète, alors tous les problèmes se trouvent résolus avant même qu'on les ait posés, on ne peut pas assurément en dire autant de l'Acte. On ne peut prétendre ni qu'il soit une notion générale et vide, puisqu'il ne peut être que dans et par son exercice même, ni qu'en le posant on ne puisse sortir de lui ou le dépasser, puisqu'il est lui-même cette [167] sortie et ce dépassement, qu'il est l'efficacité même et ne se justifie que par ses ouvrages.

Dans le livre I, en affirmant le caractère absolu de l'Acte qui en exprime l'intériorité et la suffisance, nous n'avons point voulu anéantir le relatif, mais seulement montrer que, si les deux termes relatif et absolu sont les deux termes d'un couple et doivent nécessairement être posés à la fois, c'est le propre du relatif de se fonder lui-même dans l'absolu. Dans la théorie de la participation, c'est cette liaison et cette opposition du relatif et de l'absolu que nous entreprenons précisément de justifier.

Tout le problème de la participation réside donc dans le rapport du Moi et du Soi, c'est-à-dire dans la détermination de ce point, à l'intérieur de l'être total qui porte une responsabilité plénière de lui-même, où je consens à introduire la responsabilité de moi-même et par conséquent à dire « je ». Aussi ne faut-il pas s'étonner si la force de l'acte spirituel que je suis capable d'accomplir est toujours proportionnelle à la force avec laquelle je suis capable de pénétrer dans la solitude. Seulement, cette solitude m'ouvre un monde intérieur qui est sans limites et où je découvre pour la première fois un principe de communication avec tout ce qui est.

La participation m'interdit par conséquent de faire du monde un spectacle pur ; ou, du moins, il ne peut pas être cela seulement, car l'activité spectaculaire elle-même introduit quelque chose de nouveau dans le monde, qui est ce spectacle même tel qu'il est représenté. Le caractère fondamental de la participation, c'est de définir une initiative qui m'est propre et par laquelle je constitue dans l'Être ma propre réalité, grâce à un acte absolument personnel, mais qui est tel pourtant que, dès qu'il s'exerce, il fait apparaître son corrélatif qui est le monde.

ART. 3 : Le problème de la participation est au cœur de la philosophie antique et constitue encore le critère qui permet d'apprécier les différences entre les doctrines philosophiques.

On peut dire que le problème de l'être pur et de ses rapports avec l'être participé a été discerné par la philosophie antique avec une admirable clarté : et toutes les solutions que l'on en peut donner tiennent sur le chemin qui va de Parménide à Platon. L'admiration qu'a toujours soulevée l'œuvre de Parménide provient de la force avec laquelle, malgré l'incertitude de [168] l'opinion, la variété des phénomènes, l'instabilité du temps, il a affirmé le caractère absolu de l'Être dans lequel le propre même de la pensée est de nous établir : car il refuse avec une magnifique hauteur le nom d'être à ce que nous voyons et à ce qui change. C'est là une philosophie qui, chaque fois qu'elle se renouvelle, paraît un défi et provoque dans la conscience commune tantôt une réprobation fondée sur le témoignage que le monde apporte à nos sens, tantôt une crainte respectueuse et une sorte d'horreur sacrée.

Sur Platon l'ascendant de Parménide est immense et Platon a recours à la participation pour éviter la coupure absolue entre le monde de l'être véritable et le monde des apparences, pour concilier Parménide qui n'a de regard que pour le premier avec l'opinion qui n'attribue d'existence qu'au second. Mais la participation ne doit pas nous faire oublier l'absolu dans lequel elle s'enracine. Seulement la difficulté est de savoir comment elle se produit, quelle est sa signification et quelle est sa fin. Le terme d'imitation que Platon substitue souvent au terme de participation est loin d'éclairer sa véritable nature. Platon imagine bien le cercle de la chute et du retour qui est destiné à expliquer comment ces deux mondes s'opposent et pourtant se rejoignent, comment l'âme elle-même entreprend l'ascension par laquelle elle cherche à retrouver le séjour qu'elle a perdu. Mais la chute et le retour sont là pour témoigner dans l'acte d'une liberté qui ne peut tenir que d'elle-même l'être qu'elle ne cesse de se donner. Et la comparaison platonicienne entre le modèle et la copie ne nous permet pas de saisir assez nettement le propre de la participation, qui est de constituer véritablement notre être propre au cours d'une démarche par la-

quelle, en créant notre essence éternelle, nous pensons ne rien faire de plus que la retrouver.

La participation est sans doute imitation, comme l'a bien senti Platon, mais elle est davantage encore, elle est aussi invention. Elle est imitation parce qu'elle est subordination à une réalité qui la dépasse. Mais l'on sent bien qu'il y a les degrés les plus différents de l'imitation. L'imitation d'un objet déjà réalisé n'en est que la forme la plus apparente et la plus grossière ; l'imitation d'un être par un autre est déjà singulièrement plus délicate. Elle est d'abord l'imitation de son comportement sensible ; elle devient peu à peu celle de son intentionnalité secrète : dans tous les cas elle suppose une réadaptation originale.

[169]

Mais la véritable imitation est celle par laquelle nous essayons, soit par la pensée, soit par l'action, de faire ressembler les choses elles-mêmes aux idées. Et c'est notre âme surtout que nous essayons de modeler sur elles. Mais alors on sent bien que le mot d'imitation n'est plus à sa place. Nous avons affaire à une participation véritable dans laquelle l'idée devient nôtre, trouve en nous une incarnation, tient de nous ce qui la fait être dans le monde et reçoit de nous une vie imparfaite et manifestée. Mais jusque dans l'imitation, il y a l'initiative par laquelle on imite : cette imitation n'est jamais fidèle. Elle est un choix et jusqu'à un certain point une création nouvelle. Enfin il ne faut pas oublier qu'elle actualise ce qui pour nous n'était jusque-là que puissance pure.

Seule la participation établit un lien entre la passivité de mon être psychologique et l'Acte métaphysique dont il dépend et qui fonde mon être véritable. Elle me persuade de m'élever de l'un vers l'autre. Elle me montre que je ne puis me proposer aucun idéal, que je suis incapable d'acquiescer ce sentiment de responsabilité sans lequel je ne pourrais pas dire « moi », si je n'acquiesce d'abord la dignité d'être cause. Et elle m'apprend que le propre de ma conscience n'est pas de décrire mon histoire, mais de la faire.

Les différentes doctrines philosophiques fixent toutes le regard sur la démarche fondamentale par laquelle se révèle cette participation à l'absolu qui donne naissance à tous les problèmes de la connaissance et de l'action. Mais elles s'opposent les unes les autres parce qu'elles

ne la considèrent pas toutes selon la même perspective. Le propre du théisme, c'est d'envisager toujours la source de la participation et sa fin, la distance qui les sépare permettant à chaque être d'acquérir son essence propre par un acte de liberté, et le propre de l'humanisme, c'est de ne faire état que du progrès de la participation, de telle sorte qu'elle devient une création indéfinie qui n'a pas d'origine et qui n'a pas de terme.

[170]

B) L'ACTE, SOURCE DE TOUTES LES DÉTERMINATIONS

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : L'Acte est la source intemporelle de toutes les déterminations temporelles qui sont les moyens de la participation.

Si l'Acte est le sommet de la réalité, il lui est omniprésent et la domine toujours. Ce n'est que d'une manière arbitraire, ce n'est que par rapport à nous et pour nous accommoder aux conditions de l'existence temporelle, c'est-à-dire de la participation, que nous le considérons soit comme le principe d'où elle dépend, soit comme la fin vers laquelle elle tend dans une démarche de libération progressive. Et si nous pensons qu'il est l'un et l'autre à la fois, c'est parce qu'il est éternel, de telle sorte qu'il est toujours pour nous à la fois une source et un idéal. Ainsi nous sommes bien loin de mettre au fond des choses une volonté aveugle que nous pourrions transformer en conscience libre par l'usage même que nous en faisons, mais nous pensons que notre conscience, dès qu'elle s'exerce, fait la découverte d'une activité spirituelle à laquelle elle participe, bien que d'une manière toujours inégale, et qui se voile et s'obscurcit selon les intermittences mêmes de son attention.

Il n'y a rien de plus dans l'Acte qu'une efficacité absolue, une puissance opératoire pure. Seulement cette efficacité est toujours présente et cette puissance toujours exercée. Et ces caractères ne peuvent naturellement nous apparaître que dans la participation : mais alors ils

témoignent toujours de la liaison entre nos démarches particulières et le Tout où elles sont appelées à prendre place ; et c'est lui encore qui fait éclater entre toutes les formes de l'être l'ordre et le rythme, les correspondances et les compensations, et qui ne cesse d'éclairer notre intelligence et d'instruire notre volonté.

Seule l'opposition du non-être et de l'être nous permet de réaliser la nature même de l'acte, qui est pour ainsi dire le passage éternel de l'un à l'autre. En ce sens, c'est la pensée de ce qui n'est pas qui, comme le veut Eckart, nous fait ressembler à Dieu. La difficulté est sans doute de considérer l'acte comme une génération intemporelle. Mais toute génération doit l'être, elle n'engage dans le temps que la suite de ses effets entre lesquels [171] nous pouvons bien introduire une distinction que nous appelons celle de la cause et de l'effet, mais qui laisse en dehors d'elle la causalité véritable, c'est-à-dire l'efficacité créatrice. Celle-ci précisément ne peut produire qu'elle-même. Toute succession empirique représente le sillage qu'elle laisse, dans la mesure même où elle est participée. Les distinctions que nous faisons en disant qu'elle est cause de soi et qui sont nécessaires au langage ne sont pas destinées à altérer sa parfaite unité, mais au contraire à la traduire.

Le propre de l'acte n'est pas seulement, comme il est vrai, d'abolir la conscience du temps, ou de réaliser la transition entre les moments de la succession, c'est de resserrer dans un présent intemporel et qui, à l'égard du temps, recommence toujours, l'origine commune de tous les événements qui se produisent dans le temps : ce sont les événements en se répandant dans le temps qui font éclater son unité plénière et sans dimensions.

L'erreur la plus grave que je puisse commettre est celle qui consisterait à regarder l'Être comme la somme infinie des déterminations, alors qu'il en est seulement la source.

Aussi, quelle que soit la richesse des déterminations qui puissent m'être données, elles ne peuvent jamais être regardées par moi comme une fin, mais comme un simple moyen. J'ai souvent l'illusion que je n'ai rien de plus à désirer et à vouloir que leur accroissement indéfini. Mais nous savons bien à quel point cette poursuite est décevante, puisqu'elle cherche sans cesse à posséder davantage, que rien ne lui est donné qui ne lui échappe, et que le but vers lequel elle tend

est toujours à une distance infinie. Mais, si ces déterminations ne sont elles-mêmes que des moyens, nous ne souffrirons pas de les voir disparaître après qu'elles ont servi, car elles sont destinées seulement à nous permettre de prendre possession d'une manière toujours plus pure et plus parfaite de cet acte intérieur qui nous fait être, et qui exige que nous produisions toujours quelque nouvelle détermination, mais sans songer jamais à en retenir aucune.

ART. 5 : L'Acte pur ne peut paraître indifférent et insensible que parce qu'il est le principe suprême de toutes les différences et de toutes les préférences.

La difficulté de la participation réside en ceci — et l'on peut dire que tout homme qui l'aura comprise l'aura déjà surmontée [172] — c'est que l'acte même, étant parfait en soi et infini seulement par rapport à nous, étant par conséquent incapable de subir aucun accroissement, aucune diminution, aucune altération puisqu'il est la souveraine raison d'être de tout ce qui peut être, doit demeurer identique à lui-même quelles que soient les démarches de la liberté et la variété des modes de la participation. Car il ne faut pas oublier que toutes ces opérations ne sont pas seulement suspendues à lui, mais qu'elles se produisent en lui et par lui, bien qu'elles ne produisent en lui aucune division, ni aucun trouble. Bien plus, chaque être créé par cette participation non seulement son développement propre, mais une vue sur le monde, c'est-à-dire un monde qui n'affecte point l'Acte même qui lui permet de naître et qui le porte en lui pour ainsi dire sans le subir. Ainsi toutes les perspectives que tous les êtres prennent sur le même objet changent sans cesse, bien qu'elles ne changent rien à l'objet lui-même : il les porte pourtant en lui comme la condition de leur possibilité et de leur accord.

La participation ne cesse de multiplier et de diversifier à l'infini les formes particulières de l'être, par développement personnel et enrichissement mutuel, sans qu'elle ajoute rien à l'Être lui-même. Elle fait éclater la fécondité de l'Être, mais ne la promet pas. C'est de l'Être que tous les êtres tiennent ce qu'ils sont ; et c'est se placer à un point de vue anthropomorphique que de croire que l'être que nous recevons accroît la perfection de l'Être pur. Celui-ci n'est point une somme.

Il est vain de vouloir nous demander d'établir une distinction entre ce qu'il était avant et après la participation, car cet avant et cet après n'ont de sens que par rapport à nous. Il ne faut pas dire qu'il ignore la participation, mais qu'elle est tout entière en lui comme dans sa condition suréminente. Il nous appelle à jouir de lui-même sans que nous puissions restreindre ni accroître cet infini toujours actuel. C'est le monde qui change sans cesse, qui devient plus abondant ou plus déficient, plus harmonieux ou plus disparate, plus ordonné ou plus chaotique selon les démarches de notre activité participée. Toutes ces démarches se produisent à l'intérieur de l'être total. Or le temps est en lui, et non point lui dans le temps. Le progrès est donc aussi en lui, mais ne l'affecte pas. Et le monde, le temps, le progrès, les existences particulières se produisent dans l'Être total sans faire en lui aucune ride.

[173]

Dira-t-on alors de l'acte pur qu'il est insensible et indifférent comme le Dieu d'Aristote ? Ce serait là une vue singulièrement insuffisante et tirée d'une analogie purement humaine : l'acte pur est souverainement impartial, non point parce qu'il est insensible, mais parce qu'il porte en lui toutes les valeurs auxquelles les hommes deviennent sensibles d'une manière préférentielle ; il porte en lui toutes les différences qu'ils opposent entre elles du fait même de leur limitation. Il est la toute-positivité, c'est-à-dire le principe qui permet à toutes les préférences de se former, à toutes les différences d'apparaître. Et si l'on disait qu'il ne choisit pas entre elles et que les choix que font les individus par une démarche de leur liberté sont pour lui comme s'ils n'étaient pas, nous répondrions que c'est là le transformer en un tout matériel et statique obtenu par une simple addition de tous les modes particuliers, et qui n'est plus considéré comme l'acte vivant et le principe spirituel qui fonde à la fois leur possibilité et leur hiérarchie. Nous ne dirons point sans doute que ces choix l'affectent, puisque ce serait introduire en lui les caractères de la passivité humaine et par conséquent lui ôter le caractère même d'Acte pur que nous lui avons attribué : on pourrait pourtant garder tous ces mots pour ne pas rompre sa solidarité avec l'acte participé et même aller jusqu'à dire que cet Acte, loin de se définir comme insensibilité et comme indifférence, est le principe qui sensibilise et qui différencie, c'est-à-dire l'*Intérêt suprême*, le *Choix suprême* ou la *Préférence absolue*, que tous les inté-

rêts, tous les choix, toutes les préférences que l'on observe dans le monde ne peuvent ni limiter ni changer, bien que ce soit lui qui, chaque fois, soit non point la mesure abstraite, mais l'arbitre personnel de leur vérité et de leur efficacité. La perversité et les souffrances du démon viennent précisément de ce qu'il fait perpétuellement effort pour produire une tristesse de Dieu et, si l'on peut dire, un doute et un découragement à l'égard de sa pure efficacité créatrice, au lieu que, si l'on parle d'une tristesse de Dieu, il s'agit seulement de cette tristesse sur le démon, qui est positive et non pas négative, et qui ne fait qu'un avec la surabondance de sa générosité dans le secours qu'il ne cesse de prêter à toutes les créatures. Chacun de nous fait l'expérience que tel est aussi l'effet de la méchanceté et de la jalousie sur un cœur pur.

Que l'on ne dise donc plus que l'Être absolu nous demeure étranger comme le Dieu d'Aristote, puisque tout ce que nous [174] sommes, c'est lui qui l'est et le fait en nous, c'est lui qui nous anime et qui nous aime et qui s'aime en nous, et puisqu'il ne se trouve en nous, dans cet être dont nous disposons, que l'être même qu'il nous a donné.

C) LA PARTICIPATION CRÉATRICE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : La participation n'est pas l'appartenance statique à un Tout dont on fait partie, mais la coopération dynamique à un idéal que l'on ne cesse de promouvoir.

Le mot de participation est employé parfois pour distinguer par exemple l'appartenance à un tout, la possibilité pour tout individu d'être rangé à l'intérieur d'une classe ou d'un groupe. C'est là, si l'on peut dire, le rapport de chaque être et de son concept, à condition de prendre le concept seulement dans son extension ; mais cette participation est encore statique et nominale. Elle n'est que le signe de la participation véritable qui est dynamique et réelle, et par laquelle chaque être est considéré, moins encore dans son rapport avec la compréhension de son concept à laquelle il faudrait qu'il ajoutât pour être, que dans son rapport avec une idée qui le dépasse, qui est pour lui un

idéal qu'il ne cessera jamais de mettre en œuvre et qu'il n'achèvera jamais de réaliser.

Le langage fait bien la distinction entre cette participation purement extérieure et apparente, qui déjà semble nous créer des obligations, bien que nous ne les remplissions pas toujours, et cette participation réelle, affective, active, qui éveille notre attention, notre émotion et nos mouvements et qui est une présence coopérante. Participer ou ne pas participer, c'est dans ce choix bien plutôt que dans l'alternative être ou ne pas être que réside l'exercice de notre liberté et la disposition de nous-même.

On voit donc que, s'il y a une diversité innombrable de formes de la participation, on peut dire qu'elles constituent une hiérarchie : au plus bas degré on trouve cette participation subie qui est celle de la nature, au-dessus et comme degré intermédiaire on trouve cette participation transmise et enseignée qui est celle de la société humaine, au degré le plus haut on trouve la participation véritable qui est participation à l'esprit, qui réside toujours dans l'acte d'une liberté, qui s'exprime toujours [175] par une invention et qui ne cesse de promouvoir à la fois la nature et la société. Elles n'étaient là d'abord que comme un ensemble de moyens qui m'étaient fournis, de signes qui m'étaient adressés et d'appels qui m'étaient faits : mais ces moyens, il fallait les mettre en œuvre, ces signes, il fallait les reconnaître, ces appels, il fallait y répondre. Tout dépend pour moi alors beaucoup moins de ce qu'ils ont été que de ce que j'aurai su leur faire dire. Quelles que soient les conditions matérielles qui nous sont proposées, nous fixons toujours notre place à l'intérieur de l'Être absolu par le plan de conscience où nous acceptons de vivre. La nature et la société expriment cette liaison empirique avec le Tout qui fait de nous une partie de ce Tout et semble nous soumettre à sa loi. Mais être une partie du Tout, ce n'est pas en être participant : il n'y a de participation véritable que par l'esprit, qui renverse notre relation avec la nature et la société et qui les soumet à sa loi. A ce moment la valeur naît en introduisant dans le monde ces fins voulues et préférées qui donnent à la nature et à la société elle-même leur signification et leur raison d'être.

ART. 7 : La participation ajoute toujours à ce que nous sommes sans rien ajouter à l'acte infini dont elle dépend.

Le miracle de la participation, c'est qu'elle nous permet de comprendre comment, sans ajouter rien à l'infini en acte dont elle tient tout ce qu'elle peut nous faire acquérir, elle ajoute pourtant sans cesse à nous-même. Dans l'infini en acte, elle trace le sillon indéfini de tous les devenirs temporels. Le participant est pour ainsi dire reçu dans la source même de toute participation sans que cette source subisse aucun accroissement, ce qui est la marque même de sa transcendance.

La participation est donc toujours un « plus », c'est-à-dire une création par rapport à tous les modes participants de l'existence, mais non point par rapport à cette origine même de toute création, dont l'essence est précisément de leur fournir éternellement les ressources qui leur permettent à la fois de naître et de s'accroître. Chacun de nous exerce une fonction qu'il est seul à pouvoir remplir et par laquelle il constitue son être propre. Mais dans cette perspective qui est la sienne, il enveloppe et met en œuvre l'activité même du Tout selon sa capacité et sa vocation particulières. De telle sorte que le [176] même Tout ne cesse de se suffire et de suffire en même temps à ces existences qui sont en lui, et qui, bien que chacune l'exprime d'une certaine manière, ne cessent pourtant de se multiplier et de s'augmenter. Aussi n'est-il pas contradictoire de constater qu'aucun être ne peut assumer la responsabilité de lui-même sans assumer du même coup la responsabilité de l'humanité tout entière et du monde tout entier. Et l'on peut dire de la participation qu'elle est toujours totale, à la fois par l'acte même où elle puise et qui lui reste toujours indivisiblement présent, par le monde dans lequel elle agit et dont la moindre de ses interventions modifie la contexture et par son retentissement sur la solidarité même qui l'unit à toutes les autres consciences. La création du monde, c'est la possibilité même qui est donnée à chaque conscience de changer l'état du monde qui est un état périssable, mais grâce auquel elle détermine son être éternel et le lien éternel qui l'unit à toutes les autres consciences.

L'acte présente cette double propriété de traduire ce que nous sommes et de manière si parfaite que cet acte se confond avec notre

être même, et de nous porter au delà de ce que nous sommes, c'est-à-dire, en apparence, vers un objet ou une fin, et, en réalité, vers un acte toujours plus parfait. Ainsi il n'y a rien dans tout ce qu'elle nous donne qui ne doive être découvert et reçu, bien que cela ne puisse l'être que par un acte qui dépend toujours de nous. Et si nous pensons parfois avoir affaire à une création personnelle, soit dans la science, soit dans l'art, soit dans la conduite, il convient alors d'être méfiant, car c'est le signe que cette action dont nous sommes si fiers est un artifice et qu'elle n'a pas trouvé dans l'Être cette juste insertion et ce parfait équilibre qui lui donnent toujours un caractère de nécessité et pour ainsi dire d'éternité.

ART. 8 : La participation n'a point pour idéal l'extinction de la partie dans le Tout, mais la formation d'une société spirituelle des parties entre elles et avec le Tout.

Tous les êtres sentent assez nettement ce qui leur manque et l'ambition qui est en eux de l'obtenir. Ce qui montre bien qu'ils acceptent de considérer l'essence de leur vie comme résidant dans un acte de participation capable de se poursuivre indéfiniment. Mais ce serait une grave erreur de penser qu'il [177] s'agit pour nous d'étendre sans mesure cette participation de manière à embrasser et à égaler un jour le Tout où nous sommes placés. Peut-on dire même que c'est là l'idéal vers lequel chacun aspire sans que jamais il puisse espérer l'atteindre ? La participation ainsi définie ne serait qu'un égoïsme monstrueux, dans lequel notre regard se fixerait seulement sur ce que nous pouvons acquérir, et non point sur une Valeur suprême à laquelle nous sommes prêts à tout subordonner, même si elle exige de notre part le sacrifice. On ne peut nous proposer comme idéal ce désert d'une solitude toute puissante où nous ne sentirions que la détresse d'un effort expirant dans un triomphe inutile.

Mais la participation est tout autre chose. Elle n'anéantit pas la distance qui sépare la partie du Tout, puisque cette distance est nécessaire à son propre jeu. Elle maintient entre la partie et le Tout une dualité et une communion de tous les instants. En un sens elle accroît leur indépendance pour accroître leur interaction, le Tout étant inépuisable dans la générosité du don qu'il ne cesse de faire de lui-même, la partie

étant infatigable dans sa puissance d'acceptation et de coopération. C'est ce que le panthéisme n'a point vu et qui est l'origine de toutes ses erreurs. Il fallait faire du Tout une Liberté, et non point une Substance, pour que la participation devînt la naissance d'une autre liberté, pour que le rapport du Tout et de la partie devînt le rapport de la liberté divine et de la nôtre et pour que, en se rapprochant de plus en plus de Dieu, chaque être, au lieu de s'anéantir, sentît croître son initiative plus encore que sa richesse.

La participation fonde mon autonomie au lieu de l'abolir, parce qu'elle est toujours une participation à l'autonomie parfaite. Mais cette autonomie n'a de sens que si, étant la même partout, elle n'est pourtant point une abstraction, c'est-à-dire si elle est mise en œuvre par des personnes distinctes et qui, par le même acte indivisible, s'affirment à la fois comme distinctes et comme unies. Et si le secret de chaque être particulier réside dans le dialogue intérieur qu'il entretient avec Dieu par un acte de foi personnel, le secret de Dieu consiste dans ce dialogue créateur par lequel il appelle sans cesse à l'existence d'autres êtres libres qui, au lieu de limiter sa puissance, en témoignent.

[178]

Le propre de la participation, c'est de nous permettre, non pas seulement de concevoir, mais d'éprouver et de mettre en œuvre une relation de tous les instants qui unit le moi en tant que réalité créée au moi en tant qu'il détient une parcelle de l'activité créatrice.

[179]

LIVRE II. L'INTERVALLE
PREMIÈRE PARTIE
LA GENÈSE DE L'INTERVALLE

Chapitre XI

**LA PARTICIPATION
ET LA LIBERTÉ**

A. – NAISSANCE DE LA LIBERTÉ

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La liberté est le cœur de la participation.

La participation elle-même est inséparable de la liberté. Et même, bien qu'il soit vrai que nous puissions légitimement attribuer à l'acte pur, par un passage à la limite, tous les caractères positifs que nous découvrons dans l'activité de participation, et d'abord la liberté elle-même, le mot de liberté n'a pour nous de sens accessible que là où la participation commence à s'exercer. Les deux notions sont réciproques l'une de l'autre : en effet, là où la liberté disparaît, la participation disparaît aussi, car je ne suis plus qu'une partie du Tout, puisque ce que je possède n'est plus l'effet d'une opération que j'accomplis. Inversement, la liberté en nous paraît toujours s'exprimer par un choix, c'est-à-dire par une participation originale, qui fait appa-

raître dans la totalité de l'Être une perspective déterminée et qui montre qu'il doit y avoir autant de perspectives de ce genre qu'il y a de consciences.

C'est parce que dans cet ouvrage nous partons toujours du point le plus haut, c'est-à-dire non point d'un principe suprême qui subirait ensuite une série de dégradations, mais de cette source de tous les êtres qui leur permet de se créer eux-mêmes en participant à sa perfection, que nous devons commencer l'étude de la participation par celle de la liberté, en montrant à la fois comment chaque liberté emprunte à l'acte pur l'initiative même qu'elle met en jeu, comment elle s'en distingue par son rapport avec la nature, comment elle suppose nécessairement dans le monde pour la soutenir une pluralité infinie de libertés différentes.

[180]

La liberté est donc le cœur de la participation. Car on sait bien qu'elle n'existe que si je suis capable de l'exercer et de la produire par une initiative qui m'est propre. Mais on sait aussi que la seule chose qui lui appartient, c'est l'initiative, qu'elle suppose une possibilité sans laquelle elle ne pourrait pas entrer en jeu, qu'elle garde même jusqu'au bout un caractère de possibilité et que l'efficacité dont elle dispose est toujours une efficacité qu'elle emprunte.

Que l'être coïncide toujours avec le point où la véritable liberté s'exerce, cela pourrait être suffisamment démontré par l'identification que nous avons faite de l'être avec l'intériorité à lui-même. S'il n'en était pas ainsi, l'être ne serait pour nous qu'un spectacle qui pourrait susciter notre curiosité, mais auquel nous demeurerions extérieur et qui finirait par nous lasser. Mais si la rencontre de l'être produit toujours en nous une émotion incomparable, ce n'est pas seulement parce qu'elle est la rencontre de notre être propre au point même où il s'insère dans l'absolu, c'est parce qu'elle nous met en présence d'un être que nous nous donnons en vertu même d'une puissance créatrice que nous consentons à assumer. On ne s'étonnera donc point qu'aucune question ne sollicite en nous un intérêt véritable, qu'aucun problème ne mérite d'être posé, sinon une question, un problème qui nous obligent à mettre en œuvre notre liberté et à engager notre responsabilité. Et les Stoïciens n'avaient pas tort de penser que tout reste

pour moi indifférent, tout est pour moi comme s'il n'existait pas, qui ne dépend pas de moi de quelque manière.

ART. 2 : L'acte pur fait naître, par la participation de son essence, des libertés particulières qui ont avec lui un rapport analogique.

La création n'est nullement semblable à un objet sorti des mains d'un artisan. L'être absolu n'agit que par la communication de ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il ne crée que des êtres et non point des choses ; mais le propre d'un être, c'est aussi de se déterminer, c'est-à-dire d'être jusqu'à un certain point capable de se suffire : car dans la mesure même où il est lui-même un être, il est une liberté. Jusque dans les aspects les plus simples de la création, nous devons retrouver, pour que la réalité ne s'évanouisse pas en apparence, ces caractères de spontanéité et [181] de totalité qui sont comme des imitations ou des ébauches de la suffisance parfaite et par lesquels se réalise leur introduction dans l'être total. Créer, c'est, pour Dieu, appeler l'infinité des êtres particuliers à la participation de son essence. La matière n'est pas l'objet de la création : elle naît des conditions même de la participation dont elle exprime l'inépuisable fécondité, c'est-à-dire à la fois l'étendue et les limites. Au sens strict, il n'y a de participation qu'à l'Acte et par un acte. L'Être total ne nous révèle sa présence que par l'opération qui nous est propre et qui nous permet d'insérer en lui notre être participant. Ce n'est pas, comme on le croit trop souvent, au monde tel qu'il nous est donné que nous participons, bien que ce monde soit évoqué par nous comme l'expression fidèle de l'acte même de la participation : car il traduit indivisiblement ce qui lui répond et ce qui le surpasse. Toute la difficulté et tout le mystère de l'acte créateur résident dans cette proposition en apparence contradictoire qu'il ne peut créer que des êtres libres, c'est-à-dire que des êtres aptes à se créer eux-mêmes. C'est bien là la seule création qui soit *ex nihilo*, car elle n'a pas besoin d'une matière préexistante semblable à l'argile du potier. Chaque être créé passe en effet du néant à l'être, bien qu'il ne puisse jamais subsister ailleurs que dans l'acte souverain à l'intérieur duquel il puise par grâce le pouvoir même qu'il a de subsister. Et, si la liberté pure est définie en même temps comme une création absolue et comme une générosité sans limites, on comprend

qu'elle se manifeste elle-même par une participation de son essence toujours offerte à des libertés sans cesse naissantes.

Ainsi, sans que l'acte pur soit capable lui-même de diminuer ou de croître, il appelle à exister par eux-mêmes une infinité d'êtres particuliers dont aucun ne possédera d'autre réalité que celle qu'il a lui-même choisie, ou qu'il s'est lui-même donnée, mais que l'acte pur ne cesse d'alimenter et de soutenir.

La liberté de l'être particulier ne peut donc pas être définie comme une chute, puisqu'elle est au contraire l'expression même de l'originalité de l'acte créateur dont l'essence est de produire toujours, c'est-à-dire d'être toujours offert en participation en ce centre ineffable et secret de l'Être où, jusqu'en Dieu même, la création et le sacrifice ne font qu'un. Car, en étudiant la nature de l'acte, nous observons en lui ces deux caractères en apparence contradictoires, c'est qu'il est tout entier intérieur à soi (on n'agit qu'en soi et il n'y a intériorité que là où un acte [182] s'accomplit), et que pourtant il est toujours créateur (comme s'il se portait toujours hors de soi pour ajouter à soi). C'est qu'il est d'abord une création inépuisable de soi, mais une création généreuse qu'il cherche toujours à faire partager, et qui, selon son degré de puissance, éveille autour d'elle des centres d'initiative auxquels elle communique le pouvoir créateur qui est en elle, ou transforme la matière même qui est devant elle afin d'adresser aux autres consciences un message qui est aussi un don d'elle-même : ce que l'on pourrait exprimer en effet en disant que l'acte est toujours indivisiblement en Dieu et en nous création de soi et sacrifice de soi. Et tel est sans doute le secret insondable de tout acte créateur.

Que l'acte pur s'exprime toujours par la création, par l'appel à l'être de libertés différentes dont chacune se donne l'être à elle-même, c'est ce que l'expérience vérifie, si nous acceptons d'appliquer une méthode qui nous permet de reconnaître les caractères de l'acte pur dans tout acte de participation. En allant de la liberté humaine à l'acte pur, nous découvrirons entre les deux termes un rapport analogique. En effet, si nous observons l'action même que nous accomplissons, nous pouvons la considérer sous quatre aspects successifs : car, — premièrement, c'est elle qui nous fait être, — deuxièmement, elle impose toujours quelque modification au monde matériel, — troisièmement, elle crée par là une communication avec les autres consciences sur lesquelles elle exerce une influence qui souvent tend à se convertir

en une domination comparable à celle qu'elle exerce sur les choses, — quatrièmement, elle éveille et libère d'autres consciences, elle tend à multiplier des centres d'initiative personnelle, elle propage autour d'elle l'initiative dont elle dispose ; et tout le monde est prêt à reconnaître que c'est dans la mesure où elle est capable de monter jusque-là qu'elle est plus pure et plus parfaite. C'est là la forme d'activité de tous ceux que l'humanité a reconnus comme ses maîtres : à la fois des sages, des héros et des saints. Il ne faut pas s'étonner dès lors que l'acte qui n'est qu'acte et qui se crée lui-même absolument (ou encore, qui existe éternellement), n'ait pas besoin pour s'exercer de s'appliquer à une matière qu'il modifie (bien qu'on l'ait considéré souvent comme un démiurge), qu'il n'essaie point de régner par l'intermédiaire des lois de l'univers sur d'autres consciences (bien qu'on l'ait considéré comme un souverain despotique), et que cette création éternelle de soi ne fasse qu'un en [183] lui avec l'infinie libéralité par laquelle il appelle d'autres êtres à partager sa propre puissance et à en disposer comme il en dispose lui-même. Qu'un sentiment se répande, qu'une idée fructifie : ce n'est là qu'une sorte de témoignage ou d'écho de cet acte par lequel une liberté se constitue et dont le propre est d'en susciter toujours une autre.

ART. 3 : C'est la participation qui fonde l'autonomie, au lieu de l'abolir.

En tant que notre propre liberté nous fait participer à un acte qui est cause de soi, il faut dire que c'est au point où s'exerce notre liberté que résident notre être propre et notre rencontre avec l'être pur. Mais la liberté revendique pourtant une initiative indépendante, de telle sorte qu'elle prend toujours la forme d'un affranchissement ou d'une libération : à l'égard de ce qu'elle n'assume pas, elle est une démarche de négation ; dans ce qu'elle a de positif, l'acte pur est sa source ; parce qu'elle a de limitatif, elle en capte et détourne le cours. Dès lors, on comprend sans peine comment, si la liberté ne s'exerce pas ou quelle que soit la manière dont elle s'exerce, rien n'est changé dans l'acte pur, bien que tout se modifie, non pas seulement dans mon être participé, mais dans mon rapport avec les autres libertés et dans le monde entier de la participation.

La liberté humaine apparaît donc comme la suprême médiation entre le monde et l'Acte pur. Malgré le paradoxe, nous pouvons dire qu'il n'y a qu'elle qui nous soit donnée, mais de telle manière que nous soyons pourtant obligé de nous la donner toujours à nous-même : elle apparaît donc ainsi comme étant le contraire même de toute donnée. Mais, puisque le monde nous apparaît comme traduisant toujours les conditions mêmes de son exercice, nous pouvons dire qu'elle cesse d'être pour nous une donnée au moment même où elle devient pour nous le principe de toutes les données.

Le secret de la participation réside en ceci : c'est que, si elle est une participation à un Acte pur, à un Soi absolu, elle doit faire de chaque sujet aussi un acte ou un soi qui, au lieu de posséder l'intériorité et la liberté absolues, tend indéfiniment vers elles. C'est précisément l'expérience que la conscience nous donne. C'est pour cela qu'entre la liberté divine et la liberté humaine il y a à la fois indépendance et identité : indépendance, [184] parce que, partout où la liberté s'exerce, elle est un foyer d'initiative original, — et identité, parce que la liberté est toujours un acte créateur, de telle sorte qu'elle est dans l'homme au-dessus de sa nature ; elle est un idéal auquel précisément il participe dans la mesure où il se délivre des chaînes qui le retiennent : être libre, pour un être, ce n'est pas avoir réalisé les conditions qui lui permettent de chercher sa lumière et son bien, c'est déjà les avoir trouvés.

Nous savons bien que le souci que l'on montre dans le monde moderne de défendre l'autonomie de l'esprit rend la participation singulièrement suspecte. Mais d'abord nous ferons remarquer que la participation, telle que nous l'entendons, fonde l'autonomie au lieu de l'abolir ; et c'est précisément parce qu'elle est participation à l'acte pur, c'est-à-dire à un pouvoir qui est absolument cause de soi, qui réalise en soi le passage éternel du néant à l'être, que notre liberté est possible, que nous pouvons nous arracher à la nature et devenir le principe de nos propres déterminations. La participation ainsi conçue est affranchissement et non point subordination. Mais la participation a encore l'avantage de montrer à la fois comment l'activité même que j'exerce trouve dans l'activité éternelle une source surabondante qui ne lui manque jamais, et comment le monde dans lequel je prends place, qui exprime ma limitation et qui pourtant m'est donné, coopère avec moi et ne cesse de me soutenir.

ART. 4 : Si l'Acte pur est tout entier participable, chaque liberté par sa déficience appelle la pluralité infinie des libertés.

Quand une liberté limitée a apparu (et nous entendons par là qu'elle est limitée non point dans son pouvoir d'option, mais par l'emprunt qu'elle fait de la puissance dont elle dispose et qu'elle n'épuise jamais et par les entraves auxquelles son efficacité est assujettie), elle appelle à l'existence des libertés différentes, en vertu de cette idée que l'Acte pur ne réserve rien et qu'il est tout entier participable, de telle sorte que chaque liberté, devant parcourir pour son compte le chemin qui va du néant à l'être et restant toujours déficiente, constituerait un privilège insupportable si ce qui n'est point participé par elle ne l'était point par d'autres : puisqu'aucune existence n'épuise cette participation, poser l'une d'elles, c'est s'obliger à les poser toutes. Le passage du néant à l'être se réalise en chaque point du Tout, [185] mais il ne peut se réaliser en un point sans se réaliser en tous, faute de quoi l'intégrité et l'éternité du Tout ne seraient point sauvegardées. Ainsi, chaque liberté, au moment où elle commence à s'exercer, évoque toutes les autres libertés qui, par leur exercice même, forment avec elle un monde doublement infini, selon l'ordre horizontal ou de l'extension, et selon l'ordre vertical ou de la hiérarchie, afin que Dieu se donne tout entier dans une participation inépuisable, et qu'il garde pourtant son unité qu'elle exprime sans jamais la rompre. Si l'on voulait traduire cette exigence de la totalité, qui est inséparable de la participation, dans un langage déontologique et non plus dans un langage ontologique, il faudrait dire que chaque conscience particulière fait nécessairement appel à toutes les autres, parce que le devoir ne peut être réalisé pleinement par aucune d'elles, mais seulement par toutes. Ainsi, ma liberté exige toujours autour d'elle d'autres libertés dont elle est incapable de se passer. Bien qu'elle puisse toujours s'isoler, elle ne peut pas se suffire. Chaque conscience a besoin de toutes les autres pour la soutenir. Et si l'on voulait dire qu'il suffit qu'elle reste en rapport avec l'infinité même de l'acte où elle puise dans un dialogue solitaire, on montrerait que les autres consciences sont précisément pour elle les médiatrices grâce auxquelles elle entre en communication avec lui d'une manière de plus en plus profonde, par une série indéfinie de suggestions et

d'épreuves qui mettent sans cesse en jeu des formes nouvelles de participation. L'histoire de ma vie, c'est l'histoire de mes relations avec les autres êtres. Ce sont eux qui me confirment moi-même dans l'existence en me prenant comme objet de leur activité, et nous avons montré que sans eux je n'existerais que pour moi-même, c'est-à-dire d'une manière subjective, comme une puissance ou comme un rêve ; je ne ferais pas partie du monde. Il n'y a pas jusqu'à la concurrence et à la lutte qu'ils soutiennent avec moi, si je les considère sous leur aspect positif, qui ne m'obligent à me réaliser et ne m'assujettissent dans un monde dont l'unité dérive de la solidarité dynamique de toutes ses parties.

De plus, j'ai besoin des autres libertés parce que ma liberté ne peut prendre qu'une autre liberté pour objet. Nous sentons bien qu'elle ne s'exerce vraiment qu'en présence d'un être libre et non point en présence d'une chose. C'est la rencontre d'une liberté qui n'est pas la mienne qui oblige la mienne à s'interroger, à s'approfondir et même à s'actualiser. Peut-être ne se pose-t-elle [186] elle-même qu'en présence d'une autre liberté qui la contredit, de telle sorte qu'elle se découvre vraiment, non point par son échec devant quelque résistance objective, mais par son échec en présence d'une initiative qui n'est pas la sienne, et qui, par conséquent, lui montre qu'elle disposait elle aussi d'une initiative, au lieu de faire corps avec un ordre naturel. Contrairement à la liberté absolue, qui n'appelle à l'existence des libertés particulières que par sa positivité propre, de telle sorte qu'étant elle-même un don, elle se donne à elle-même en même temps qu'elle se donne à toutes, chaque liberté particulière appelle toutes les autres libertés, à la fois par son caractère positif et par son caractère négatif : par son caractère positif, dans la mesure où il y a aussi en elle une surabondance créatrice et généreuse, et, par son caractère négatif, non seulement dans la mesure où elle a besoin des autres libertés pour suppléer à ce qui lui manque, c'est-à-dire pour coopérer avec elles à la réalisation de ces fins spirituelles qu'elle est incapable d'obtenir à elle seule, mais dans la mesure aussi où, comme elle a elle-même d'autres libertés pour objet, elle demande à devenir pour elles un objet à son tour, à être soutenue et suscitée par elles, comme elle les soutient et les suscite elle-même. Cette réciprocité n'est possible que par la limitation qui est en nous, de telle sorte que, loin de méconnaître la partie individuelle de notre nature, chacun la pose comme inséparable de sa

liberté, dont elle est pour ainsi dire le véhicule. C'est pour cela que le rapport des libertés entre elles exprime toujours un sentiment de tendresse éprouvé ou sollicité et qui s'adresse à cet individu qui est en chacun de nous et qui, n'étant pas le même en vous et en moi, permet précisément entre vous et moi une sympathie fondée sur la conscience de cette misère qui nous est commune. Ce sont les conditions mêmes dans lesquelles la liberté s'exerce qui forment aussi le principe d'où la sympathie dérive. Et si on alléguait qu'il ne peut plus se retrouver dans les relations entre l'acte pur et les libertés particulières, c'est-à-dire entre l'infini et le fini, on répondrait qu'ici en effet la réciprocité se trouve rompue, mais non pas le lien d'amour, dont la perfection exige précisément que les unes ne cessent de recevoir et l'autre de fournir.

[187]

ART. 5 : La discontinuité entre les libertés n'abolit ni leur solidarité à l'égard de l'Acte pur, ni leur solidarité mutuelle.

La discontinuité des individus apparaît comme inséparable de la possibilité même de la participation. Car chacun demande à exercer une initiative qui lui est propre et qui se marque précisément par une sorte de séparation et de récusation à l'égard des actions qu'il n'a pas lui-même produites. A ce prix seulement l'intimité de l'être en moi peut être sauvegardée. A ce prix seulement la vie et le monde peuvent être pour moi à chaque instant un véritable recommencement.

On demandera si cette discontinuité par laquelle je me sépare des autres ne me sépare pas aussi de l'Acte pur et n'interrompt pas alors la participation. Mais on répondra, d'abord, que la démarche par laquelle je fonde mon être propre suppose elle-même une puissance qui m'est donnée et que je me contente d'assumer ; ensuite, que je ne puis la récuser sans perdre l'existence, bien que je puisse retourner contre son origine la force même dont je dispose et qu'elle ne cesse de me fournir ; enfin, que la démarche même par laquelle je me sépare d'autrui ne crée entre lui et moi qu'une séparation relative, à la fois parce que nous sommes tous unis les uns aux autres par la source commune où nous puisons, et parce que la participation ne crée pas de parties dans le monde, elle ne rend pas les êtres distincts et sans communication : au contraire, elle établit entre eux des relations incessantes et l'on peut

dire que, s'ils sont solidaires du même principe par l'activité qu'ils exercent, ils sont en même temps solidaires les uns des autres par leur passivité mutuelle. Ce qui permet de donner à la participation son sens le plus fort et le plus beau, puisqu'elle n'est possible qu'en obligeant chaque individu à prendre sur lui-même la responsabilité de toutes les existences, de tout l'univers et de toute l'histoire. Et tout le monde sent bien que, si le mot individu exprime toujours une distinction fondée dans la nature entre deux êtres dont chacun possède une originalité irréductible, l'individu pourtant n'est que l'instrument de la personne, et que la personne apparaît au moment où l'individu, s'élevant au-dessus de la nature jusqu'à l'existence spirituelle et, du même coup, franchissant ses propres limites pour embrasser l'univers entier, accepte de s'associer selon ses forces à l'acte même de la création.

[188]

Seule la participation nous permet de comprendre comment les êtres sont à la fois séparés et unis. Ils sont séparés par le caractère personnel et libre de l'acte qu'ils accomplissent. Et ils sont unis parce que tous ces actes puisent dans le même principe l'efficacité même dont ils disposent. Ils sont donc interdépendants par leur commune dépendance et solidaires les uns des autres dans l'unité d'une société spirituelle où chacun assume un rôle qu'il a choisi et qu'il est seul à pouvoir remplir.

Cependant le rapport entre l'Acte pur et les libertés particulières ne peut être défini que par analogie avec le rapport de chacune de ces libertés avec toutes les autres. Or, notre propre liberté est toujours limitée puisqu'elle est associée à une nature individuelle qui lui fournit à la fois une limitation et un instrument. Dès lors, l'on peut dire que, dans la mesure où notre propre liberté participe de cette liberté pure, elle l'imité, de telle sorte que, sous sa forme la plus parfaite, elle cherche à appeler à l'existence d'autres libertés, à les aider et à les soutenir dans l'effort qu'elles font elles aussi pour se libérer de leur nature.

Il faut aller plus loin et dire qu'elle doit s'offrir elle-même en participation, et qu'éveiller sans cesse à l'existence d'autres libertés, c'est le seul moyen qu'elle ait de se réaliser. C'est alors seulement qu'elle aura une véritable efficacité créatrice. Ce qui justifie la formule qu'il ne peut y avoir d'autre fin pour l'homme que de devenir un dieu pour

l'homme, et nous montre suffisamment que nous ne pouvons rendre à Dieu ce que nous avons reçu de lui qu'en faisant pour les autres ce qu'il fait lui-même pour nous.

ART. 6 : Le paradoxe de la liberté est le même que le paradoxe de la participation.

Il n'est point utile de demander si l'acte que nous avons décrit dans le livre I était un acte libre. Il faut dire qu'il était la liberté elle-même, s'il est vrai que la liberté est l'indépendance souveraine et le pouvoir de tirer de soi toutes ses raisons d'agir. Par conséquent les difficultés vont commencer maintenant avec l'étude de la participation. Car, d'une part, rien ne peut être participé que la liberté ; d'autre part, comment peut-elle l'être sans être détruite ?

Nous n'avons pu introduire quelque lumière dans ces difficiles [189] problèmes qu'en essayant de rejoindre les résultats de deux méthodes différentes : l'une qui est pour ainsi dire déductive, et qui doit nous montrer que l'acte pur ne peut lui-même s'exercer que par une offre infinie de participation à tous les êtres particuliers, ce qui est une théorie de la création ; l'autre, qui en est une sorte de confirmation et de justification, et qui doit, en analysant la liberté même qui nous appartient, parvenir à montrer, d'une part qu'elle s'exerce elle-même par la mise en œuvre d'un pouvoir qu'elle a reçu, d'autre part que, dans sa forme la plus haute, elle n'aspire elle-même qu'à créer, c'est-à-dire à susciter hors d'elle d'autres êtres tendant aussi à se suffire, ou encore d'autres libertés possédant et exerçant la même initiative qu'elle pratique et exerce elle-même. De telle sorte que le point le plus haut auquel cherche à parvenir la liberté dans son développement doit être la consommation de son union avec Dieu et la création d'une société entre des libertés, c'est-à-dire d'une société spirituelle. On voit donc qu'il y a un paradoxe de la liberté, mais qui ne fait qu'un avec le paradoxe de la participation.

Car la liberté est une initiative, mais qui est reçue. Elle est le cœur de moi-même et l'acte par lequel je me fais, mais en même temps elle m'oblige à sortir de moi pour créer sans cesse un objet extérieur à moi. Elle est formation de moi et détermination de ce que je veux être,

et pourtant actualisation de puissances qui sont déjà moi-même et qui lui tracent pour ainsi dire son chemin. Elle est toujours une option entre des possibles ; et pourtant, aussi longtemps qu'elle demeure une option, il y a en elle un caractère d'hésitation et d'imperfection, de telle sorte qu'elle ne s'achève qu'au moment où l'option ne peut pas être autre qu'elle n'est et présente un caractère de nécessité. Elle est l'affirmation de mon indépendance, de telle sorte que d'autres libertés ne peuvent faire autrement que de la limiter ; mais pourtant, elle a besoin de ces libertés différentes, d'une part pour la soutenir, et d'autre part pour lui donner une fin semblable à elle et digne d'elle à laquelle elle se consacre : ainsi la liberté est créatrice dans la mesure où elle est aimante. Enfin la liberté est une revendication de l'individu séparé cherchant à se donner à lui-même tout l'être et toute la perfection dont il est capable ; et pourtant, elle ne demeure pure que si elle s'attache à ne rien posséder, et que si tout ce qu'elle a, elle ne cesse jamais de le sacrifier.

[190]

B) L'EXERCICE DE LA LIBERTÉ

ART. 7 : La liberté est un retour à zéro.

[Retour à la table des matières](#)

Ce qu'il y a d'admirable dans l'exercice de la liberté, c'est qu'il y a en elle le Tout et le Rien et que c'est pour cela que nous sentons en elle le passage du néant à l'être. Elle n'est rien ; elle est même un incessant retour à zéro. De là l'aspect négatif de cette liberté qui ne se laisse ni déterminer ni enclore par aucune des formes de l'être qui sont déjà réalisées, qui rompt avec le passé, qui veut être toujours un premier commencement et jamais une suite, et qui fait que tout être qui l'exerce rejette loin de lui l'habitude et le souvenir pour se placer toujours à l'origine même de ce qu'il veut être, comme si toute sa vie d'hier n'était qu'une chaîne dont il pouvait se délivrer et qu'il lui suffisait de l'oublier pour l'abolir. Le sens de toutes les démarches de purification, c'est de nous ramener ainsi vers ce pur exercice de la liberté d'où notre être ne cesse de renaître. C'est donc parce que la li-

berté nous sépare du monde déjà fait, c'est parce qu'elle n'est point elle-même un objet, qu'elle s'évanouit aux yeux de tous ceux qui cherchent à la saisir : il est naturel alors qu'ils ne trouvent rien. L'observation objective ne nous révélera jamais que des choses déjà faites et l'ordre implacable qui les unit.

C'est pourtant de ce Rien que nous voyons tout sortir, la représentation que nous nous faisons du monde aussi bien que les modifications que notre volonté lui impose. Si la liberté est un retour à zéro, c'est à un zéro actif et créateur qui n'est rien de plus que la puissance même d'agir et de créer considérée dans son absolue pureté. Ainsi la conscience que nous avons de notre liberté en train de s'exercer, c'est la conscience même que nous prenons de l'action créatrice, en tant que nous acceptons d'y participer.

La liberté, qui n'est pas un objet, est donc un affranchissement perpétuel à l'égard de la tutelle de l'objet, un retour à ce zéro de la puissance pure qui, à chaque instant, assume à nouveau l'œuvre de la création. Il n'y a pas d'homme qui ne se réveille le matin prêt à recommencer sa vie tout entière au lieu de la continuer. Ambition illusoire si elle nous fait oublier que [191] nous devons la continuer aussi, c'est-à-dire accepter les conditions de la participation. Mais alors elle met entre nos mains l'univers entier comme possible et comme disponible.

ART. 8 : La liberté est la disposition du oui et du non.

C'est la disposition du oui et du non qui constitue pour nous l'essence de la liberté, et c'est aussi dans cette disposition que réside à la fois notre absolu propre et notre participation à l'Acte absolu : notre absolu propre, puisque nous sommes ici dans le réduit secret où nul ne peut s'introduire ni choisir à notre place et où ce que nous choisissons, c'est nous-même, non point l'être que nous étions et qui s'abolit, mais celui que nous allons être, — et la participation à l'Acte absolu, puisqu'il s'agit ici seulement d'une option qui, par la possibilité de dire oui, nous inscrit dans l'Être grâce à une démarche qui nous est propre et, par la possibilité de dire non, semble nous en retirer, bien que ce soit encore une manière de s'y inscrire que d'accomplir cet

acte qui consiste à dire non. La liberté qui met dans notre âme le oui et le non à la fois est donc en nous un pouvoir proprement divin. Seulement, le pouvoir créateur n'est rien de plus que le pouvoir de dire oui, tandis que notre liberté ne manifeste son indépendance que par le pouvoir qu'elle a de se refuser à l'être même qui lui est proposé et par conséquent de se retourner contre sa propre origine. On n'en tirera pas cette conséquence que le pouvoir de dire oui et non est situé, dans l'ordre de l'indépendance et de la liberté, au-dessus du simple pouvoir de dire oui. Car il est facile de voir que ce non lui-même n'est qu'un autre oui, un oui pour ainsi dire limité et restreint à la participation coupée du principe même dont elle dépend, et que ce non témoigne de son impuissance puisqu'il ne réussit pas à nous retirer l'être que nous avons reçu et que nous acceptons encore dans l'acte même qui le nie. La générosité du don surpasse ici toujours l'ingratitude du refus. Ainsi ce pouvoir même de dire oui ou non qui est le pouvoir de donner ou de refuser son assentiment, montre bien qu'il y a en lui une subordination, non pas sans doute en ce qui concerne l'option même qu'il est capable de faire, mais en ce qui concerne l'objet même de cette option. Non point que cet objet soit déjà donné avant que cette option soit réalisée ; mais il est pourtant un possible inclus dans l'acte éternel que l'option même dégage comme possible avant de l'actualiser.

[192]

Dans le non le plus radical, il y a encore un vouloir singulièrement positif, un vouloir de notre être particulier et séparé, qui accepterait d'abolir le monde et sa propre existence dans le monde plutôt que de ne pas poser cette existence même comme absolument suffisante. Curieuse contradiction qui nous conduit à exiger du relatif lui-même qu'il se convertisse en absolu, en refusant le seul moyen qui permette cette conversion, qui est de le regarder comme y participant.

Quelle que soit la limitation apparente de la liberté, il suffit qu'elle nous mette en présence d'un absolu dans le pouvoir qu'elle a de donner le *oui* ou le *non* pour que notre être, notre connaissance et notre bonheur dépendent de nous, bien que nous ne puissions toujours produire ce que nous voulons, c'est-à-dire en réalité conformer l'univers au caprice de nos désirs. La puissance qui nous appartient est à la fois plus subtile et plus profonde. Car l'Acte pur, qui est partout présent, nous est toujours présent aussi. C'est lui qui donne à notre esprit le pouvoir qu'il a de régler notre attention et de la diriger. Et, dans le

monde qui est devant elle, il dépend d'elle que nous ne manquions jamais à la lumière qui nous est donnée, à l'appel qui nous est fait, à l'occasion qui nous est offerte.

En tant que la liberté est une participation à l'absolu, l'absolu est présent en elle ; et il l'est en effet dans le oui et le non qu'elle est capable de donner. Mais son pouvoir même de dire non montre qu'elle peut elle-même s'enchaîner, introduire en elle la contradiction en cherchant à refuser l'être par un acte de négation qui pourtant lui donne son être propre, ou se laisser séduire par l'apparence et la passion, c'est-à-dire préférer sa limitation à son pur exercice.

On peut dire sans doute de la liberté qu'elle est l'intériorité parfaite et qu'elle est même le fondement de toute intériorité, puisque toute passivité suppose, au moins dans quelque mesure, un agent extérieur à nous et qui nous limite. Cependant il y a à cet égard une grande différence entre l'Acte absolu, auquel il n'y a rien qui soit extérieur, de telle sorte que l'initiative et l'efficacité dont disposent les libertés particulières, viennent encore de lui, et chacune de ces libertés, qui n'est intérieure à elle-même que par l'option qu'elle fait, mais qui suppose elle-même une oscillation ininterrompue soit entre la raison et la passion, soit entre la grâce et la nécessité.

[193]

ART. 9 : Ce sont les conditions de la participation qui obligent la liberté à prendre la forme du libre arbitre.

On comprend très bien que la liberté humaine ait toujours trouvé des adversaires malgré l'évidente clarté du mot, malgré le témoignage constant de la conscience en sa faveur, malgré cette revendication constante de la liberté sociale qui, chez ses partisans les plus zélés, coïncide souvent, par un curieux paradoxe, avec la négation même de la liberté intérieure. C'est que la liberté ne peut pas être donnée, mais seulement les conditions qui permettent de la manifester. Ces conditions peuvent être réalisées, bien que tous les individus demeurent esclaves. Cependant nier la liberté, c'est se plaindre de ne pas posséder un pouvoir sans limites : or elle nous permet seulement de faire pénétrer notre action dans un monde qui la déborde, et par suite elle nous

oblige à composer toujours avec la nécessité. Elle dispose de certaines puissances qu'elle trouve à l'intérieur de nous, de certains objets qu'elle trouve devant nous. Aussi se manifeste-t-elle toujours comme une option : nous ne la reconnaissons que sous la forme du libre arbitre, de telle sorte qu'au sens strict, la liberté, c'est-à-dire la parfaite indépendance, serait la marque de l'Acte pur, au lieu que le libre arbitre serait la marque d'un être particulier engagé dans le monde de la pluralité, qui se trouve toujours en présence d'autres êtres dont il faut qu'il se distingue, en présence de différents partis dont l'un deviendra le sien.

Non point que ces partis soient autant d'objets déjà donnés avant que la liberté s'exerce, puisque le propre de la liberté c'est d'abord de les faire naître, c'est-à-dire d'en dégager la possibilité par un acte de pensée, ni que le libre arbitre possède, dans la sphère même où il agit, un caractère absolument créateur, puisqu'il réside seulement dans un consentement qui ne peut pas être forcé. En effet le libre arbitre, par sa liaison avec certaines conditions qui lui sont imposées, avec certains motifs et certaines fins qui lui sont toujours proposées, met clairement en lumière son caractère participé. Et cette participation éclate d'autant mieux lorsqu'on observe qu'il n'entre jamais en jeu sous la forme d'un choix à réaliser entre des possibles qui seraient sur le même plan. Le choix est solidaire de la valeur : il n'est intelligible que par une hiérarchie que nous établissons entre des valeurs différentes. Et le propre du choix, c'est de [194] créer la valeur et de la reconnaître tout à la fois. Nous rencontrerons même ici son origine en même temps que son véritable critère. Car nous savons tous que le libre arbitre ne s'exerce pas selon un ordre d'option horizontal, mais selon un ordre de préférence vertical : et cet ordre vertical, chacun de nous en fait l'expérience, selon que son activité spirituelle s'exerce d'une manière plus parfaite et plus pure, ou qu'il s'abandonne davantage à la passivité et au corps.

C) LIBERTÉ ET LIMITATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 10 : Dire que la liberté est le pouvoir de se déterminer, c'est la définir comme l'acte de la participation.

La définition la plus classique de la liberté est singulièrement instructive : nous disons qu'elle est le *pouvoir de se déterminer*. Et il est remarquable que par détermination nous entendons aussi bien la décision volontaire que l'acte par lequel nous acceptons de nous donner à nous-même des limites, c'est-à-dire l'acte par lequel nous acceptons de nous faire. Sortir de l'indétermination, c'est sortir d'un état qui jusque-là était, au moins pour nous, formé d'un ensemble de possibilités indistinctes entre lesquelles nous n'avions pas choisi et dont aucune n'était nôtre. Se déterminer est évidemment, comme on l'a remarqué si souvent, faire émerger l'une d'elles et sacrifier les autres (bien qu'aucun choix dans l'Être n'en puisse rien exclure et qu'il nous oblige à considérer les possibilités sacrifiées comme étant les échelons et les moyens des possibilités retenues).

Tout acte particulier suppose donc d'une part une idée négative, c'est-à-dire une limitation ou une négation de l'acte pur, et d'autre part une idée positive, qui marque que cet acte même, nous le prenons en charge, au moins jusqu'à un certain point, ce qui s'exprime précisément par le mot participation. Or, la participation, dira-t-on, qui ne va jamais sans une limitation, ne peut que me donner le sentiment de mon imperfection et de ma misère. Mais, pour un être particulier, se limiter, c'est inscrire dans l'Être son être propre, c'est donc consentir lui-même à être. C'est dans ce consentement que réside l'acte de participation : il est l'affirmation non pas seulement de la [195] valeur de l'être total, mais de la détermination qui me fait être. Et il ne faut pas considérer seulement ce qui lui manque et ce qui la dépasse, mais ce qui lui est intérieur et ce qu'elle me permet de posséder. Il ne faut pas oublier non plus que je me détermine moi-même par un choix et même par une série de choix, d'abord entre l'être et le néant, ensuite entre des déterminations positives et affirmatives et d'autres détermi-

nations négatives et destructives, enfin entre certaines manières d'agir qui sont en rapport avec ma nature individuelle et répondent à ma vocation et d'autres que j'exclus parce qu'elles n'éveillent en moi aucune puissance et ne sollicitent aucun intérêt. On comprend donc que je me constitue moi-même en me limitant et que cette limitation même devienne la marque propre de l'opération personnelle par laquelle j'engage ma responsabilité et par laquelle je veux être ceci et non point autre chose.

Mais quand on considère ce choix qui nous engage comme une limitation, il semble toujours qu'il nous fasse perdre quelque bien que nous possédions déjà. Seulement jusque-là aucun bien n'était en réalité possédé par nous. La détermination n'est donc pas seulement limitative. Il y a en elle l'affirmation d'une préférence, la volonté d'un ordre, la visée d'une perfection qu'il nous faut nous-même créer pour pouvoir les saisir. Dans l'Être absolu, ces limites ne sont qu'une pure possibilité ; mais c'est parce qu'elles ne peuvent être isolées que par nous : et, au moment où nous les isolons pour les actualiser, nous accomplissons précisément cette opération originale qui nous fait participer à l'acte pur. On ne saurait donc point considérer cette opération comme limitative à notre égard, puisqu'elle introduit dans l'être la démarche originale qui nous fait être. On peut donc affirmer sans crainte d'erreur que c'est non seulement par l'abondance et la richesse des déterminations, mais encore par la rigueur et l'achèvement de chacune d'elles, que se réalise le mieux notre participation à la perfection même de l'Être.

ART. 11 : La liberté humaine n'étant que participation, la nécessité qui règne dans le monde marque les limites de son efficacité.

Personne jusqu'ici n'a entrepris de scruter à fond le problème des rapports de la liberté divine et de la nôtre. Bien plus, [196] la liberté de Dieu jointe à sa toute-puissance a presque toujours été considérée comme faisant obstacle à notre liberté. On cherchait à les concilier sans y parvenir. On croyait qu'il fallait, ou bien faire de la liberté divine et de la liberté humaine deux principes indépendants et antagonistes, ou bien considérer cette liberté humaine comme une pure illusion, comme un simple mode de l'activité divine. Il semble donc

qu'on n'ait le choix qu'entre un pluralisme et un monisme comme celui de Spinoza. Pourtant il nous semble que la doctrine de la participation nous fraie un chemin entre ces deux extrêmes. C'est dans la solution que nous apporterons au problème des rapports entre la liberté divine et la liberté humaine que se trouve le point le plus difficile, mais en même temps la pierre de touche de cette doctrine. C'est ici qu'elle doit faire la preuve de sa vérité et par conséquent triompher ou succomber. Car si l'acte est cause de soi, ou bien il y a une participation réelle et l'acte ne peut offrir en participation que ce qu'il a, ou plutôt que ce qu'il est, de telle sorte que tous les êtres qui en participent ont la même propriété d'être cause de soi ; ou bien les êtres particuliers sont considérés soit comme créés par Dieu à la manière des objets fabriqués par un artisan, soit comme étant des modes qui sont l'expression de la liberté divine sans posséder eux-mêmes aucune initiative et aucune autonomie, et dans les deux cas la participation est un leurre.

On trouverait une confirmation d'une telle vue dans cette observation, c'est que ce sont toujours les mêmes penseurs qui affirment l'existence de Dieu et celle de la liberté humaine, ce sont toujours les mêmes qui les nient l'une et l'autre. Les premiers pourtant ont toujours à se défendre contre le reproche et le danger à la fois d'absorber la liberté humaine dans la liberté divine, alors que, quelles que soient les difficultés dialectiques, ils ont pourtant le sentiment que c'est la seconde qui fonde la première, de telle sorte que c'est au point même où notre liberté s'exerce de la manière la plus pure que notre union avec Dieu est la plus parfaite. Ce qui confirme en un sens la vérité du déterminisme matérialiste, puisqu'il est nécessaire qu'en nous séparant de Dieu nous devenions précisément les esclaves des passions, c'est-à-dire du corps.

On considère presque toujours la subordination des êtres particuliers à l'absolu comme devant entraîner la négation de la liberté, ainsi qu'on le voit dans le spinozisme. Mais cette [197] conséquence ne peut pas être accordée. Car si l'indépendance parfaite, qui est le caractère de l'absolu, ne se réalise d'une manière intérieure et positive que par la liberté, c'est-à-dire par le pouvoir d'être cause de soi, on voit alors que c'est précisément par la liberté que la participation s'accomplit et que la nécessité exprime plutôt ce qui échappe à la participation dans chacune des formes de l'être, mais ce qui résulte de la

solidarité de toutes. Notre participation à l'absolu réside donc toujours dans le consentement, qui ne peut pas être forcé, et qui, quelles que soient les causes qui pèsent sur lui, garde toujours la disposition du oui et du non. L'activité intérieure de tout être particulier vient de Dieu, mais devient, par une adhésion qui constitue le moi de cet être, l'activité de son propre moi. La liberté demeure donc toujours absolue dans sa forme et Descartes avait bien vu qu'elle est égale en Dieu et en nous, bien que l'efficacité dont elle dispose soit singulièrement inégale en lui et en nous, ou que, même, cette efficacité soit en Dieu tout entière, tandis que la disposition seule nous en est laissée, comme le voulait Malebranche. Et l'on peut dire en un autre sens que la liberté divine est rigoureusement sans matière, puisque la matière marque toujours l'écart qui sépare d'elle la liberté humaine ou qui mesure la puissance qu'elle met en œuvre. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la matière paraisse toujours contredire la liberté, qu'il règne en elle le plus rigoureux déterminisme. Ce qui ne nous permet pas de penser ni qu'elle mette vraiment la liberté en échec, comme si elle provenait d'un autre principe, ni qu'elle exige que nous cherchions avec elle un laborieux compromis, puisqu'elle est toujours la traduction de la liberté, qu'elle en est, si l'on peut dire, l'aspect négatif, et que, comme elle marque toujours ses limites, elle lui fournit toujours aussi le point d'appui de tous ses dépassements. On peut aller jusqu'à soutenir que les aventures mêmes à l'intérieur desquelles chaque individu se trouve engagé, loin de dépendre d'une fatalité qui s'impose à lui et qui commence par restreindre l'exercice de sa liberté, sont au contraire comme une sorte de reflet de cette détermination originale de notre liberté par rapport à l'acte absolu. Ce qui est, comme on le voit sans peine, juste l'inverse de la position adoptée par le déterminisme classique et le seul moyen sans doute d'accorder la liberté avec la nécessité, s'il est vrai que de la nécessité la liberté ne pourra jamais être tirée, tandis qu'il n'y a point de difficulté à considérer [198] la nécessité elle-même comme étant le produit de la liberté, la trace qu'elle laisse derrière elle et pour ainsi dire l'histoire de ses défaillances. Bien plus, il y a là sans doute une vue que l'expérience confirmerait facilement pour tous ceux qui fixent le regard sur l'acte intérieur par lequel ils constituent leur vie secrète et personnelle et ne considèrent les événements de l'existence qu'en rapport avec lui, au lieu de s'attacher d'abord à ces événements en se demandant comment la liberté pourrait s'introduire en eux et devenir capable de les modifier.

ART. 12 : Tout ce que nous sommes, nous l'avons reçu et pourtant c'est nous qui nous le donnons.

La liberté, c'est la participation elle-même en tant qu'elle est participation à un acte qui est cause de soi et qui ne peut être présent dans mon être, si humble qu'on l'imagine, sans le rendre aussi cause de soi. Et l'on peut dire que l'originalité de chaque être consiste précisément dans la sphère circonscrite où s'exerce le pouvoir qu'il a d'être en effet cause de soi.

Mais ce pouvoir est lui-même un pouvoir que nous avons reçu : il est en nous disponible avant même que nous l'exercions. La saisie que nous en faisons est nôtre, mais nous pouvons le laisser sans emploi. Par cette saisie il est premier en nous et rend véritablement chaque être cause de soi : mais il nous dépasse pourtant à la fois dans sa possibilité, que nous nous bornons à actualiser, et dans son efficacité, que nous nous contentons d'observer comme un perpétuel miracle.

On voit la pensée hésiter entre ces deux assertions contradictoires : que tout ce que nous sommes ou tout ce que nous avons, nous l'avons reçu, et que c'est nous-même qui nous le donnons. Mais elles sont toutes les deux vraies et fausses en même temps. Car en un sens, tout est reçu, mais ce qui est reçu, c'est la liberté, c'est-à-dire la dignité d'être cause. Or le propre de cette liberté, c'est d'emprunter à l'acte pur à la fois sa vertu opératoire et la matière dont elle dispose, la matière exprimant toujours ce qui manque à l'opération et qui doit pour ainsi dire lui être fourni au dehors : pourtant, cette matière elle-même n'est pas exclusivement reçue, car elle ne peut l'être que par la démarche même qui s'en empare. De telle sorte que tout nous est donné, mais à la condition que nous acceptions de le [199] prendre et qu'il n'y a point d'autre acte en nous que l'usage, ni d'autre possession que l'usufruit.

La liberté peut bien encore être regardée comme le passage du néant à l'être, et cette définition est juste, au moins jusqu'à un certain point, puisque tout ce que la liberté produit est nouveau par rapport à l'être libre. Mais cette nouveauté elle-même n'est pas absolue. Elle fait surgir notre être propre de l'être total dans lequel il va prendre

place, qui lui fournit à la fois l'efficacité par lequel il se réalise et l'étoffe de toutes ses acquisitions ; c'est de cet être qui se fait lui-même éternellement qu'elle nous permet, en ce point où nous pouvons dire moi, d'accueillir en nous la vertu agissante. Ici nous hésitons et nous avons un sentiment si vif de la vérité de la participation que cette liberté nous apparaît elle-même limitée de toutes parts. Elle l'est pour ainsi dire de trois manières différentes :

- 1° parce qu'elle est un pouvoir que nous avons reçu et qu'il dépend de nous de mettre en œuvre par un consentement que nous pouvons donner ou refuser ;
- 2° parce qu'elle est toujours associée en nous à une nature individuelle qui porte en elle certaines puissances déterminées que nous sommes capable d'actualiser ou de laisser à l'état de puissances pures et entre lesquelles nous faisons une option par laquelle nous contribuons à constituer notre être propre ;
- 3° parce que cette liberté ne se manifeste par conséquent jamais sous la forme d'une *création*, mais toujours sous la forme d'une *option*, soit que l'on considère les puissances qui forment l'originalité de chaque moi, soit que l'on considère les objets mêmes qui lui sont offerts et auxquels son activité s'applique, soit que l'on considère la proportion qui doit s'établir entre ces puissances et ces objets et par laquelle nous réussissons à réaliser un accord entre notre vocation et notre destinée.

[200]

LIVRE II. L'INTERVALLE**PREMIÈRE PARTIE
LA GENÈSE DE L'INTERVALLE****Chapitre XII**

LA LIBERTÉ ET L'INTERVALLE***A. – L'INTERVALLE ET LE JEU
DE LA PARTICIPATION***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La notion d'intervalle est inséparable de celle de participation.

Le propre de la participation, c'est de créer un écart entre l'acte total et l'acte particulier, afin précisément que l'acte pur ne cesse d'inspirer et de soutenir l'acte particulier qui pourtant doit s'en séparer de manière à réaliser une démarche personnelle et assumer une initiative qui lui est propre. Ce qui définit chaque domaine d'action, c'est l'intervalle à l'intérieur duquel notre action pourra s'exercer. Et on comprend sans peine qu'il peut être défini à la fois par son étendue, c'est-à-dire par le champ qu'il laisse à notre initiative, et par le terme spécifique dont il nous sépare, qui est toujours en rapport avec la visée de l'activité de participation. Il n'y a point de différence entre la théo-

rie de l'intervalle et la théorie de la participation. On peut dire que cet intervalle, il n'y a point de conscience qui n'en sente vivement la réalité : c'est à cet intervalle que l'on songe lorsqu'on considère la conscience comme un manque que le désir, la volonté, le rêve ou l'espérance cherchent également à remplir. C'est cet intervalle aussi que certains philosophes modernes désignent par ces termes de fissure ou de fêlure, comme pour marquer la présence au cœur même des choses d'une sorte de défaut ontologique qui serait essentiel à l'existence même de l'univers. C'est cet intervalle encore dans lequel s'engagent tant d'aspirations insatisfaites et qui donne à toutes les formes du pessimisme une faveur secrète à l'intérieur [201] de chaque conscience. C'est cet intervalle enfin que (à la suite de Platon, qui essayait vainement de se dégager de ces chaînes rigoureuses par lesquelles Parménide assujettissait la pensée à l'être), tant de philosophes réclament comme le non-être nécessaire à l'indépendance de tout être particulier, à son développement, à sa puissance d'invention et de création. Il est pourtant évident que cet intervalle n'est un manque que pour nous : car il exprime précisément cette plénitude de l'être concret, toujours présent, toujours offert, mais à laquelle nous ne cessons de répondre par une action qui nous est propre et qui seule est capable de rendre nôtre, selon une perspective unique au monde, sa surabondance sans mesure.

Aussi la méditation de l'intervalle ne produira-t-elle en nous aucun gémissement, mais seulement cette émotion pleine de gravité qui est inséparable de la découverte, en même temps que de notre dépendance à l'égard de l'acte créateur, de la nécessité où nous sommes d'en prendre possession afin de contribuer, en nous faisant nous-même, à changer aussi la face du monde. Car l'intervalle est indispensable à la liberté ; il est la condition même de son jeu. C'est grâce à lui que la vie reste pour nous une initiative ininterrompue, un recommencement indéfini, une promesse toujours nouvelle, mais aussi une suite imprévisible d'épreuves que l'on accepte et de dons que l'on reçoit. L'intervalle, c'est le moi lui-même qui fait naître sous ses yeux un monde dont il fait partie et qui pourtant n'appartient qu'à lui seul.

Ainsi celui qui suit les leçons d'un maître qui enseigne la liberté, fonde sur cet enseignement sa liberté personnelle. Mais il n'est pas sûr que cette liberté puisse se donner tout ce que la liberté du maître se donnait à elle-même ; la distance qui les sépare se mesure par tous les

objets qui rappellent encore cet enseignement et qui n'ont point été convertis par le disciple en actes de sa liberté propre.

ART. 2 : L'acte franchit l'intervalle absolu entre le néant et l'être, en le convertissant, à l'intérieur de la participation, en un intervalle entre le possible et le réel.

On considère presque toujours l'intervalle comme premier et le rôle de la conscience serait d'en réunir les bords par une action que l'on définit alors naturellement comme une action [202] de synthèse. Mais il ne faut pas oublier que l'intervalle naît d'abord dans l'être comme une condition de la participation et par conséquent de toutes les synthèses par lesquelles chacun de nous le remplit, selon ses forces, en vertu d'un acte libre.

L'intervalle absolu serait l'intervalle même qui sépare le néant de l'être, mais cet intervalle infini, c'est celui qui est en quelque sorte éternellement franchi par l'acte pur, en tant qu'il est créateur de lui-même, et par l'acte participé, en tant qu'il nous permet pour notre compte de passer nous-même, à chaque instant, du néant à une existence qui nous est propre. Mais l'impossibilité où nous sommes de poser le néant autrement que d'une manière verbale nous oblige à établir dans l'être même cet intervalle entre l'essence et l'existence, qui peut être traversé en deux sens différents s'il est vrai qu'en Dieu l'existence est la suite de l'essence, et qu'en ce qui nous concerne, nous ne devons poser notre existence qu'afin de pouvoir trouver notre essence : car on peut bien dire que l'existence appartient à nos corps ou à l'œuvre de nos mains, une fois qu'elle a été réalisée, mais ni nos corps, ni l'œuvre de nos mains, n'auraient de signification véritable s'ils n'étaient pas les instruments qui nous permettent de mettre en œuvre notre activité intérieure afin de réaliser, en l'exprimant, notre essence spirituelle.

Nous creusons encore un intervalle entre les possibilités et l'être, qui est nécessaire pour que l'être devienne notre être. Mais nous savons bien que le possible est lui-même dans l'être et même qu'il y a dans l'être une pluralité de possibles entre lesquels il faudra que nous choisissons notre être propre. Or notre être n'est d'abord que l'être de

cette possibilité ; et même de ces possibilités différentes, jusqu'au moment où l'acte libre aura indivisiblement fondé en elles notre véritable réalité. Cet intervalle entre l'être possible et l'être réel se retrouve dans l'intervalle qui sépare pour la pensée la négation, qui est riche d'une pluralité d'affirmations possibles, de l'affirmation réelle, et l'absence, que je peuple aussi des présences possibles, de la présence actualisée.

Nous avons présenté autrefois sous le titre : *La perception visuelle de la profondeur*, l'illustration la plus éclatante de la théorie de l'intervalle. C'est l'intervalle en effet que la perception visuelle ouvre devant nous, intervalle inondé de lumière qui nous permet de nous représenter tous les objets dans la mesure où ils ne coïncident pas avec nous, mais qui ouvre [203] devant nous le chemin du désir et qui permet au mouvement de le parcourir jusqu'au moment où nous atteignons l'objet lui-même, c'est-à-dire au moment où nous pouvons entrer en contact avec lui et le posséder. La profondeur de l'image visuelle exprime la distance qui sépare la possibilité de l'actualité, et c'est le mouvement libre qui seul convertit l'une dans l'autre.

Il est remarquable que les oppositions devenues presque classiques aujourd'hui de la raison constituante et de la raison constituée chez M. Lalande, et en un sens différent, de la volonté voulante et de la volonté voulue chez M. Blondel, sont destinées l'une et l'autre à mesurer l'intervalle qui sépare l'acte profond, dans lequel notre initiative ne cesse de puiser, de l'opération qui l'exprime et qui demeure toujours à son égard imparfaite et inachevée. Nul ne peut douter que tous les travaux de notre vie, toutes les œuvres que nous accomplissons, et l'existence même du monde, que nous ne cessons de percevoir et de transformer, n'aient pour objet de les faire coïncider.

ART. 3 : L'identité et la différence entre l'Être et l'Acte suffisent à justifier l'intervalle entre le sujet et l'objet.

L'identité que nous avons établie dans la seconde partie du livre I entre l'Être et l'Acte était fondée sur cette double affirmation : d'une part, que la réalité à laquelle notre conscience nous permet d'accéder est être et non point apparence, et, d'autre part, que cette réalité ne

peut être intérieure à elle-même que si elle est un acte qui se fait. Mais d'où vient que nous pouvons nous servir indifféremment pour la désigner des deux termes être et acte, sinon des conditions mêmes dans lesquelles la participation se produit et qui font que j'accomplis moi-même une démarche personnelle, temporelle, abstraite ou intentionnelle, toujours inachevée, qui s'oppose à un objet dont elle se distingue, dont elle cherche à s'emparer, soit pour se le représenter, soit pour le modifier, et sur lequel il faut toujours que l'acte vienne pour ainsi dire se poser afin qu'il se réalise ? Or, c'est cet objet, qui semble exister sans nous, bien qu'il ne puisse émerger de notre conscience que par rapport à une démarche qui vient de nous et qui ne se résout jamais dans les opérations que nous entreprenons pour l'assimiler ou le produire, qui constitue pour nous l'être véritable.

[204]

L'opposition classique entre le sujet et l'objet apparaît comme l'expression la plus simple de l'intervalle qui sépare de l'acte pur l'acte participé. Car il faut remarquer que tour à tour nous considérons le sujet comme une activité imparfaite qui s'efforce d'envelopper un objet qui le dépasse toujours, et l'objet comme une détermination particulière qui borne, mais n'épuise jamais la puissance infinie du sujet. Ce qui s'explique aisément si l'on songe que, dans l'être absolu, il n'y a point de distinction entre le sujet et l'objet, mais que, dès que celle-ci commence à se faire jour, l'intervalle qui se creuse peut être mesuré dans deux sens opposés : soit que la limitation se montre du côté du sujet qui prend conscience de son inadéquation à l'égard de la totalité de l'objet, soit qu'elle apparaisse du côté de l'objet que la pensée circonscrit, mais qui n'exprime jamais toute sa fécondité. Cette sorte de réciprocité n'est une contradiction qu'en apparence, si l'on consent à réfléchir que l'être pur, puisqu'il ne comporte aucune séparation entre le sujet et l'objet, pourra être considéré tour à tour comme un sujet infini dont l'objet particulier figure et capte une des opérations possibles et comme un objet infini dont le sujet individuel cherche une possession qui lui échappe toujours. On comprend que ces deux perspectives contiennent toutes les deux une part de vérité et qu'en s'affirmant isolément elles donnent naissance au conflit de l'idéalisme et du réalisme, qui est de telle nature que chacun d'eux pourtant est assuré de triompher dans la perspective même qu'il a choisie. On voit bien alors que le propre de la conscience, c'est précisément de se

constituer elle-même en opposant le pensant et le pensé : un écart les sépare toujours et l'empêche de coïncider jamais soit avec l'intégralité du pensant, soit avec l'intégralité du pensé qui, dans l'être total, sont identiques l'un à l'autre ; cet écart paraît toujours se produire soit à partir de l'un, soit à partir de l'autre, et tout son effort est de le remplir. Il est pour ainsi dire le milieu de la participation et ce que nous venons de dire montre assez pourquoi celle-ci nous paraît accroître tantôt l'activité intérieure dont nous disposons et tantôt notre rayonnement sur le monde des objets.

[205]

ART. 4 : La conscience tout entière oscille dans l'intervalle qui sépare la nature de la liberté et l'action que j'accomplis de la réponse qui m'est faite.

On a bien tort de chercher dans la liberté une forme d'activité qui nous appartiendrait en propre et qui, possédant un caractère créateur, ne serait pourtant qu'à nous seul. Agir, c'est consentir à une activité qui nous est proposée, accomplir une option par laquelle elle s'exerce en nous et devient nôtre. Mais puisque notre activité est participée, il est évident qu'il y a en elle à la fois de l'initiative et de la contrainte. Où est l'initiative, sinon dans les opérations qui dépendent de notre esprit ? Où est la contrainte, sinon dans les états qui nous sont imposés par le corps ? Mais dans les opérations mêmes qui dépendent de notre esprit il semble encore que le moi obéisse à une loi à laquelle il peut se dérober, soit par inertie, soit par révolte ; par contre, quand il y cède, il n'y a point en lui de contrainte, puisque l'acte qu'il accomplit et l'acte par lequel il consent à cet accomplissement ne se distinguent plus.

Le moi est pour ainsi dire pris dans une alternative ; et la conscience est toujours la conscience d'une oscillation entre deux ordres qui nous passent tous les deux : l'un est celui de l'esprit auquel on ne participe qu'en le faisant sien, et l'autre est celui de la nature auquel on ne participe qu'en le subissant. Le propre de la liberté est de nous incliner soit vers l'un soit vers l'autre. Seulement, il n'y a pas entre eux symétrie, car être libre d'opter, c'est avoir accédé à l'existence spirituelle, qui pourtant ne peut devenir mienne que si je la veux, de telle sorte qu'elle ne serait point participée si elle ne pouvait pour ain-

si dire se retourner contre son propre principe et s'asservir à la matière. La caractéristique du libre arbitre, c'est de nous permettre d'opter, si l'on peut dire entre la liberté et la nécessité ; c'est de pouvoir affirmer ou nier la liberté dont il dispose, la garder ou la perdre, de telle sorte qu'il se décide toujours entre une activité qu'il reçoit, mais à condition qu'il la mette en œuvre, et une passivité qui s'impose à lui et à laquelle il lui suffit de s'abandonner. Non seulement ma volonté personnelle oscille toujours entre elles, mais encore il y a toujours dans la participation une implication de l'activité et de la passivité : ce qui suffit à expliquer, d'une part, pourquoi je suis passif aussi à l'égard de [206] mon activité elle-même et, d'autre part, pourquoi tout abandon que je puis faire retentit à son tour sur mon activité, la distend et m'oblige à la reconquérir.

Il y a donc un intervalle dans lequel oscille notre conscience et sans lequel elle n'aurait aucun jeu. Pour déterminer d'une manière plus précise la nature de cet intervalle, il suffit d'observer qu'il y a une nature qui nous a été donnée et dont on ne peut pas dire que nous soyons responsable, bien que l'hérédité empêche peut-être qu'il y ait rien dans le monde qui soit une donnée pure et qui échappe à toute responsabilité. Mais s'il n'y avait en nous que la nature, il n'y aurait pas place pour la liberté. Or nous sommes aussi une raison, et si nous n'étions rien de plus nous serions comme un automate spirituel. Mais nous sommes raison et nature et notre conscience se porte de l'une à l'autre sans être jamais entraînée irrésistiblement ni par l'une ni par l'autre. Notre raison resterait abstraite sans la nature qui lui donne une matière ; notre nature resterait aveugle si notre raison ne cherchait à s'en emparer. Ni l'une ni l'autre prise isolément ne suffirait à constituer notre moi ; la seule chose qui nous appartienne, comme le voulait Descartes, c'est l'usage de notre raison, mais dans ses rapports avec notre nature.

Un nouvel intervalle apparaît donc entre l'acte que je fais mien et la réponse qui lui est donnée. Peut-être reconnaîtrait-on que toute la dialectique de la pensée et de la volonté consiste pour nous à obtenir une correspondance entre l'action que nous accomplissons et un résultat que nous cherchons à produire. C'est là que réside le principe de toutes les méthodes que nous appliquons, de toutes les règles que nous mettons en œuvre. Mais aucune méthode, aucune règle ne réussit jamais tout à fait. Le résultat nous échappe jusqu'à un certain point. Il

nous apporte tantôt plus et tantôt moins que nous n'avions espéré ; et la dialectique de la conscience est celle de nos succès et de nos échecs, c'est-à-dire d'une manière plus générale, de nos épreuves. S'il n'en était pas ainsi, notre vie ne courrait pas de risques. Elle se développerait en vertu d'un mécanisme infaillible. Elle ne connaîtrait ni l'invention personnelle, ni la bonne volonté, ni l'enrichissement.

Mais entre l'action et le résultat, l'intervalle se présente sous deux aspects différents : c'est d'abord un intervalle qui est le même pour moi et pour tous et qui apparaît comme créé par les conditions mêmes dans lesquelles se réalise la participation en [207] général et la constitution même de tout être fini ; c'est ensuite un intervalle subjectif, individuel et variable qui exprime les conditions dans lesquelles s'exerce ma liberté et qui met en rapport la perspective que j'acquiers sur le monde, non seulement avec mon originalité propre, mais encore avec l'activité dont je dispose, c'est-à-dire avec mon mérite.

B) L'INTERVALLE ET LA DISPARITÉ DES CONTRAIRES

[Retour à la table des matières](#)

ART. 5 : L'intervalle suscite toujours des couples de contraires, dont l'un possède toujours un privilège positif et n'appelle l'autre que par sa limitation, comme on le voit dans les couples de la nécessité et de la liberté ou de l'acte et de la donnée.

On ne manquera pas de considérer l'inégalité qui existe entre les deux contraires que l'on associe en différents couples. Il y en a toujours un qui possède par rapport à l'autre une priorité positive et l'autre en est toujours en quelque sorte la négation, ce qu'il est facile de justifier par des exemples. Mais si l'un de ces deux termes possède toujours par rapport à l'autre un invincible ascendant, c'est parce que leur opposition se réalise toujours au sein d'un terme plus haut à l'intérieur duquel naît l'intervalle qui les sépare et qui est nécessaire à leur jeu. En cela consiste le secret de la participation.

Ainsi nous pouvons opposer l'une à l'autre la liberté et la nécessité, qui n'ont de sens que l'une par rapport à l'autre, la liberté étant elle-même le terme premier, puisque nous avons sans doute une expérience de la liberté et que la nécessité ne peut être définie que par négation, comme ce qui ne peut ni être, ni être conçu autrement qu'il n'est. La liberté au contraire se trouve toujours liée à l'option et à la possibilité. Or c'est dans l'intervalle qui sépare les deux termes de ce couple que s'exerce l'activité qui nous est propre. Mais il est évident que ce couple lui-même n'a de sens que par rapport à un Acte suprême dont la liberté tient tout ce qu'il y a de positif en elle, auquel pourtant elle ne fait que participer, ce qui fait qu'elle appelle son contraire, à savoir la nécessité, comme condition et expression à la fois de son opération. C'est cette limitation introduite jusque dans ma liberté même qui en fait un libre arbitre, c'est-à-dire [208] une faculté capable d'opter entre une liberté pure vers laquelle elle cherche toujours à s'élever et une nécessité qui menace de l'asservir et à laquelle elle risque toujours de succomber. Cependant l'Acte suprême dont nous parlons ici surmonte à la fois la liberté et la nécessité : au lieu d'être la synthèse qui les unit, il est plutôt le principe qui fonde leur opposition. Car il est une liberté parfaite qui trouve en elle-même l'unique origine de ce qu'elle est ou de ce qu'elle fait, mais qui ne peut pas connaître ces imperfections dans la connaissance et ces hésitations dans la décision inséparables d'une liberté d'option : de telle sorte qu'au lieu de s'opposer à la nécessité, il coïncide avec elle dans l'indivisible unité d'une spontanéité spirituelle.

Il est facile de voir que nous pouvons opposer de la même manière l'acte à la donnée en montrant que ces deux termes sont corrélatifs, mais que l'acte possède une priorité puisqu'il n'y a de donnée que par lui. Et pourtant cette opposition ne se réalise que par un Acte qui ne comporte aucune limitation, auquel ne répond aucune donnée et qui rend possibles à la fois l'acte participé et la donnée qui lui est corrélatrice. Dans le couple formé par l'activité et la passivité, la passivité est subordonnée à l'activité, puisqu'on peut dire de la passivité qu'elle est une non-activité, une activité limitée et interrompue, mais non point de l'activité qu'elle est une négation de la passivité ou une moindre passivité, ce qui ne suffirait pas à engendrer l'activité, sinon dans la mesure où, en niant la négation qui est inséparable de cette passivité, on fait apparaître justement l'affirmation primitive sans laquelle la

première négation n'aurait pas pu être. Cela montre suffisamment que l'opposition de la passivité et de l'activité se produit elle-même au sein d'une activité supérieure aux deux termes du couple et dans laquelle elles se déterminent et s'opposent. La passivité est donc toujours seconde, mais elle ne l'est par rapport à l'activité avec laquelle elle forme couple que parce que toutes les deux le sont d'abord par rapport à une activité participable qui surpasse l'activité participée. Ainsi, c'est parce que l'opposition de l'acte de participation et de la donnée donne au premier de ces termes un privilège de droit sur le second à l'intérieur même du couple que nous pouvons considérer l'Acte pur comme un absolu qui épuise la totalité même de l'être, qui est au-dessus de la participation et qui en fournit toutes les conditions.

[209]

ART. 6 : Dans les couples de l'un et du multiple, de l'universel et du particulier, de la présence et de l'absence, il y a aussi un privilège positif de l'un, de l'universel et de la présence.

De même nous posons toujours le couple de l'un et du multiple où les deux termes se déterminent l'un par rapport à l'autre. Mais l'un possède une prééminence par rapport au multiple, qui est le non-un ; c'est l'un, si l'on veut, qui est l'affirmation puisqu'il est l'acte de l'esprit, et le multiple la négation puisqu'il ne cesse de nous fuir aussi longtemps que l'un ne l'a pas ressaisi, par exemple en le comptant, en en faisant un nombre. Mais poser cet un, qui est le contraire du multiple, c'est donc se référer à un Un qui contient en lui les deux contraires, soit que le multiple soit obtenu par division de l'un et atteste sa richesse, soit qu'il soit obtenu par multiplication et atteste sa fécondité. La division fait apparaître le multiple dans l'un comme la réalité même qui le remplit, comme l'infinité qu'il contient en puissance ; et la multiplication est la même opération mais considérée dans son développement plutôt que dans son principe : pas plus que l'autre elle n'abolit l'un qui la produit et ne pose dans le multiple aucun terme nouveau sans l'enfermer avec ceux qui le précèdent dans l'unité d'un nombre, c'est-à-dire dans sa propre unité, dont le multiple témoigne toujours, puisqu'il ne réussit point à lui échapper.

Il est remarquable que la connaissance elle-même se présente toujours à nos yeux sous la forme d'une opposition entre l'universel et le

particulier. Ici l'universel possède encore une sorte de privilège puisqu'il exprime l'unité même de notre esprit ; aussi on comprend que l'universel ait été considéré comme l'objet propre de la connaissance, que le particulier lui fasse échec et que nous cherchions toujours à l'y réduire. Si tout acte de l'esprit présente nécessairement un caractère d'universalité, nous pouvons dire que le particulier, c'est précisément sa négation, c'est-à-dire le non-universel. Pourtant, dans l'opposition de l'universel et du particulier, l'universel est lui-même toujours abstrait et c'est le particulier qui est concret. Aussi peut-on les considérer l'un et l'autre comme la scission d'un Universel concret qui les comprend tous les deux et qui, au moment même où la participation commence, ne nous permet précisément de saisir l'universel que sous la forme d'une puissance pure, ou d'une [210] catégorie, dont la simple application ne suffit pas à nous donner la présence du réel, et le concret sous la forme d'un particulier qui ne peut être, semble-t-il, que donné, qui résiste aux entreprises de la pensée et ne cesse de les limiter.

On rencontrera les mêmes caractères enfin dans l'opposition de la présence et de l'absence. Car il est évident que la présence et l'absence ne peuvent être pensées que par leur corrélation. Mais nul ne doutera que ce ne soit la présence qui est positive, même si elle se révèle à nous avec une acuité particulière quand l'absence tout à coup cesse ; et nul ne peut mettre en doute que c'est l'absence qui est sentie comme une non-présence. Mais il est remarquable que toute absence est nécessairement absence de quelque chose. Autrement, elle ne se distinguerait pas du néant. Nous ne pourrions même pas en parler. Non seulement le sentiment de l'absence est lui-même présent, mais l'objet absent est lui-même présent de quelque manière soit par l'idée qui nous le représente, soit par l'appel qui nous porte vers lui, soit par le vide qu'il nous fait éprouver, soit par le besoin que nous en avons ou le simple malaise que cette absence même nous donne. C'est donc le signe que cette absence elle-même n'est qu'une forme particulière de la présence, une présence insuffisante et mécontente d'elle-même qui cherche à en susciter une autre qui lui manque. Nous ne pouvons pas avoir l'expérience d'une absence véritable et absolue. Nous passons sans cesse d'une présence à une autre, et c'est la première que nous appelons absence lorsque c'est l'autre que nous désirons. Mais ce sont là des déterminations opposées d'une Présence absolue et qui

ignore l'absence, à l'intérieur de laquelle les présences particulières sont toutes comprises bien qu'elles paraissent s'exclure d'une certaine manière, comme la présence du désir exclut la présence de la chose et peut être nommée à son égard une absence.

C) L'INTERVALLE ET LE MOI QUI SE RÉALISE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 7 : Le moi ne coïncide jamais avec lui-même et l'intervalle qui l'en sépare est exprimé par sa faculté infinie de dépassement.

La difficulté même où nous sommes de définir la nature du moi et de le saisir jamais comme un objet séparé nous montre [211] bien la véritable nature de la participation. Nous ne rencontrons le moi nulle part : il est un être qui se forme, mais qui n'est jamais formé, qui se cherche, mais qui ne se trouve jamais. Si nous regardons du côté des objets, nous ne voyons rien de plus que notre corps au milieu du monde : nul ne consent à dire que ce corps, c'est le moi. Si nous regardons du côté de cette activité invisible qui ne fait qu'un avec la conscience de soi, nous ne trouvons en elle qu'une potentialité mystérieuse, mais qu'il dépend de nous d'actualiser, un idéal vers lequel nous ne cessons de tendre et avec lequel nous ne coïnciderons jamais. L'être du moi est un être limité, mais qui ne veut pas rester enfermé dans ses propres limites : qu'il les sente, c'est le signe qu'il est déjà au delà. C'est donc un être qui se dépasse toujours, mais qui, dans l'effort même qu'il fait pour se dépasser, avoue les limites où il demeure retenu. Il est le rapport, ou l'instable équilibre, entre ses limites de chaque instant et sa faculté infinie de dépassement. Cette faculté de dépassement exprime l'intervalle dans lequel le moi ne cesse de se mouvoir ; et c'est le même intervalle, mais aussi le même équilibre instable entre ce que nous sommes et ce que nous voulons être, que l'on retrouve soit dans l'opposition entre notre nature individuelle, ou notre caractère, et cette législation universelle et rationnelle à laquelle nous essayons de le soumettre, — soit dans l'opposition entre cette vie purement extérieure que nous menons presque toujours (et dans la-

quelle nous cédonc aux sollicitations soit du corps, soit de la société), et cette parfaite intériorité à nous-même que nous poursuivons sans fin et qui n'est pour nous qu'un idéal toujours lointain et toujours menacé.

L'activité propre du moi appelle nécessairement l'idée d'un intervalle à l'intérieur duquel elle joue. Cet intervalle mesure le champ où elle s'exerce, lui permet de tracer les chemins où elle s'engage et d'allier à l'initiative qu'elle met en jeu une contrainte qui la limite et qu'elle subit. C'est dans cet intervalle que se nouent toutes les relations qu'elle a avec le monde et que se forme le monde même où elle vit. La réalité concrète de cet intervalle s'accuse en nous par l'écart qui sépare ce que nous désirons de ce que nous avons. Et l'on peut dire que l'être nous devient présent non pas au moment où le désir cesse, mais au moment où le désir coïncide avec l'objet du désir. C'est dans cette rencontre que se produit l'acte qui nous donne l'être. Enfin cet intervalle est mesuré par le temps, c'est-à-dire par le chemin [212] même qui nous est donné entre les deux limites de la naissance et de la mort, et qui nous permet de faire un certain usage de l'être que nous avons reçu en lui imprimant la marque de tout ce que nous avons choisi. C'est le temps qui, en introduisant le retard dans notre vie, creuse cette triple distance entre le fini et l'infini, l'idée et l'être, l'absence et la présence, qui est la condition même de toute participation.

ART. 8 : L'intervalle quantitatif qui sépare l'individu du Tout ne prend une valeur concrète que par l'intervalle qualitatif qui sépare chaque individu de son essence ou de sa vocation.

Il y a dans le problème de la participation une ambiguïté essentielle qu'il importe de dissiper. Car nous pensons presque toujours que l'intervalle qui sépare l'Acte pur de l'acte participé est d'ordre exclusivement quantitatif. Dès lors il nous semble que le propre de la participation, c'est de marquer nos limites, mais aussi de les repousser sans cesse : il lui suffit de s'accroître toujours, elle doit s'engager dans un progrès qui va jusqu'à l'infini. C'est là un aspect de la participation que l'on ne veut pas méconnaître, mais qui pourtant a un caractère abstrait, schématique, et qui exprime seulement, pour ainsi dire, la

possibilité de la participation telle qu'en droit elle est offerte à tous. Elle offre pour les différentes consciences un terrain de comparaison qui permet d'établir entre elles des rangs, ce qui lui donne une sorte de séduction. Mais la participation quantitative évoque seulement la dilatation de notre action phénoménale à travers l'espace et le temps. Or nous savons bien que la valeur métaphysique de la participation consiste non point dans son étendue, mais dans sa profondeur. Chacun de nous sent qu'il y a beaucoup de vanité dans cet accroissement indéfini de notre puissance sur les choses ou sur les idées, qui risque de nous éloigner toujours davantage de notre essence véritable. Cette extension continue de la participation n'a de sens que si elle est une occasion qui chaque fois nous oblige à accomplir le repliement sur soi qui nous rend à nous-même. En ce sens, notre faculté d'intériorisation est proportionnelle à notre risque de divertissement. La fin que les hommes poursuivent n'est point la même pour tous : chaque individu cherche une possession de lui-même absolument originale et qui est l'expression de sa vocation spirituelle. On a raison de vouloir dépasser toujours ses propres limites. Mais il [213] faut distinguer entre les limites de l'existence qui nous est donnée et celles de l'essence que nous cherchons à acquérir. C'est dans l'intervalle qui les sépare que notre activité possède une efficacité véritable. Il arrive que notre vie soit manquée, faute pour nous d'avoir su reconnaître la destinée à laquelle nous étions appelés, faute d'avoir su nous enfermer assez rigoureusement dans les limites de nos puissances et d'avoir su réaliser tout l'être qu'elles enveloppaient.

Ce n'est pas dans le rêve de l'infini, ni même dans l'aspiration indéterminée qui nous porte vers lui, que l'absolu se révèle à nous, mais dans la manière dont nous savons circonscrire l'être que nous sommes et pousser jusqu'au dernier point la vocation qui nous est assignée : en ce sens, c'est souvent l'étroitesse qui est la richesse véritable et la fidélité à soi qui est la véritable fidélité à Dieu. On comprend alors pourquoi c'est dans la saisie de ses déterminations particulières que se réalise le mieux notre union avec l'Être total, et pourquoi c'est dans l'exact accomplissement de nos tâches limitées que notre participation à l'Acte pur est la plus parfaite. Notre communication avec l'infini s'exprime par la perfection de notre action en chaque point. L'infini nous engage dans une série d'essais qui n'a point de terme, mais ces essais tendent toujours eux-mêmes, comme on le voit dans l'œuvre

d'art, à la possession actuelle d'un objet qui les intègre tous, qui nous donne une satisfaction dernière et qui, sans arrêter le mouvement de l'imagination, lui donne, à l'intérieur de ses propres bornes, un aliment pourtant inépuisable. La participation quantitative ouvre devant nous les voies communes qui permettent à chacun de nous d'obtenir avec l'Être une coïncidence unique et qualitative d'où toute différence de grandeur s'est retirée. Ce qui se trouve suffisamment justifié par l'intervalle qui sépare la pensée mathématique de la réalité sensible, le mouvement de son produit, et, dans la création artistique, la technique la plus savante de la plus humble réussite.

Ainsi la marque véritable de la participation ne réside point dans l'apparition d'une infinité quantitative à l'intérieur de laquelle notre esprit s'engagerait pour obtenir un accroissement sans mesure. Car l'infinité quantitative exprime bien sous une forme symbolique la loi de la participation qui, en joignant mon être particulier à l'Être total, me met en rapport avec une réalité qui ne cesse de me fournir ; mais, à la considérer isolément, [214] il semble qu'elle m'oblige moins encore à me chercher qu'à me fuir, qu'elle m'empêche de rien posséder en me laissant toujours également éloigné d'un bien que je poursuis et qui m'échappe toujours. Elle exprime le progrès de la participation, mais non point sa valeur concrète et individuelle : celle-ci ne se réalise que par la qualité, qui est corrélative de la quantité et qui lui donne à elle-même un contenu et une signification.

Il n'y a que l'acte accompli par tel individu, en tel lieu et à tel moment, qui soit un acte réel. Mais alors, il fait toujours surgir du réel une forme de participation unique et incomparable qui ne doit pas être évaluée seulement selon la grandeur, mais selon la proportion, la mesure et la justesse. Il y a peut-être dans notre vie des sommets qui ne peuvent pas être dépassés. La qualité est dans l'ordre objectif ce que la vocation est dans l'ordre subjectif. Il existe un absolu de l'individualité, un dernier terme dans l'actualisation de ses puissances propres qui est, si l'on peut dire, sa perfection. Chacune de nos démarches réelles en demeure séparée par un intervalle qui lui donne précisément son élan et son jeu.

ART. 9 : *Chaque être essaie de franchir, sans y parvenir jamais tout à fait, l'intervalle entre l'être et l'avoir.*

On a souvent essayé pendant ces dernières années, aussi bien en Allemagne qu'en France, de pénétrer la relation entre être et avoir⁶. Ces deux auxiliaires qui gouvernent notre langue et notre pensée expriment peut-être tous les objets auxquels nous pouvons prétendre. Et l'on n'a pas de peine à montrer que les hommes les plus profonds ne se préoccupent que d'être et les plus légers que d'avoir. Pourquoi, sinon pour cette première raison que je ne suis rien sinon ce que je suis capable de me faire, de telle sorte que l'*être* est souverainement exigeant puisqu'il m'oblige à mettre en jeu toute mon activité, au lieu que l'*avoir*, c'est ce que je reçois, c'est ce qui me permet de disposer de certains biens par lesquels j'accrois sans cesse ma possibilité d'être affecté, ce qui limite mon ambition à la recherche d'un objet capable d'agir sur moi ; et pour cette seconde raison aussi, c'est que mon être est invisible et me réduit [215] à mes rapports avec moi-même et avec Dieu, tandis que mon avoir est une apparence que je puis faire éclater à tous les yeux et par laquelle la réalité de ce que je suis, même si intérieurement elle m'échappe, devient manifeste pour tous ceux qui m'entourent ?

Cependant la participation empêche que les rapports de l'être et de l'avoir soient seulement des rapports d'opposition. Car ce que je suis, c'est-à-dire l'acte par lequel je ne cesse de m'accomplir moi-même, ne se distinguerait pas de l'acte divin, s'il ne rencontrait pas une matière qui le limite et dans laquelle je détermine mes propres attributs. Mais de ces attributs, dirai-je que je les suis, ou dirai-je que je les possède ? Au delà, nous sentons bien que la relation de possession avec ce qui nous entoure est susceptible de se distendre et de devenir de plus en plus lâche, mais qu'il n'y a rien en droit qui puisse lui échapper. Mais, loin de pouvoir dissocier ce que je suis de ce que j'ai, ne faut-il pas dire que, si l'acte par lequel je me crée moi-même est un acte participé, il en résulte que mon être est précisément mon avoir ? Pourtant ce serait là une illusion nouvelle dans laquelle il importe de

⁶ Cf. Gabriel Marcel. *Etre et Avoir*.

ne pas tomber. Je ne suis pas véritablement ce que j'ai, mais je suis le regard de désir et l'opération de consentement par lesquels je me l'attribue. On ne possède jamais que soi, c'est-à-dire l'acte que l'on fait ; et la chose n'est pas l'objet de la possession, mais le moyen qui rend possible l'acte même de posséder. C'est ce qui explique pourquoi il est si difficile de posséder et que les plus riches souvent ne possèdent rien, pourquoi je ne possède véritablement aucun bien matériel, mais seulement l'appropriation que je m'en fais. C'est pour cela aussi que je choisis ce que je possède et que posséder n'est point exclure, puisqu'il n'est jamais question de la chose, mais seulement d'un acte que j'accomplis et qui ne peut empêcher le vôtre ni en tenir lieu. C'est pour cela enfin que le spirituel qui renonce à tous les biens devient aussi maître de tous, c'est-à-dire de l'opération même qui les produit : on voit bien alors que pour lui la possession et l'être s'accompagnent ; de même que c'est au moment où il ne songe à rien retenir que tout lui semble donné, c'est au moment où il réalise le sacrifice personnel de l'être du Moi que l'être du Tout lui est uni.

Mon être réside seulement dans l'acte même que j'accomplis. Et Dieu qui n'est qu'être est aussi sans avoir. Mais l'avoir est inséparable du moi qui ne parvient jamais à devenir un soi [216] véritable ; alors il se retourne vers son être fini qui est toujours pour lui jusqu'à un certain point un objet dont il veut qu'il lui appartienne ; il soutient avec le monde entier des relations qui sont jusqu'à un certain point des relations d'extériorité et qui lui permettront de faire de ce monde même sa propriété.

[217]

LIVRE II. L'INTERVALLE
DEUXIÈME PARTIE
LES MODALITÉS DE L'INTERVALLE

Chapitre XIII

L'UN ET LE MULTIPLE

A. – DE L'UN AU MULTIPLE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : Le rapport de l'un et du multiple trouve son fondement dans l'essence même de l'Acte pur.

C'est se laisser singulièrement aveugler par la simplicité des mots que de vouloir attribuer d'abord à l'acte une parfaite unité, de briser toute relation entre cette unité et la multiplicité infiniment féconde qui est la vie même de la conscience. C'est confondre l'unité de l'esprit avec l'unité de l'objet ou du point. Mais l'unité de l'esprit est l'unité d'une diversité qu'il ne cesse de produire et de réduire : elle est diversifiante et unifiante à la fois ; elle n'est soi que parce qu'elle est rapport avec soi, c'est-à-dire véritablement unité de soi, dans un perpétuel dialogue avec soi et retour vers soi.

L'unité de l'acte n'est pas une unité que l'on pose, c'est une unité qui se réalise. Ce qui n'est possible qu'à condition que cet acte même puisse se créer avant de rien créer, c'est-à-dire qu'il produise sans cesse sa propre intériorité à lui-même, ou encore cet intervalle spirituel par lequel il fait sans cesse de lui-même son propre objet. Si notre participation à la vie de l'esprit se [218] réalise essentiellement par la réflexion, c'est que la réflexion nous manifeste un caractère de l'esprit pur plus profond sans doute que celui qui apparaîtrait dans une activité créatrice comparable à une aveugle spontanéité. C'est dans la réflexion que l'esprit saisit la perfection de son activité propre. En nous elle est seconde. Mais l'acte pur est un acte qui ne cesse à la fois de créer sa propre réflexion, ou de réfléchir sa propre création ; et il n'a le droit au nom d'acte que parce qu'il engendre sa propre lumière. L'imagination nous conduit presque toujours à croire que le propre de l'acte, c'est de produire quelque objet extérieur à lui. Mais il faut d'abord qu'il se produise lui-même, c'est-à-dire qu'il produise cette lumière qui l'éclaire et sans laquelle il ne serait rien, ou n'aurait aucun droit du moins à ce nom d'acte qu'on lui donne.

On ne se laissera donc pas arrêter par l'argument de Platon que l'on ne peut sans briser l'unité de l'être dire soit que l'être est un, soit que l'un est être. Car on peut donner à l'être une infinité d'autres noms qui, au lieu de briser son unité, nous montrent seulement son identique et inépuisable fécondité. Ainsi je dirai de l'acte pur qu'il est pensée, et dans cette pensée pure, je sais bien que je fais tenir, sous les espèces du pensable, la totalité de ce qui est. Mais par le mot pensée l'acte est à la fois trop déterminé, puisque nous savons bien que l'acte surpasse la pensée et la fait être, et insuffisamment déterminé, puisqu'il faut aussi qu'il soit tout entier volonté, sans quoi il n'y aurait pas en lui d'efficacité créatrice, et tout entier amour, sans quoi cette efficacité même ne porterait point en elle le principe de son mouvement. Dans l'acte il n'y a aucune séparation possible entre ces trois aspects qui le constituent indivisiblement et qui ne s'opposent qu'afin de créer l'intervalle dans lequel toutes les formes variées et imparfaites de la participation parviendront à se produire. La distinction que l'on peut faire entre les différentes fonctions de l'esprit n'est jamais décisive ni absolue, et chacune d'elles appelle toutes les autres pour la soutenir ; mais la possibilité même de cette distinction est singulièrement instructive : car chacune exprime l'acte tout entier. Et l'on ne

peut l'isoler sans que les deux autres surgissent pour lui fournir ce qui lui manque en initiative, en ardeur ou en lumière.

L'Être n'est identique à l'Esprit que s'il est une génération et une invention continues de soi par un rapport de soi avec soi. Or la pluralité exprime cette production de l'être par soi [219] qui se retrouve en tous les points de son immensité, — qui, en chacun de ces points et pour ainsi dire à tous les niveaux, se réalise par une invention absolue, un passage du néant à l'être, — qui peuple le monde de libertés, en montrant que se créer, c'est se créer en créant autre chose que soi, comme on voit l'amour qui est un et qui ne peut se réaliser que dans l'appel à l'existence d'autres êtres qui ont l'amour pour origine et pour fin.

Et c'est la vie même de l'esprit qui exige l'apparition d'une pluralité infinie d'esprits particuliers qui devront se constituer eux-mêmes par une démarche originale de leur liberté, de manière à s'opposer et à s'unir, à se donner les uns aux autres un mutuel appui et, en tournant leur attention, leur volonté, leur amour ou leur prière vers le principe même qui leur donne la vie, à refermer cet admirable circuit entre le créateur et la créature le long duquel se réalise tout ce qui est.

ART. 2 : L'Acte pur ne produit pas la pluralité en rompant son unité, mais en s'offrant pour ainsi dire à une participation toujours nouvelle.

L'Acte, c'est ce qui se fait de soi, c'est l'efficacité pure, dont le moi n'est jamais que le moyen, l'instrument et le véhicule. Mais il serait vain d'imaginer que l'acte pur vînt se rompre en âmes individuelles comme l'âme se romprait ensuite elle-même en idées particulières. Le propre de l'Acte, c'est d'être précisément une unité indivisible. La participation ne le diminue pas ; elle ne lui retire rien. Il semblerait même plutôt qu'elle lui ajoutât toujours quelque initiative nouvelle, comme si l'on pouvait rien ajouter à un acte sans passivité : et rien ne s'y ajoute en effet, puisqu'il porte en lui l'origine commune de toutes les naissances, bien que chaque naissance soit toujours première à l'égard même de l'être qui naît. Nous nous trouvons ici sans doute en présence de la propriété caractéristique de l'Absolu qui est

un infini par rapport à nous, c'est-à-dire qui contient en lui d'un seul coup le principe et la raison d'être d'une série inépuisable de termes dont aucun ne l'enrichit, bien que chacun d'eux soit toujours une création indépendante. Ainsi, chaque acte participé trouve son origine dans l'acte pur et ne s'en sépare jamais. Le propre de l'acte, c'est d'être, dans son essence même, une fructification et une générosité sans limites : et c'est pour cela que, comme l'acte dont il participe, l'acte participé, à son [220] tour, est toujours créateur, c'est-à-dire offre sans cesse lui-même à quelque participation et coopération nouvelles. Or, on comprend assez facilement quelle est la source de la multiplicité si on se rend compte que celle-ci est seulement l'expression de cette participation toujours proposée et qui exige une infinité de modes non pas seulement pour que l'absolu tout entier soit en droit participable, mais encore pour que chaque être participé se constitue lui-même librement, c'est-à-dire en actualisant, en organisant, et en hiérarchisant des aspects différents de l'être total, afin qu'il ne reste jamais identifiable avec aucun d'eux, ce qui annihilerait son indépendance en le bloquant dans une essence statique et séparée.

Si nous prenons un exemple, on voit d'une manière particulièrement nette comment la pluralité des idées est inséparable par exemple de l'apparition de la pensée. Car chaque idée comme telle, bien que prenant place dans l'être, lui est pourtant inadéquate, de telle sorte qu'il faut la pluralité et même l'infinité des idées pour que nous puissions espérer retrouver, sans jamais l'atteindre, l'être total à l'intérieur duquel nous les avons détachées. Ainsi l'intelligence sauvegarde son libre jeu, d'une part, grâce à la possibilité qu'elle a de constituer le contenu même de la conscience par le choix qu'elle fait de ses connaissances et par la manière dont elle les organise et, d'autre part, grâce à cette responsabilité qu'elle prend à l'égard de la vérité qui est son ouvrage, ce qui l'expose à l'erreur, mais permet que le monde où elle vit soit toujours jusqu'à un certain point le monde qu'elle s'est donné.

On ne dira donc pas de la pensée qu'elle se rompt elle-même en idées. On peut prétendre sans doute qu'elle est l'idée de toutes les idées qu'elle pensera jamais. Toutefois on risque par là une ambiguïté. Ou bien il faut considérer chaque idée comme étant un acte particulier qui est en effet à l'égard de la pensée dans le même rapport que l'acte de participation à l'égard de l'Acte pur, avec cette réserve pourtant

que la pensée ne fonde sa réalité que par la participation, c'est-à-dire par les idées mêmes qu'elle pense, au lieu que l'Acte pur, qui soutient toutes les participations possibles, ne dépend d'elles en aucune manière. Ou bien il faut dire que l'idée est l'objet de la pensée plutôt que son acte, et alors la pensée qui est l'acte même de la participation, est au-dessus de toutes les idées qu'elle pense, de telle sorte qu'en ce sens on ne pourrait pas dire qu'elle est elle-même [221] une idée, puisque ce serait demander à un acte de se convertir lui-même contradictoirement en un objet.

Il n'est peut-être pas nécessaire d'établir une relation aussi directe que l'a fait Malebranche entre l'acte infini qui gouverne le monde et les événements particuliers qui s'y accomplissent. Cet acte infini n'a de relation immédiate qu'avec notre liberté propre : et tout le problème métaphysique est de définir cette relation ou plutôt de décrire l'expérience spirituelle par laquelle nous en prenons possession. Mais, quand le pas est franchi, la nature de l'univers et les lois qui le régissent semblent pouvoir être déduites des conditions mêmes qui permettent à chaque liberté de s'exercer et d'entrer en rapport avec toutes les autres libertés. Et l'on entrevoit comment c'est l'acte pur qui, pour se réfléchir dans une conscience individuelle, doit engendrer toutes les formes possibles de la multiplicité.

Il ne faut donc pas que nous cherchions à dériver le multiple de l'un, ni l'un du multiple, car aucun des deux termes ne peut être posé sans l'autre. C'est un rapport qu'il s'agit seulement pour nous de décrire. Le pluriel est intérieur à l'esprit : son activité même dès qu'elle s'exerce, le pluralise.

ART. 3 : Le rapport de l'un et du multiple peut être réduit au rapport de la liberté absolue et des libertés particulières.

Le rapport des libertés entre elles nous place donc au cœur du problème de la création. Car, d'une part, la liberté exprime bien dans l'être le principe originaire qui le fait être et, d'autre part, le propre de la liberté, c'est d'appeler toujours à l'existence une autre liberté qui, précisément parce qu'elle est distincte d'elle, forme aussitôt avec elle une société spirituelle : c'est dans cette société réelle de Dieu avec lui-

même, de Dieu avec les créatures, des créatures avec Dieu et des créatures entre elles que la liberté trouve son véritable exercice. Mais c'est aussi dans cette liberté, qui est toujours créatrice d'elle-même, c'est dans cette unité et dans cette pluralité des libertés, c'est dans les rapports mutuels que les différentes libertés soutiennent entre elles, que réside tout le mystère de l'Être. Le propre de notre doctrine, c'est de substituer à la relation des parties avec le Tout la relation des libertés entre elles et avec le principe qui les soutient toutes. Nous sentons très vivement toutes les difficultés auxquelles une telle recherche nous expose. Mais on nous accordera [222] sans doute que la participation, telle que nous l'avons définie, ne traduit rien de plus que cet écart et en même temps cette union entre la liberté pure et les libertés particulières qui se réalisent de quatre manières : d'abord par la nécessité pour la liberté participée de s'exercer dans un acte de consentement, qui peut se changer en un refus sans doute, mais sans que ce refus puisse éviter d'être un consentement à l'activité même qu'il met en jeu, et dont il change le sens ; — ensuite par la nécessité pour cette liberté participée d'être associée à une spontanéité ou à une nature qui la limite et dont elle se délivre, mais qui lui donne aussi l'élan qu'elle assume et qu'elle dirige ; — par la nécessité aussi pour elle de trouver devant elle une matière qui lui serve d'obstacle et de moyen, qui fournisse tout à la fois l'effet, le symbole et la trace de son exercice ; — par la nécessité enfin, en présence de la pluralité des fins qui lui sont sans cesse offertes précisément parce qu'elle pénètre dans un monde qui la dépasse, de se manifester elle-même par un libre arbitre qui est pour ainsi dire une élection continue d'elle-même à travers la durée.

Si c'est l'unité de l'Acte pur qui appelle, dans la démarche même par laquelle il se crée, une infinité d'êtres particuliers à se créer eux-mêmes par une participation de son essence, le rapport de l'esprit et des déterminations et le rapport de l'unité et de la multiplicité numériques ne sont rien de plus que les expressions et les symboles de la connexion profonde, à l'intérieur du même Être, entre l'acte qui est souverainement cause de soi et l'acte qui appelle une infinité d'autres êtres à devenir causes de soi à leur tour. Or il est bien évident que ce n'est pas leur infinité qui fait difficulté, car il suffit que l'un d'eux apparaisse dans le monde pour qu'il en apparaisse une infinité qui peuvent être considérés comme exprimant tout à la fois la fécondité sans mesure de l'acte créateur et l'originalité inépuisable des démarches

particulières par lesquelles la participation se réalise. Et l'on peut dire que l'infinité des êtres libres réalise dans le temps et sous une forme participée le même passage du néant à l'être dont l'acte pur exprime à la fois la possibilité immanente et l'actualité transcendante.

[223]

ART. 4 : L'univocité de l'Être appelle l'analogie au lieu de l'exclure.

C'est parce que la liberté est la source même de l'être que toutes les difficultés inséparables du problème de l'univocité peuvent trouver ici leur solution. Car, si cette unité de dénomination entre l'être absolu et l'être qui en participe exprime alors entre eux une unité métaphysique profonde et essentielle, c'est afin, précisément, que l'être qui participe présente, dans l'ordre qui lui est propre, la même puissance d'être cause de soi qui appartient à l'être absolu. Autrement, comment pourrait-on dire qu'il possède un être qui est le sien ? C'est cet être-là que lui donne précisément la participation, alors qu'on pense souvent qu'elle devrait l'abolir. Et si elle ne le lui donne pas, comment pourrait-on la nommer véritablement une participation ? Elle n'en serait que l'apparence ou la négation. C'est là ce que Malebranche n'a pas vu, ou du moins n'a pas exprimé avec une suffisante clarté ; car nul n'a montré plus admirablement que lui que l'acte divin est lui-même indivisible, qu'il est présent partout, que c'est lui qui nous anime et lui qui agit en nous ; mais la suspicion, les défiances auxquelles sa doctrine a donné naissance se seraient dissipées d'elles-mêmes s'il avait affirmé avec autant de force que cette activité divine est aussi la nôtre, que nous ne sommes rien si elle ne nous libère, que sa présence en nous, c'est le pouvoir que nous avons d'y consentir et, par ce consentement même, de fonder une existence qui nous appartient. Notre dépendance la plus parfaite à l'égard de Dieu, qui est l'indépendance souveraine, réside dans cette possibilité qu'il nous donne de constituer notre propre indépendance, même à l'égard de lui qui nous la donne.

Que l'univocité ne puisse point être mise en doute, cela résulte immédiatement non pas seulement des caractères propres qui appartiennent à l'être, mais encore de la seule réalité de la participation qui fait que c'est le même être auquel vous participez et auquel je participe, et le même être encore auquel je participe et qui constitue mon

être participé. Qui nie l'univocité déchire la tunique sans couture, ôte à la vie tout son sérieux et crée entre l'absolu et le relatif, et entre les différents relatifs, un fossé qui ne pourra plus être comblé.

Mais si nous considérons maintenant dans les termes particuliers [224] non plus l'unité de l'être auquel ils participent, mais l'originalité caractéristique de la participation elle-même, alors le mot analogie retrouve tout son sens. Car chacun de ces termes, sous peine de ne pouvoir prétendre lui-même à l'être, cherche à acquérir pour son compte et à l'intérieur de ses propres limites une suffisance qui imite la suffisance de l'être pur. Par exemple, notre propre volonté imite l'acte qui est cause de soi et est encore cause de soi à sa manière. Il y a donc d'une part entre l'être pur et les êtres finis, d'autre part entre les êtres finis eux-mêmes, une analogie qui est fondée sur leur suffisance relative, et cette analogie est un principe d'une extrême fécondité, puisqu'il permet de retrouver symétriquement en chacun d'eux et sous des formes différentes un caractère qui est commun à tous, et qu'au lieu d'exclure l'univocité il la suppose, si l'on accepte de reconnaître que c'est parce qu'ils dépendent du même être que l'on trouve en eux des formes d'indépendance différentes, mais qui se répondent.

La participation comporte trois échelons différents : dans l'ordre de l'activité, elle s'exprime par la liberté qui concilie l'universalité de l'efficacité que nous mettons en œuvre avec la disposition que nous en avons ; dans l'ordre de l'être, elle s'exprime par l'analogie de ces formes participées, qui s'accorde avec l'univocité de la source où elles puisent toutes ; dans l'ordre de l'intelligence enfin, elle s'exprime par l'idée de relation, de fonction ou de proportion qui, au lieu d'abolir l'unité de la pensée, la réalise.

B) LE MULTIPLE DE L'UN

[Retour à la table des matières](#)

ART. 5 : La participation se réalise par la distinction, qui spécifie l'unité originare, mais sans l'abolir.

La participation nous montre immédiatement le privilège de l'acte de distinction par lequel nous fondons l'originalité de notre être au sein de l'être total. On a tellement insisté sur le caractère synthétique de toutes les opérations de l'esprit que l'on a oublié quelquefois que toute naissance est une distinction qui s'opère à l'intérieur de la confusion originare, que l'intelligence est la faculté des idées claires et distinctes, que la volonté est une rupture de l'indifférence et distingue toujours une [225] fin particulière qui mérite d'être poursuivie, comme l'amour distingue parmi tous les êtres un être dont la réalisation de ma destinée paraît dépendre. Il n'y a point de démarche de la liberté qui n'introduise dans le monde une distinction, c'est-à-dire qui ne soit créatrice d'une forme d'être absolument unique et incomparable. Ce qui suffit à prouver qu'il n'y a rien dans le monde qui ne soit concret et individuel.

Mais c'est la même participation qui montre pourquoi toutes ces formes d'être, toutes distinctes les unes des autres, sont pourtant étroitement solidaires les unes des autres, puisqu'elles dépendent également du même acte absolu dans lequel ne cessent de puiser toutes les activités participantes. Aussi disons-nous justement que le monde dans lequel nous vivons est un monde de relations, la relation n'exprimant rien de plus, à l'échelle de la participation, que l'unité même du principe qui soutient tous les modes.

C'est seulement avec la participation que naissent l'opposition du sujet et de l'objet et toutes les formes de différenciation. Mais tous les opposés, tous les différents sont également compris dans l'être ; il suffit par conséquent que la participation, qui est l'expérience primitive et le fondement de toute autre expérience, nous apparaisse comme possible pour que la dialectique devienne capable de justifier à la fois l'intervalle qui sépare les contraires, les intermédiaires qui les unissent

ainsi que la pluralité de leurs couples et les systèmes qu'ils constituent. D'une manière plus générale on peut dire que le propre de la liberté, c'est d'introduire dans le monde la différence, mais que chaque différence appelle toutes les autres.

L'Être présente un caractère d'unité ; et la multiplicité est tout entière du côté de la participation. Par conséquent, on comprend sans peine qu'elle ne peut avoir une existence propre. Elle est créée et abolie sans cesse par la participation : elle témoigne à chaque instant de son originalité ; elle est pour ainsi dire la marque de son niveau. Et c'est pour cela que la considération de toute multiplicité de termes nous découvre entre eux une solidarité qui atteste l'origine commune de tous les actes de participation, une possibilité de répétition qui nous montre à la fois les conditions communes auxquelles la participation est soumise et la disponibilité permanente qu'elle nous donne de certaines puissances essentielles à son exercice, enfin, une diversité inaliénable qui est inséparable du caractère toujours nouveau [226] et personnel de chacune des opérations par lesquelles elle se réalise. Ce qui permet d'expliquer assez bien pourquoi la diversité ne rompt pas l'unité de l'Acte et pourquoi elle présente un caractère à la fois numérique et qualitatif.

Cette observation donnerait enfin à la notion de différence un caractère singulièrement vivant, si l'on réussissait à montrer que la différence est toujours inséparable de la préférence et que toutes les distinctions que nous pouvons introduire entre les choses sont toujours en corrélation avec les variations du désir et les démarches de la liberté.

ART. 6 : La multiplicité est elle-même un acte interrompu et repris.

S'il est de la nature de l'acte d'être indivisible, la division ne pourrait naître que de ses interruptions successives, c'est-à-dire de sa liaison avec la passivité. Le multiple, comme le remarque Spinoza, ne peut pas appartenir à l'essence des choses. Tout acte réunit. La numération, dit-on, est un acte, mais c'est un acte constamment arrêté et repris. S'il n'était pas suspendu, il resterait une unité pure. De telle sorte que la multiplicité est engendrée plus encore par l'acte qui cesse que par l'acte qui se poursuit. Dès que l'on suppose des éléments de

nature différente, c'est l'acte qui les compte, c'est-à-dire encore qui les réunit. Son rôle est précisément de mettre en relation toutes les parties de la réalité. Il est la relation des choses entre elles, c'est-à-dire précisément leur unité qui les rend intérieures au même Tout. C'est lui enfin qui met les consciences elles-mêmes en communication les unes avec les autres : car elles sont séparées dans la mesure où elles pâtiennent, tandis que, dans la mesure où elles agissent, chacune d'elles contient en elle le monde : elles découvrent qu'elles dépendent toutes de la même source et convergent toutes vers la même fin.

Nous pouvons dire que le propre de la discontinuité, c'est d'exprimer l'originalité toujours nouvelle de l'acte de liberté qui fonde la participation. La liberté est toujours un premier commencement. La continuité ne peut apparaître que dans l'activité pure où elle puise et dans cette sorte de détente où ses effets s'accumulent à partir du moment où elle fléchit elle-même. On pourrait ajouter que, dans chacune de ces reprises par lesquelles elle ponctue pour ainsi dire son action, elle demeure [227] hors d'état de renier ses démarches antérieures. C'est qu'elle ne peut être liée au Tout que si, entre ses interventions successives, elle reste une puissance pure ; mais cette puissance elle-même se détermine toujours en s'actualisant, de telle sorte qu'au cours même de son développement l'être constitue peu à peu à la fois l'unité de son caractère et la continuité de son histoire.

On observe le même rapport entre la continuité et la discontinuité dans la formation même de la science. Car le discontinu de l'atome ou de l'électron n'exprime rien de plus que le point sur lequel pour ainsi dire se pose notre attention : il est l'expression objective d'un acte de liberté. Mais il rompt lui-même une continuité supposée qui est, si l'on veut, celle de l'espace ; et tout l'effort de la pensée en la rompant est de la convertir en une continuité déterminée et pensée dont les ondes nous fournissent une sorte d'image et les statistiques une sorte d'approximation schématique.

ART. 7 : La participation peut être interprétée à la fois comme une opération de division et comme une opération de multiplication.

Nul ne doute que les deux idées d'un et de multiple soient solidaires l'une de l'autre, ce qui veut dire qu'elles forment une seule idée. Car, non seulement l'un est défini comme la négation du multiple et le multiple comme la négation de l'un, mais encore l'un n'est rien s'il n'est pas le multiple unifié et le multiple n'est rien s'il n'est pas l'un divisé, puis retrouvé à la fois dans ses éléments et dans leur somme. De ces deux termes pourtant, le premier possède comme on l'a montré, une véritable prééminence : il n'abolit pas le multiple, mais il le domine. Il le requiert et il le construit. L'un est l'opération, et le multiple l'objet de l'opération. Cela suffit à justifier à la fois leur opposition et leur indissolubilité.

Le multiple cesse alors d'être une sorte de scandale. Il n'est pas l'effet de quelque catastrophe par laquelle l'un aurait tout à coup éclaté : il n'en représente point les débris. Si l'un est acte, le multiple est inséparable de son exercice même. Il fait corps avec lui comme la numération avec l'unité. Et c'est pour cela qu'il peut apparaître tour à tour par rapport à l'un comme un enrichissement progressif ou comme un morcellement restrictif. [228] On peut également considérer la série des nombres comme résultant de la répétition et de la composition de l'unité avec elle-même et comme exprimant sa division indéfiniment répétée : alors le nombre entier n'est plus qu'un nombre fractionnaire dont le rapport à l'unité est momentanément négligé. Les partisans de la méthode synthétique ne retiennent que le procédé de composition par lequel la série des nombres reçoit toujours quelque nouvel accroissement : mais ils ne doivent point oublier que la puissance infinie par laquelle l'unité se pose contenait nécessairement en elle la virtualité de la série tout entière ; la répétition de l'unité se produit précisément à partir du moment où l'unité-acte, se posant comme une unité-objet et refusant de s'identifier avec elle, revendique la possibilité de poser à l'infini d'autres unités-objets dont elle ne cesse aussitôt de faire la synthèse. Les partisans de la méthode analytique ne retiennent que le procédé de division par lequel les nombres fractionnaires ne cessent de s'échelonner entre une unité qu'ils ne parviennent

point à épuiser et un néant qu'ils ne parviennent point à atteindre ; mais ils ne doivent point oublier que les nombres fractionnaires ne sont point contenus dans l'unité avant l'opération même qui les définit, sans réussir, il est vrai, à les en détacher. De telle sorte que la méthode synthétique est moins créatrice qu'elle ne le croit, et la méthode analytique plus qu'elle ne le pense. Elles ne diffèrent que par leur cheminement. Mais la première met en valeur l'originalité de toutes les opérations de l'esprit et la seconde la source commune où elles s'alimentent. Il est admirable que l'unité soit ainsi l'origine identique d'un double processus de composition et de division, d'un mouvement par lequel elle semble produire hors d'elle des nombres qui lui ajoutent et d'un autre mouvement par lequel elle les découvre en elle comme s'ils y étaient contenus. Ainsi les êtres particuliers multiplient l'être pur qui pourtant les renferme tous.

On trouve donc dans la formation des nombres une double image de la participation : l'unité étant elle-même un principe absolu à partir duquel tous les nombres pourront être obtenus par sous-division, mais étant en même temps un principe générateur qui en chaque point du monde les engendre par multiplication. On pourrait dire qu'on a affaire ici à deux genèses différentes du réel dont l'une peut être regardée comme une genèse intérieure et l'autre comme une genèse extérieure. Et il [229] est remarquable que si nous considérons l'unité toute pure, elle demeure la même, soit qu'on la divise, soit qu'on la multiplie par elle-même ; il est même remarquable que le produit de cette division et le produit de cette multiplication soient identiques.

On n'oubliera pas que nous avons aussi distingué déjà au chapitre XII-B. deux sens différents du mot un. Car l'un peut être le contraire du multiple : il entre dans le multiple même comme principe de composition. Mais il peut être aussi le principe commun de l'un et du multiple qui nous permettrait d'obtenir en lui le multiple par division, c'est-à-dire grâce à l'apparition d'un autre un qui, riche de son caractère absolu, serait capable de se répéter indéfiniment.

Cependant il ne suffit pas de dire que l'un de la numération est un acte pour expliquer comment nous sommes amenés à compter, c'est-à-dire pourquoi il y a une numération. L'un de la numération ne peut pas être isolé de l'un vivant tel qu'on le trouve dans la conscience du mathématicien qui décide de compter, et qui est plus près de l'acte pur.

Mais tout acte participé peut être également regardé comme intérieur à l'acte pur qu'il divise et qu'il n'assume lui-même qu'imparfaitement. Le panthéisme a été surtout attentif à cette inclusion de toutes les parties dans le Tout, ou à la subordination de l'acte participé à l'acte pur. Il est pourtant évident que la partie ne se résorbe pas dans le Tout, puisqu'il est vrai aussi qu'elle s'en détache et que l'acte participé ne serait pas un acte s'il ne possédait pas une initiative qu'il emprunte à l'acte pur, mais qui est pourtant la sienne.

Si nous partons au contraire de la partie, nous pouvons dire qu'elle se multiplie un certain nombre de fois de manière à se rapprocher de plus en plus du Tout sans parvenir cependant à se confondre avec lui, puisque cette multiplication ne peut avoir elle-même aucun terme. De la même manière nous pourrions dire que l'acte participé, qui emprunte à l'acte pur toutes les puissances dont il dispose, se rapproche de lui (mais sans s'identifier avec lui) dans la mesure où sa tension augmente et où son efficacité est plus parfaite. La coïncidence résiderait dans un passage à la limite qui précisément ne pourra jamais être atteinte.

Quand on veut que l'un engendre le multiple, à la fois par multiplication et par division de lui-même, on se borne à exprimer [230] une sorte de nécessité logique fondée elle-même sur la nature du couple où chacun des termes appelle l'autre sans lequel il ne pourrait pas être posé. Mais il y a dans cette nécessité logique une expression du caractère le plus profond de l'acte créateur, qui ne peut s'engendrer lui-même sans communiquer et faire partager sa puissance, sans engendrer en même temps non point des choses distinctes de lui, mais des êtres doués de la même liberté que lui et à l'égard desquels il se sent à la fois séparé et uni. La double opération de multiplication et de division par laquelle se traduit le rapport de l'un et du multiple trouve ici une admirable application puisque ces libertés nouvelles multiplient la sienne — sans quoi elles n'auraient point d'indépendance et d'initiative, c'est-à-dire ne seraient pas des libertés, — et en même temps la divisent, sans quoi on ne pourrait comprendre sans doute ni leur origine (car elles ne peuvent se passer d'une origine, puisque ce sont des libertés limitées, c'est-à-dire inséparables d'une nature), ni le nom commun de liberté que l'on peut leur donner à toutes et qui n'est intelligible que par une liberté identique dans laquelle elles puisent à

la fois leur efficacité et la possibilité qu'elles ont de s'opposer et de s'unir.

ART. 8 : La matière ne paraît introduire dans l'acte la différenciation que parce qu'elle traduit la possibilité de la participation.

L'acte est l'origine commune de l'unité et de la diversité. Ce qui semblera évident si l'on songe non seulement que ces deux termes sont inséparables l'un de l'autre, mais encore que la diversité elle-même ne peut être que l'effet d'une activité qui doit s'exercer pour être, et qui se reconnaît comme identique au cours de son exercice même. C'est pour cela que nous admettons sans difficulté la possibilité pour l'acte d'être perpétuellement recommencé et même de subir sans être altéré une infinité de métamorphoses.

Mais il ne suffit pas de dire que c'est là sa possibilité : il faut montrer comment elle se réalise ; or on fait appel pour cela à une matière dont l'origine resterait mystérieuse et qui, en recevant l'unité de l'acte, produirait en lui la différenciation. Ainsi les Anciens considéraient la matière comme l'unité d'une étoffe infiniment souple et qui, non seulement se prête à toutes les [231] opérations que nous voulons lui faire subir, mais encore leur permet de se distinguer. Or, c'est là projeter simplement en elle sous la forme d'une possibilité statique l'unité et la diversité qui sont inséparables de tout acte qui s'accomplit. Et ce serait une solution peut-être tentante, mais exclusivement verbale, de soutenir que de l'union entre un acte indifférencié et une matière indifférenciée la différence pourrait sortir. Poser l'acte et la matière, c'est déjà poser la différence et par conséquent se donner le problème comme résolu.

C'est donc une thèse trop simple que de mettre le principe de la division dans une matière indéterminée considérée comme irréductible à l'acte pur ; car cette matière ne peut être que la condition de la division ou son effet ; elle ne peut pas être son origine. Elle définit l'intervalle qui s'intercale entre l'un et le multiple et qui est le rapport des deux opérations symétriques et inséparables d'union et de division par lesquelles l'acte se réalise.

En réalité, la matière n'est que la possibilité abstraite de recevoir toutes les formes, tandis que c'est l'acte qui les crée. La matière, qui est l'insuffisance même, reçoit les formes du dehors ; jusque-là elle reste dans cet état de virtualité négative que l'on désigne par un mot méprisant en disant qu'elle est informe. L'acte, qui est la plénitude et la suffisance parfaites, introduit la forme, l'ordre dans tout ce qu'il touche, dans toute participation qui commence, si humble qu'elle puisse être. Il n'est pas informe, mais sans forme, parce qu'il est lui-même l'esprit, c'est-à-dire le principe invisible de toutes.

Ainsi, l'opposition même de l'acte et de la matière n'est qu'un moyen pour nous d'exprimer les conditions de la participation ; mais tout ce que la matière contient de réalité, même négativement, c'est de l'acte même qu'elle le tient, et l'absence de détermination qui lui est propre n'est en réalité que l'expression inversée, statique et immobilisée de toutes les déterminations possibles offertes d'un seul coup par l'acte pur à tous les êtres qu'il appelle à la vie, c'est-à-dire qu'il appelle à se faire.

ART. 9 : L'unité n'est point intelligible par elle-même : elle ne le devient que si elle est l'unité du multiple.

La spéculation philosophique n'a jamais cessé de tourner autour du problème de l'un et du multiple, car le monde, la conscience, et le rapport de la conscience et du monde dérivent de [232] leur relation. Pourtant l'unité comme telle a toujours été considérée comme étant l'expression de l'intelligibilité elle-même, de telle sorte qu'elle n'a jamais été pour nous un problème, mais plutôt la solution de tous les problèmes. C'est la multiplicité au contraire qui a toujours paru un scandale dont il importait de se délivrer. Pourtant il est visible que, si la multiplicité se trouve abolie et réduite à l'unité, c'est alors le monde lui-même qui disparaît, comme ne craignait pas de le reconnaître M. Meyerson qui, pour sauver le monde, jalonnait les entreprises de la raison d'une suite d'irrationnels destinés à défendre la réalité elle-même contre l'œuvre identificatrice, c'est-à-dire destructive, de la raison. C'est que l'unité absolue n'est l'unité de Rien. L'identité, c'est-à-dire l'indifférence totale, ne fait qu'un avec le néant. Et l'opposition du néant et de l'être, c'est l'introduction dans le néant même de la

première différence. Dès lors, considérer l'identité comme le principe suprême de toute intelligibilité, c'est marquer suffisamment que l'être même est non pas l'objet essentiel de toute explication, mais un problème qui n'admet aucune solution positive, qui exige non seulement de la part de l'intellect, mais de la part du vouloir un véritable refus et qui ne peut nous donner un réel apaisement que par le retour au néant.

Mais l'acte lui-même doit être considéré comme le principe à la fois de l'un et du multiple. C'est en lui que l'un et le multiple se joignent et l'on peut dire qu'il les suppose nécessairement l'un et l'autre : non seulement tout acte unifie et implique une multiplicité sans laquelle il ne pourrait pas être, mais encore il porte en lui l'unité qui divise et sans laquelle les termes de la division ne feraient pas partie du même ensemble et par conséquent ne formeraient pas une multiplicité.

Le propre de l'unité n'est donc pas d'abolir la multiplicité en prétendant la réduire. Toute unité active est organisatrice de la multiplicité et d'abord la produit. Cependant, cette multiplicité n'est pas une multiplicité absolument indéterminée, comme on le croit en général, une unité qui se répète indéfiniment. Jusque dans le nombre où l'on ne retient rien de plus que la possibilité de cette répétition, il faut, pour qu'elle se réalise, une distinction temporelle ou spatiale entre les unités, et peut-être l'une et l'autre à la fois, que le nombre n'abolit que parce qu'il est lui-même plus abstrait. En fait, on ne peut poser une unité différente de la première que par une différence qui est [233] en elle, et si le nombre peut s'accroître à l'infini, c'est à la fois parce que tout acte est éternel et peut être indéfiniment recommencé et parce que la plus humble différence que j'introduis dans le réel en appelle une infinité d'autres, sans que le réel puisse jamais être considéré comme leur somme.

Le nombre est un moyen pour nous d'engendrer le réel avec la seule multiplicité, c'est-à-dire avec la seule idée de la différence pure, sans que cette différence soit autre qu'une différence pensée, comme on le voit dans la distinction d'une unité et d'une autre unité. Le temps et l'espace sont destinés à créer entre ces unités une distance qui est la distance entre deux opérations en ce qui concerne le temps et la distance entre deux objets, c'est-à-dire entre deux opérations effectuées, en ce qui concerne l'espace.

[234]

LIVRE II. L'INTERVALLE
DEUXIÈME PARTIE
LES MODALITÉS DE L'INTERVALLE

Chapitre XIV

L'INFINI ET LE FINI

A. – ABSOLU ET INFINI

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : L'opposition entre l'infini et le fini est l'intervalle même à l'intérieur duquel s'exerce la participation.

Le propre de l'intervalle, c'est de s'exprimer encore sous la forme d'une opposition entre le fini et l'infini. Cette opposition traduit assez bien le caractère essentiel de la participation, puisque le fini est intérieur à l'infini et pourtant incapable de l'égaliser. Cependant, nous ne devons point considérer cette opposition comme donnée et statique ; c'est une opposition vivante et qui exprime le rapport de l'acte pur et de l'acte participé, du moi et de l'absolu. Alors on comprend sans peine que l'infini soit pour le fini à la fois une source et un idéal : il est une source quand on considère en lui son efficacité créatrice, il est un idéal quand on considère non plus l'impulsion, mais

l'accroissement qu'il donne au moi fini et qui ne peut pas trouver de terme sans que le moi fini soit lui-même anéanti.

Il y a entre les deux termes fini et infini la plus étroite solidarité. C'est un jeu de mots de dire que le terme infini est un terme purement négatif et qu'il exprime seulement la négation des limites où nous sommes enfermés et où résident tous les objets de notre expérience. Car comment cette expérience est-elle possible ? On a beau dire que seul le fini nous est donné : tel est le fait qui demande précisément que nous l'expliquions. La possibilité même du fini suppose toujours un au-delà dans lequel s'engagent à la fois la pensée et le désir. Tout ce qui me révèle mes limites les élargit.

C'est leur au-delà, comme l'a très bien vu Descartes, qui constitue la suprême positivité dont le fini apparaît toujours comme [235] une limitation. Cependant cet argument lui-même paraît purement logique et ne nous convainc qu'à demi. Car nous pensons presque toujours qu'il y a une distance ontologique impossible à franchir entre le fini qui est toujours actuel et possédé, et l'infini qui n'est jamais que virtuel et imaginé. Cet infini, c'est notre rêve. Mais un tel argument n'est pourtant pas sans réplique. Car où est l'être véritable ? Il n'est ni dans les bornes de notre existence finie et donnée, ni dans l'indétermination d'un infini qui ne pourra jamais être étalé, ni embrassé. L'être n'est ni dans le fini, ni dans l'infini : il est seulement dans leur rapport. Il est précisément dans le mouvement qui nous empêche de rester enfermé à l'intérieur de nos propres bornes, qui nous oblige à la fois à les penser et à les dépasser. Là se produit l'acte autonome de la participation et l'opposition du fini et de l'infini n'en est qu'une analyse explicative. Je suis fini à chaque instant, mais je me vois moi-même fini, de telle sorte que je me vois aussi comme infini, c'est-à-dire comme assujéti à un développement dont chaque étape m'enferme dans de nouvelles bornes que je ne perçois elles-mêmes qu'en les dépassant. Je ne suis donc fini à chaque instant qu'afin de réaliser ma participation à l'absolu par un développement qui est lui-même infini. Il ne faut point en conclure que ce développement n'est rien de plus qu'une idée (c'est-à-dire une possibilité) et que la réalité consiste seulement dans chacune de ses phases, au moment où elle s'actualise. Car ce qui compte, c'est l'efficace interne qui les porte en elle et qui les produit. Là est la réalité actuelle qui nous rejoint à l'absolu, le principe même

qui nous fait être et dont notre développement dans le temps exprime seulement les conditions d'appropriation.

ART. 2 : L'acte pur est au-dessus de l'opposition de l'infini et du fini, ce qui nous permet de nier en lui les deux termes et de les affirmer tous les deux.

L'acte est au-dessus de toutes les oppositions, mais il ne faut pas dire qu'il les contient toutes ; car elles naissent seulement là où la participation commence ; elles n'atteignent pas l'acte lui-même ; elles ne se produisent qu'entre les modes particuliers de l'acte dès que nous voulons attribuer à chacun d'eux une valeur absolue ; elles trouvent leur solution dès que nous reprenons conscience de leur relativité et que nous regardons vers le [236] principe qui les fonde, qui les soutient, et qui les réconcilie comme un foyer de perspectives différentes.

Il ne faudrait dire de l'Acte lui-même ni qu'il est fini, ni qu'il est infini. Et même il est douteux que l'une ou l'autre de ces deux expressions puisse présenter un sens quand il s'agit d'un acte et non d'une chose, et d'un acte qui est posé comme parfaitement un. C'est la participation qui rend raison de l'opposition de ces deux termes ; mais l'acte lui-même lui échappe. Il n'y a aucune opération qui nous permette, comme quand il s'agit d'une chose, de l'embrasser pour en faire le tour ; et il n'y a rien dans sa nature même qui soit indéterminé et inachevé, bien qu'il le soit toujours tout entier à l'égard de chaque être particulier qui a commencé d'y participer. Et quand nous disons qu'il n'est ni fini ni infini, ce n'est pas pour montrer qu'il se dérobe à notre pensée, puisque nous voyons clairement et distinctement pourquoi il ne peut être ni l'un ni l'autre, bien que ces deux termes opposés y trouvent leur principe et leur raison d'être.

Il est si vrai de dire que l'opposition entre le fini et l'infini n'est rien de plus que la manifestation de l'intervalle qui nous sépare de l'Absolu, c'est-à-dire la condition de la participation, que c'est par rapport à nous seulement qu'il faut dire de l'Absolu qu'il est un infini, et que même, en serrant de plus près le sens des mots, nous pourrions, en niant en lui chacun de ces deux termes tour à tour, montrer qu'ils lui conviennent l'un et l'autre d'une manière pour ainsi dire négative.

Car c'est de l'homme que nous devons dire qu'il est une créature infinie, c'est-à-dire qui n'est jamais achevée, jamais finie. En ce sens il serait légitime d'affirmer (toujours en prenant les mots dans un sens strict et en considérant dans l'Absolu ce qu'il est plutôt que les formes de participation qu'il rend possibles) qu'il est à lui-même sa propre fin, qu'il est la perfection du fini.

On convient cependant que cette application du terme fini présente une sorte de paradoxe. Et on en voit facilement la raison. C'est que le mot de fini évoque toujours pour nous une série d'opérations que nous avons parcourues l'une après l'autre et qui, à un certain moment, pourrait recevoir un achèvement. Or le propre de la participation, c'est précisément de ne pouvoir jamais être achevée : autrement elle cesserait d'être la participation. De telle sorte que l'Absolu n'est point fini au sens où nous pourrions le rencontrer un jour après une énumération [237] exhaustive : il l'est seulement dans cet autre sens, qu'il est le principe premier auquel rien ne manque puisqu'il est la source de tout ce qui peut être, c'est-à-dire de l'infinitude même de la participation. Alors il ne faut point douter que cet absolu même ne constitue le véritable infini actuel, comme le voulait Descartes. Et ce qui le prouve, c'est ce double argument : que nous voyons clairement et distinctement à la fois la puissance que nous avons de poursuivre sans jamais la suspendre l'opération de notre pensée, et l'impossibilité de tenir cette puissance autrement que pour le signe même de notre imperfection, qui est incapable de se suffire sans une perfection en acte qui détermine en elle le désir même qu'elle a de se dépasser toujours.

L'Absolu permet à tous les êtres de s'accroître, mais il ne reçoit lui-même aucun accroissement : c'est pour cela qu'il se repose en lui-même et que le terme d'éternel lui convient mieux que le terme d'infini, puisqu'en effet ces deux termes s'opposent l'un à l'autre comme le mouvement et le repos.

ART. 3 : L'expression « infini actuel » sert à marquer une sorte de privilège de l'infini sur le fini et à évoquer la parfaite suffisance de l'acte pur, en tant qu'elle soutient toutes les formes possibles de la participation.

Si nous considérons l'être même du Tout, cet être ne peut être défini que par la parfaite suffisance. Cette parfaite suffisance peut sans doute être considérée comme une infinité actuelle. C'est la suffisance d'un acte qui ne peut être conçu qu'en exercice. Et son infinité n'exprime rien de plus, à l'égard de toutes les formes particulières de la participation, que ce caractère par lequel il ne cesse jamais de produire ou, si l'on veut, de fournir, de telle sorte que, dans l'opposition du fini et de l'infini, l'infini reconquiert une sorte de priorité et de privilège.

Or c'est dans la certitude que nous avons que le Tout est infiniment participable que réside notre véritable sécurité. De ce Tout nous ne pouvons jamais être dissociés, et lorsque nous croyons le perdre, c'est nous qui nous perdons. Mais c'est lui qui recueille encore ce qui nous reste. Car nul n'échappe à l'être, même celui qui lui refuse son consentement. Cependant dans ce Tout, rien n'est présent que d'une manière suréminente et ne devient nôtre autrement que par la participation qui nous est laissée, de telle sorte qu'il se présente à nous comme un infini qui ne [238] nous manquera jamais. Ainsi seulement il nous soutient au lieu de nous dissiper ; il nous fortifie au lieu de nous désespérer. L'acte participé ne s'engage pas dans un chemin qui n'a pas de terme et dont les différentes étapes restent toutes également éloignées du but vers lequel il nous mène. Car ce chemin, c'est dans l'être qu'il est tracé et s'il n'a point de bout, c'est parce que, en chacun de ses points et non pas seulement au bout, il nous en donne la possession.

Sans doute on pourrait prétendre que cette marche vers un infini qui nous échappe toujours n'est point une marche illusoire et alléguer que, si elle n'atteint jamais la fin vers laquelle elle tend, du moins elle ne perd jamais ce qu'elle quitte, qu'elle le porte toujours en elle et ne cesse d'en accroître sa propre substance. C'est là en effet ce que l'on voit dans *l'Evolution créatrice* de M. Bergson. Mais nous ne céderons

point à une telle apparence. Car, ni nous ne pensons que l'acte créateur soit dans le temps autrement que par les formes particulières de la participation, ni nous n'inclinons vers cette image d'un être qui s'enflerait ainsi au cours du temps de toutes les acquisitions qu'il réalise l'une après l'autre. Notre progrès intérieur est un dépouillement plus encore qu'un enrichissement : il donne à notre intention un caractère de pureté et pour ainsi dire de nudité. Le moi ne cherche plus à retenir ni à posséder. Il ne songe pas à accaparer ni à tarir cette activité dans laquelle il puise, qui subsiste sans lui et à laquelle sa participation n'ajoute rien. Dans la participation, il met le participable au-dessus du participé et l'union avec l'Être auquel il participe au-dessus du contenu actuel de la participation.

Bien que le mot infini marque toujours la disproportion de l'acte pur et de l'acte de participation et qu'il exprime la carrière qui reste toujours ouverte devant notre liberté, il est utile cependant de continuer à s'en servir pour qualifier l'unité de l'Acte dont dépendent toutes les formes particulières de la participation. C'est alors qu'on peut parler d'un infini actuel. Mais il ne se réduit ni à la sommation de tous les termes d'une série indéfinie, ni à la loi qui les engendre ; il est l'efficacité pure dans laquelle trouvent toujours à puiser les êtres individuels pour constituer leur nature propre par un acte de liberté. Et en posant l'infini actuel, nous voulons dire seulement que ces êtres particuliers ne dépendent pas seulement les uns des autres, mais qu'ils dépendent tous ensemble de cette même unité invisiblement [239] et souverainement féconde qui fonde à la fois leur autonomie propre et leur mutuelle solidarité. Dès lors, à l'égard des êtres participés, l'infinité de l'Un actuel s'exprime de trois manières :

- 1° par cette totalité intensive de l'Être, qui, au lieu d'exclure appelle la multiplicité extensive de ses formes particulières, chacune de celles-ci évoquant l'infinité, dès qu'elle envisage son rapport avec celle-là, soit pour se donner à elle-même un développement qui ne finit pas, soit pour pluraliser les formes d'existence qui réalisent avec elle, sans l'achever jamais, la totalité de la participation ;
- 2° par cette puissance que nous attribuons toujours à l'Être qui ne chôme jamais et par laquelle, loin de pouvoir arriver à l'enclure

lui-même à l'intérieur de certaines limites qui constitueraient son existence propre, nous ne le considérons comme capable de se suffire que parce que non seulement il se donne à lui-même l'existence, mais il la donne en même temps à tout ce qui existe. Ce qui est puissant l'est toujours pour faire exister ce qui n'était pas.

- 3° par cette sorte d'égalité que gardent à son égard tous les êtres finis, non point seulement par comparaison avec lui, mais parce qu'ils sont tous hors d'état de rien posséder par eux-mêmes et qu'ils tiennent de lui leur être véritable, c'est-à-dire leur liberté, qui n'est rien sinon le pouvoir de se donner tout.

B) LA PUISSANCE ET L'IMPUISSANCE DE LA LIBERTÉ

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : L'opposition de l'infini et du fini traduit l'action d'une liberté toujours renaissante, mais toujours engagée dans des déterminations.

Cette thèse que l'opposition entre l'infini et le fini exprime le rapport de l'acte absolu et de l'acte participé trouve une confirmation dans l'analyse de la liberté. Elle est en un sens la clef de la participation. D'abord, la liberté est bien un absolu présent qui, par l'exercice même de notre initiative, nous donne place dans l'être inconditionné. Comment cela est-il possible alors qu'elle semble engagée dans un monde de déterminations ? Mais [240] livré à lui-même un tel monde est régi par un déterminisme inflexible ; elle ne peut se laisser prendre par lui, il faut qu'elle le surpasse en lui demeurant liée. Il faut qu'aucune de ses opérations ne puisse être intégralement expliquée par une cause qu'elle subit ou par une fin qui l'attire. Dans l'inspiration qu'elle reçoit, dans l'efficacité dont elle dispose, il faut qu'elle soit toujours au delà de ce que nous pouvons nous représenter ou de ce que nous pouvons vouloir. Elle ne se réduit jamais à aucune donnée, et les transcende toutes. Ce qui ne peut s'expliquer que si, d'une part, au lieu de trouver son origine dans quelque détermination

qui la précède, elle rompt la chaîne des déterminations pour retourner jusqu'au principe dont elles dépendent toutes à la fois (ce qui se confirme par l'expérience même de cette liberté qui remet toujours tout en question et redevient toujours le premier commencement de tout ce qui est) et si, d'autre part, elle ne se laisse emprisonner par aucune fin particulière qu'elle peut atteindre, mais garde encore une puissance inemployée par laquelle elle la dépasse toujours. Ainsi, le champ infini qui s'ouvre devant la liberté créatrice et qui l'empêche de s'épuiser dans aucun objet n'est que l'expression de la source surabondante et toujours présente à laquelle elle emprunte une efficacité intarissable. C'est ce qui explique pourquoi la liberté ne chôme pas, et renaît toujours. C'est parce qu'elle est participée qu'elle traduit tout à la fois sa subordination à l'égard de l'acte pur et l'indépendance de sa propre opération par des actions toujours limitées et qui forment les étapes successives d'un progrès qui est lui-même illimité.

ART. 5 : L'infinité est l'expression de l'unité de l'être ; et les déterminations finies, au lieu de nous en laisser éternellement séparé, fixent en lui notre séjour et nous en livrent la disposition.

L'unité est identique à l'infinité sous laquelle elle se manifeste à nous dès que la participation commence à s'exercer.

On ne peut établir aucune séparation entre l'un et l'infini. C'est la double condition pour que l'un ne soit pas vide et abstrait, ce qui nous obligerait à en faire non point le sommet de l'être, mais son abolition, et pour que l'infini témoigne de son caractère indéchirable et de l'impossibilité où nous sommes de considérer aucune de ses parties autrement que dans sa relation avec toutes les autres. Mais nous pouvons dire que la participation [241] naît de cette disjonction idéale entre l'un et l'infini, ou encore que l'infini est le visage sous lequel l'un se découvre à nous dès que la participation commence à s'exercer.

Si l'acte indivisible et sans parties ne trouve en nous qu'un exercice participé, on comprend qu'en s'accomplissant il fasse apparaître, par sa limitation même, un ensemble de déterminations particulières et qui se multiplient à mesure que cette participation devient elle-même

plus étendue et plus parfaite. Ainsi l'infinité se découvre à nous non point par l'effort que nous faisons pour dilater notre propre expérience en nous éloignant toujours davantage de son origine, mais par un retour vers cette origine, qui oblige l'Absolu à s'étaler en infini pour nous permettre de mesurer à la fois la distance qui nous en sépare et la solidarité impossible à rompre que nous gardons pourtant avec lui.

Le rôle de l'infini est donc de nous rappeler sans cesse et nos limites et la possibilité pour nous de les dépasser toujours. Il nous remplit tout à la fois d'humilité et d'espérance. Mais il n'est pas un but placé devant nous et qui s'éloigne à mesure que l'on s'en approche, puisque c'est dans l'infini même que nous sommes situés. C'est lui qui nous soutient ; il est l'origine de notre sécurité ; c'est lui qui rend possibles tous nos mouvements, qui leur donne à la fois leur aisance et leur ampleur. Il n'y a pas d'infini en soi et qui serait séparé de nous par une muraille infranchissable ; mais l'infini est la manière même dont l'absolu se livre à nous si nous consentons à accomplir une démarche qui se renouvelle toujours et à laquelle la réalité ne cesse jamais de répondre.

On décrit toujours l'infini comme le signe même de notre servitude parce que nous ne parviendrons jamais à le conquérir. Il nous asservit en effet s'il nous interdit de nous contenter de ce que nous avons et nous oblige à manquer ce que nous cherchons. Alors il nous ôte l'être, au lieu de nous le donner. La conscience qui ne cesse de sortir de soi afin de se dépasser ne trouve plus son séjour ni en soi ni hors de soi. Mais le même infini au contraire nous délivre si nous le considérons non plus dans ce qu'il nous refuse, mais dans ce qu'il nous promet et dans ce qu'il nous offre. Son rôle est de ranimer sans cesse l'élan de notre âme et de lui donner toujours une carrière nouvelle. Alors, c'est toute possession finie qui enchaîne si l'on s'y arrête ; et c'est l'acte libre qui a besoin de l'infini pour se mouvoir.

[242]

Ce serait une erreur grave, un nihilisme et un suicide ontologique de penser que c'est en niant les déterminations particulières que l'on saisira le mieux l'essence de l'esprit dans l'acte même qui fait l'esprit comme tel. Le oui à un infini dont on pense qu'on ne peut l'atteindre est parfois le moyen le plus subtil de dire non à toutes les formes de l'être qui sont à notre portée. Nous ne pouvons point accepter que l'on

regarde la vie comme la poursuite qui ne cesse jamais d'un objet défini d'abord comme étant hors d'atteinte : ce qui nous fait mépriser ce qui nous est donné en nous portant vers ce qui ne peut jamais l'être. C'est là nous arracher à l'être au lieu de nous y établir. C'est s'interdire même cet accroissement que l'on nous promet, puisqu'aucun accroissement n'est possible là où l'on n'a jamais rien possédé.

Seule la présence même de l'infini, qui n'est point devant nous comme une cible, mais dans lequel nous faisons notre séjour, peut nous rendre désintéressé à l'égard de toutes les déterminations particulières qui peuvent nous échapper. Car nous pouvons les manquer, mais nous ne pouvons pas perdre la source commune dont elles dépendent et qui les engendre toutes. L'infini nous montre que l'on ne s'évade pas de l'être. Mais il ne faut pas que nous ne retenions en lui que son indétermination pour nous évader de l'expérience qui nous est donnée, de la tâche que nous avons à accomplir : c'est en s'assujettissant en lui que cette expérience, que cette tâche acquièrent leur valeur propre et leur signification absolue.

ART. 6 : Le rapport de l'infini et du fini se réalise par le nombre, par le temps et l'espace, par la relation de l'identité avec la diversité, qui témoignent également de notre puissance et de notre impuissance.

Il est remarquable que l'idée de l'infini associe toujours l'idée de notre puissance à celle de notre impuissance, de ce qui nous manque et de ce que nous pouvons acquérir ; elle est donc caractéristique de la participation.

Mais il est remarquable aussi qu'elle ne se réalise que dans l'abstrait et par l'intermédiaire de la quantité. Elle est inséparable de l'idée de répétition. Nous ne parvenons à la saisir que par l'idée d'une opération que nous pouvons toujours interrompre et recommencer. De telle sorte qu'elle est liée d'une manière [243] privilégiée au nombre, qui est tel qu'il peut toujours être accru d'une unité nouvelle. Il est donc le témoignage de l'indéfectibilité de l'acte pur qui est toujours par rapport à la participation un premier commencement et avec lequel nous pouvons toujours rompre ou reprendre le contact. Mais

l'infinité n'apparaît que si nous considérons tous ces actes participés comme formant une série homogène dans laquelle ils deviennent semblables entre eux afin de pouvoir être joints, et encore une série abstraite et éventuelle dans laquelle il n'y a rien d'actuel qui soit susceptible d'être véritablement répété : car c'est dans le même absolu concret que chacun de ces actes puise, et la forme finie qu'il reçoit quand il se réalise est elle-même toujours concrète.

Il existe une liaison extrêmement étroite entre le temps et le nombre qui paraissent se conditionner mutuellement, puisque le temps implique déjà une multiplicité de moments et que nous ne pouvons compter que dans le temps. Pourtant, le temps garde à la suite de tous ces moments un caractère de continuité qui témoigne de l'unité même de l'acte dont la participation nous permet de disposer ; et, inversement, le nombre les arrache pour ainsi dire à la succession et il introduit dans le temps une discontinuité d'éternité.

De plus, la disproportion entre le fini et l'infini nous oblige à associer d'une manière plus directe l'idée de l'infini au temps qu'à l'espace. Car l'infini du temps est inséparable de l'idée d'un processus dont nous concevons facilement qu'il n'ait point de terme ; soit en arrière dans le passé, soit en avant dans l'avenir, nous continuons sans difficulté à nous engager par la pensée dans un temps dont nous sommes absent. Et nous apercevons nettement ici comment l'infini est lié à un acte de l'esprit constituant par degrés et unilinéairement une série inachevable d'objets finis qu'il se donne tour à tour. De telle sorte que l'infini atteste, semble-t-il, la puissance réelle de l'esprit lorsque nous considérons son opération, et son impuissance apparente lorsque nous considérons un objet réel qu'il se flatterait d'égaliser.

C'est pour cela que l'infini dans l'espace, précisément parce que l'espace est formé de parties simultanées que nous devons, au moins idéalement, saisir toutes à la fois, ne reconquiert un sens pour nous que lorsque nous y joignons de quelque manière l'infinité dans le temps en imaginant un parcours qui dilaterait sans cesse l'horizon toujours limité que nous avons sous les yeux. [244] Alors elle vérifie avec une clarté saisissante que le propre de la participation, comme son caractère analytique suffirait déjà à le montrer, est toujours de nous placer à mi-chemin entre un infiniment grand que nous sommes incapables d'embrasser et un infiniment petit que nous sommes incapables d'isoler.

Il y a plus : il est impossible de penser l'infinité en dehors de la diversité. Or le contraire de la diversité, c'est l'identité. Mais l'infinité, c'est précisément la diversité totale ramassée dans l'identité d'un même acte de pensée. Et l'on peut dire que, dans cette infinité, l'identité est en effet une expression de l'Acte qui, partout où il s'exerce, introduit son indécomposable unité, tandis que la diversité appartient aux modes imparfaits de la participation dont aucun pourtant ne peut être séparé de l'Acte même dont il participe. Une fois de plus, on constate que l'infinité n'appartient pas à l'Acte directement, mais seulement indirectement et par son rapport aux termes particuliers qui trouvent en lui son origine et qu'il ne cesse de multiplier.

L'infinité n'est là que pour témoigner à la fois de la liaison nécessaire de tout acte de participation avec la totalité de l'Être, qui ne mérite le nom d'infini que relativement à la participation elle-même et pour exprimer sa loi intérieure. L'Acte pur est un absolu qui ne se change en une infinité de puissance qu'à partir du moment où la participation a commencé ; cette infinité est la marque du surpassement actuel de tout acte participé ; c'est l'infinité d'une participation éventuelle et qui nous demeure toujours offerte.

C) RÉCONCILIATION CONCRÈTE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 7 : L'unité du fini et de l'infini se réalise par la juste mesure.

L'infini exprime bien sans doute l'intervalle qui sépare l'acte pur de l'acte participé et par conséquent la condition de la participation elle-même. Mais ce n'est pas une raison pour considérer la participation sous sa forme exclusivement limitative ou négative. Car, d'une part, cet infini qui lui fait défaut lui est pourtant présent de quelque manière, comme une carrière ouverte devant elle et, d'autre part, la participation ne peut pas [245] être considérée seulement sous l'aspect d'une quantité susceptible d'être accrue indéfiniment. Car il y a dans la manière même dont notre élan intérieur s'arrête et se circonscrit, une affirmation positive et qualitative qui témoigne de la manière même dont nous abordons la totalité du réel, dont nous nous inscri-

vons en lui et dont nous en prenons possession, c'est-à-dire dont nous choisissons précisément ce que nous sommes, au lieu de nous perdre, pour nous accroître sans cesse, dans une indétermination sans limites. En un sens, notre véritable progrès consiste moins à nous dilater de plus en plus qu'à nous resserrer toujours davantage sur notre propre unité.

Cette analyse montre bien le lien étroit qui existe entre le fini et l'infini. En réalité, on ne passe ni du fini à l'infini par une opération d'extension, ni de l'infini au fini par une opération de limitation. Ils s'opposent l'un à l'autre dans une expérience qui nous oblige d'abord pour actualiser l'un à faire de l'autre une puissance pure. Mais ils ne se trouvent réunis que lorsque, dans la perfection du fini, c'est la présence même de l'infini qui apparaît et qui se réalise. Alors, loin d'opposer le fini à l'infini en disant que l'infini c'est le fini dépassé et nié, il faut dire que l'infini, c'est le fini affirmé, non pas seulement comme on pourrait le croire dans sa relation extrinsèque avec les autres finis, mais encore dans sa valeur intrinsèque et dans sa perfection spécifique comme fini. La perfection inanalysable du fini témoigne non plus de l'infinité qui le dépasse, mais de l'infinité qui lui demeure présente. C'est au moment où rien ne peut s'ajouter au fini comme tel qu'il enclôt l'infini, qu'il peut être appréhendé par une intuition qui défie par sa richesse tout inventaire conceptuel. On peut dire que cet accord entre le fini et l'infini s'exprime par l'idée de la juste mesure. Cette juste mesure que nous demandons, c'est, dans chaque circonstance donnée, l'absolu mis à notre portée. Et l'on peut dire que l'infini est beaucoup moins pour nous ce qui nous dépasse et dont nous ne pourrions rechercher la possession que pour nous y dissoudre et nous y perdre, que ce qui nous comble et qui, par conséquent, à tout moment, remplit exactement notre capacité. Aussi dit-on justement que le trop est souvent moins que le moins et que l'excès de biens nous empêche de reconnaître les seuls biens qui nous appartiennent et qui sont ceux dont nous sommes capables de jouir. Car celui à qui l'infini est devenu présent n'est pas tant celui qui cherche [246] toujours à se dépasser que celui qui est capable de se connaître, c'est-à-dire de se mesurer.

Le but de la philosophie n'est pas d'ajourner notre rencontre avec l'Être dans un avenir qui s'éloigne sans cesse, ni même dans un avenir prochain ; il est de nous permettre de réaliser cette rencontre immédia-

tement, c'est-à-dire toujours, ou encore à travers tout ce que nous avons sous les yeux. L'infini véritable ne se découvre point à moi dans le désir ou dans le rêve, mais dans cette démarche juste par laquelle j'accueille avec une exacte simplicité ce qui actuellement m'est donné. Et le geste le plus humble l'exprime s'il est à sa place et ne comporte aucune dissonance. Il y a un infinitisme qui n'est qu'une inquiétude de l'âme, qui nous ôte le repos et ne cesse de nous entraîner dans une course effrénée et sans but, mais il y a un autre infinitisme qui relève jusqu'à l'absolu la valeur d'un brin d'herbe ou d'un signe de la main.

Notre participation à l'acte pur s'exprime dans la perfection positive de chaque œuvre particulière, et non point dans l'effort que nous faisons pour nous dépasser sans cesse par une fuite vers l'infini où le contact et la possession du réel nous échappent toujours. Ainsi l'infini ne consiste pas à nous détourner toujours de ce que nous venons d'atteindre et à quitter sans cesse ce que nous avons pour chercher ce que nous n'avons pas et dont nous ne pouvons jamais faire que nous l'ayons ; il consiste dans le mouvement par lequel nous poussons et pénétrons sans cesse la possession de ce que nous avons, qui est inépuisable, bien qu'elle puisse être reprise ou laissée, précisément parce qu'elle est devant nous une totalité toujours offerte. Pour qu'elle remplisse toujours exactement la capacité de notre âme, pour qu'elle ne laisse en elle aucune place à l'inquiétude, au regret ou au désir, il faut qu'elle réalise à chaque instant une juste proportion entre ce qui nous est donné et ce que nous sommes capables d'accueillir.

En disant : à chaque jour suffit sa peine, nous acceptons que chaque jour l'absolu même nous devienne présent. On méprise trop souvent ceux qui se contentent de peu. Car il arrive que ce peu dont ils se contentent, ils l'agrandissent à la mesure de leur âme, tandis qu'une âme petite trouve les choses les plus grandes toujours trop petites.

C'est que la perfection consiste moins à se sentir satisfait de certaines limites que la nature nous a imposées, qu'à tracer [247] nous-mêmes ces limites, afin de créer avec l'être total une ligne de contact, une surface de communication qui est d'autant plus subtile et d'autant plus sensible qu'elle est elle-même mieux définie.

ART. 8 : La création artistique est un exemple privilégié où l'on appréhende dans la perfection même du fini un infini présent.

Cette présence même de l'infini dans le fini auquel il donne son caractère de perfection se vérifie dans toutes les formes de la création artistique, et d'abord dans le langage poétique. Ici en effet l'expression est unique et même elle ne peut jamais être changée ; le sens, au contraire, est multiple ; on ne parviendra jamais à le délimiter, ni à l'épuiser. C'est donc dans le fini que l'art cherche à faire tenir l'infini. Et sans doute on pourrait prétendre que dans l'art ce sont les opérations mêmes que nous accomplissons qui sont finies, tandis que le sensible au contraire évoque en nous une résonance infinie. Mais cette remarque est instructive, car la finitude de nos opérations, c'est la finitude même de la participation, tandis que le sensible qu'elles évoquent, c'est la réponse même qu'elles reçoivent du Tout qui les surpasse toujours. Et ce qui est le plus remarquable, c'est que ce sensible est d'autant plus suggestif et évocateur que l'opération qui s'en empare possède elle-même un caractère plus ferme et plus distinct.

Ainsi, dans l'œuvre d'art comme partout, il y a un infini présent qui tient non pas dans le dépassement du fini, mais dans sa perfection. Et la perfection du fini, c'est cette justesse dans la proportion, cette appropriation rigoureuse aux circonstances, cette force que donne une exacte fidélité à soi-même, cette vérité spirituelle affirmée et assumée qui est ma vérité, une vérité faite mienne, trouvée et aimée, qui est à ma mesure, qui, me découvrant le monde et la place que j'y tiens, me le fait paraître toujours identique et toujours nouveau, et me donne cette force et cette joie d'inventer toujours qui est le secret même de l'acte créateur.

C'est dans la joie esthétique et peut-être dans toute joie véritable que l'on saisit le mieux ce point de rencontre du fini et de l'infini qui nous permettra de faire comprendre notre désaccord avec tous ceux qui engagent l'être tout entier dans un progrès [248] indéfini au cours de la durée. Outre que ce progrès est lui-même un idéal qui, s'il ne comportait aucune régression s'imposerait à nous mécaniquement et abolirait notre liberté, qui ne tient à l'absolu que parce qu'elle rend possible à chaque instant non seulement un retour en arrière, mais un

retour à zéro, on s'aperçoit aisément qu'il y a des moments de notre vie dont il est impossible et même impie de demander qu'ils soient dépassés, dont nous souhaitons seulement le maintien ou le renouvellement, dont le seul souvenir remplit encore d'espérance nos moments les plus vides et les plus misérables. La joie esthétique est une joie contemplative qui embrasse une possession présente, circonscrite, tout entière donnée et dont la perfection est inséparable de son caractère accompli et pour ainsi dire achevé. Le miracle de l'art, c'est qu'il met à notre portée dans le sensible même et par une suite de gestes enfermés dans une œuvre qui est maintenant sous nos yeux, une réalité qui comble en nous le désir, qui le ressuscite et qui ne l'épuise jamais. C'est pour cela que nous pouvons considérer l'œuvre d'art comme un infini donné. Mais c'est pour cela aussi qu'elle nous donne en quelque sorte la présence de l'Absolu. Elle figure admirablement nos rapports avec lui. Car lui aussi est tout entier présent ; il n'y a rien en lui qui se refuse ; il n'est pas pour nous un principe éloigné dont nous nous sommes depuis longtemps séparé, ni un idéal vers lequel nous tendons sans jamais pouvoir l'atteindre. Mais il n'est pas seulement une présence qui est devant nous et qui nous est toujours offerte comme celle de l'œuvre d'art ; il est une présence dans laquelle nous sommes nous-même inscrit, dans laquelle nous accomplissons tous nos actes et qui les accueille toujours. L'infini représente pour nous non point le terme hors d'atteinte d'une marche qui ne s'interrompt jamais, mais tous les chemins qui nous sont ouverts dans une réalité toujours présente, dont nous ne pouvons nous évader, et qui nous dévoile toute la richesse qui est en elle en réponse à toutes les sollicitations de la pensée et du vouloir.

Nul ne peut penser, sous prétexte que l'Être est partout présent, qu'il suffise du premier regard pour s'en emparer : on ne saisit ainsi que l'apparence ou le concept, et non point l'être même considéré dans son essence véritable, c'est-à-dire au point même où il naît. C'est qu'il ne se laisse point appréhender par des mains trop grossières : il ne se montre à nous que là où nous sommes capables d'accomplir un acte très pur et qui nous [249] donne une extrême émotion parce qu'il est à la fois une genèse et une lumière. Il est admirable que l'être qui est un se dérobe aussi longtemps que son unité demeure abstraite, mais qu'il se découvre au contraire par cet acte qui nous permet de saisir l'absolu même de la différence ; et que le même être, qui est in-

fini en même temps qu'il est un, nous échappe si nous poursuivons cet infini par une aspiration indéterminée et se livre à nous au moment même où il s'intimise, c'est-à-dire au moment où il remplit avec exactitude la capacité de notre conscience finie : il n'est pour nous le Tout, que quand il devient notre tout.

[250]

LIVRE II. L'INTERVALLE
DEUXIÈME PARTIE
LES MODALITÉS DE L'INTERVALLE

Chapitre XV

L'ESPACE ET LE TEMPS

***A. – L'ESPACE ET LE TEMPS COMME
EXPRESSIONS DE L'INTERVALLE***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : L'espace et le temps sont les modes par lesquels l'intervalle se réalise, et proprement les véhicules de l'absence.

Nous voudrions entreprendre maintenant une déduction de l'espace et du temps. Au lieu de nous borner à les décrire en montrant qu'ils sont les caractères communs de toute expérience, au lieu de les poser comme les conditions formelles sans lesquelles l'expérience telle que nous l'avons sous les yeux serait impossible, nous voudrions montrer que l'espace et le temps doivent naître nécessairement comme les moyens de la participation, comme les instruments sans lesquels l'être fini ne pourrait ni prendre place dans le Tout, ni s'en distinguer, ni s'y unir, ni acquérir en lui un développement infini. S'il en est ainsi,

l'espace et le temps sont les caractères constants de l'expérience de tout être fini en général, et non point seulement ces caractères de l'expérience humaine qui ne seraient que l'expression de notre constitution mentale ou de notre constitution physiologique.

En ce sens l'espace et le temps doivent nous apparaître comme les moyens sans lesquels nous ne pourrions ni poser notre liberté propre, ni concevoir l'intervalle qui nous sépare du Tout et qui nous a permis d'opposer l'un au multiple et le fini à l'infini.

Il est remarquable que les deux notions d'espace et de temps apparaissent l'une et l'autre sous la forme d'un vide qui doit être rempli. Or c'est là le sens même que nous donnons à l'intervalle. Il est même difficile d'évoquer soit l'espace, soit le [251] temps, autrement que sous la forme d'un intervalle entre deux points ou d'un intervalle entre deux instants. C'est la matière qui remplit l'intervalle spatial et la vie qui remplit l'intervalle temporel : mais on ne peut définir l'espace et le temps que comme de purs intervalles. C'est par eux que se réalise la distinction entre les objets ou la distinction entre les événements ; plus deux objets sont distants dans l'espace, plus deux événements sont éloignés dans le temps, plus ils nous paraissent privés de communication l'un avec l'autre. Dès qu'ils se rapprochent, ils tendent à s'unir. Ainsi l'intervalle qui les sépare les met aussi en relation.

Le lieu et l'instant ne sont pas faits pour être pensés, ils sont faits pour être occupés ; et dans ce lieu et dans cet instant qui sont occupés, il semble toujours que nous ayons remporté une victoire sur l'espace et sur le temps. L'espace et le temps nous proposent des fins et par conséquent nous séparent nécessairement de la fin que nous visons. Ils nous permettent d'atteindre des fins particulières, mais en nous en proposant d'autres, sans cesse plus lointaines, qui réveillent en nous l'activité du vouloir. C'est pour cela qu'ils nous laissent toujours mécontents parce qu'il semble qu'ils nous laissent toujours séparés de l'Être, de telle sorte que nous finissons naturellement par les considérer comme une sorte d'écran qui nous le dissimule. En ouvrant ainsi devant nous un chemin à parcourir, ils nous montrent que rien ne peut nous appartenir jamais que par une action qu'il dépend de nous d'accomplir. Le temps et l'espace définissent donc l'intervalle qui sépare pour nous l'être du phénomène. Mais ce sont eux aussi qui séparent le sujet percevant de l'objet perçu et l'élan du désir de la fin désirée. L'espace et le temps sont le moyen de toutes les séparations entre

les choses et entre les êtres ; mais ces séparations elles-mêmes, ils nous permettent de les franchir, soit par le mouvement, soit par la mémoire. Et dans leur liaison avec l'intervalle, on voit clairement comment l'espace et le temps ne peuvent jamais être dissociés, du moins si c'est l'espace qui sépare, bien qu'il soit formé de positions simultanées, mais précisément parce qu'il nous subordonne à la matière ; et si c'est le temps qui unit, non seulement parce qu'il permet de rapprocher les corps les uns des autres par le mouvement, mais parce que, bien qu'à l'inverse de l'espace, qui les rendait simultanés, il introduise entre eux un intervalle nouveau et plus profond, qui est celui de la succession, c'est lui encore [252] qui le franchit par la mémoire en les délivrant de leur matérialité, et qui vainc ainsi lui-même l'intervalle qu'il a creusé

C'est donc l'espace et le temps qui font apparaître le contraste et la relation entre la présence et l'absence, (qui ne sont que le développement même de la notion d'intervalle) et qui nous donnent, pour ainsi dire, une disposition de cet intervalle, où notre situation vis-à-vis des autres êtres est tantôt déterminée par nous et tantôt subie. Ils ne rompent pas la présence totale qui est celle de l'Acte sur lequel se fonde la participation et qui s'exprime par ce fait qu'il entre toujours de l'espace et du temps dans notre expérience. Mais ils la divisent pourtant d'une certaine manière, ou, si l'on veut, ils opposent l'une à l'autre, à l'intérieur d'une présence immuable à laquelle on ne peut pas se soustraire, une présence et une absence relatives, comme on l'a vu dans la théorie des contraires. L'espace par sa simultanéité absolue est une image de la présence totale : et c'est pour cela que les objets géométriques nous semblent des objets éternels, que les objets empiriques les plus changeants nous paraissent susceptibles d'occuper toujours le même lieu et que l'espace lui-même est pour nous comme une matière indifférente et toujours sous notre regard à laquelle nous pouvons donner sans l'altérer les figures les plus différentes ; seulement cette simultanéité et cette immutabilité de l'espace pur ne sont pas l'objet d'une expérience concrète, ce ne sont que des idées : elles ne peuvent être que pensées. Mais nous n'obtenons jamais que des simultanéités particulières qui s'excluent les unes les autres et qui ainsi donnent naissance à l'absence. Car la présence et l'absence, dans leur origine et dans leur nature proprement spirituelles, n'ont de signification que par rapport à un acte de l'attention dont l'absence exprime

toujours le relâchement. L'espace et le temps sont comme une distension absolue de l'acte pur, mais qui peut toujours être surmontée. Ils sont les véhicules de l'absence plutôt que de la présence, mais c'est pour cela aussi qu'ils rendent possibles des présences disparates, qui ne se produisent elles-mêmes que dans cette coïncidence de l'instant et du point où il semble que la distinction de l'espace et du temps et leur réalité même viennent pour ainsi dire s'évanouir. Mais l'espace n'est lui-même que dissémination : il y a en lui sans doute une coprésence idéale de toutes ses parties, mais qui n'a de sens que dans une aperception de l'esprit. Le temps à son tour ne cesse d'actualiser des présences particulières ; mais elles ne s'échappent [253] que pour qu'il puisse les introduire, grâce à la mémoire, dans l'intemporalité d'une présence totale.

ART. 2 : L'espace et le temps nous permettent de lier l'un et le multiple, l'infini et le fini.

C'est encore la liaison du temps et de l'espace qui nous permet d'opposer l'un et le multiple et de les unir. Car il n'y a pas d'autre moyen sans doute de penser le multiple que de le penser par la distinction des lieux ou la distinction des instants. Cependant il ne suffit pas de considérer qu'il y a là une simple lecture de l'expérience et que ces deux formes de multiplicité sont distinguées par nous empiriquement. Car, d'abord, elles n'en font qu'une, puisque toute multiplicité doit être énumérée, c'est-à-dire égrenée le long du temps : le multiple est un acte qui s'engage dans le temps, qui oppose sans cesse l'opération qu'il fait à celle qu'il a faite ou qu'il vient de faire ; c'est un acte à la fois continu et interrompu, c'est-à-dire qui réintègre à chaque instant dans l'unité la multiplicité qu'il fait naître. Cependant, comment peut-il être interrompu sinon parce que l'espace lui fournit précisément une pluralité de positions distinctes, comme dans toute collection concrète qui cesse d'être un tas pour devenir un nombre lorsque les éléments qui la forment peuvent être séparés par un intervalle ? Et comment l'unité de cette multiplicité pourrait-elle se réaliser si nous ne disposions que du temps où elle ne cesse de s'évanouir et de renaître. La mémoire même n'y suffirait pas puisqu'elle laisserait subsister une hétérogénéité entre ce qui a été compté et qui appartient au passé, et

l'acte même par lequel je compte dans le présent ; et puisqu'elle a elle-même besoin, pour se représenter dans leur ensemble les opérations qu'elle a faites, du schéma d'une simultanéité formée de parties distinctes, c'est-à-dire du schéma d'un espace imaginé. Ce qui suffit pour montrer que la multiplicité ne peut être appréhendée que là où l'espace nous permet de l'embrasser par l'unité d'un même regard.

L'espace et le temps justifient aussi la distinction et la liaison du fini et de l'infini. Car ils nous obligent à occuper une place circonscrite à l'intérieur d'une étendue et d'une durée sans limites, mais en les dominant pourtant l'une et l'autre par la pensée, de telle sorte que nous pouvons occuper par la pensée tous les lieux et tous les instants possibles. Et ce serait une [254] idolâtrie singulière de considérer cette double infinité comme une infinité statique, ce qui est une contradiction. Il n'y a pas d'autre infinité actuelle que celle de l'acte pur. De telle sorte que l'infinité de l'espace et du temps sont une infinité produite par nous pour ainsi dire comme un moyen de participation et destinée à montrer que, quel que soit l'horizon que nous ayons jusqu'ici embrassé, il nous reste toujours du mouvement qui nous oblige à le dépasser, sans que jamais l'Acte pur puisse cesser de nous fournir.

Il est singulièrement instructif pour la théorie de la participation d'observer que, si l'espace et le temps seuls nous permettent de nous penser nous-même comme une partie dans un Tout, ce Tout pourtant ne peut jamais être embrassé par nous, ce qui nous mettrait pour ainsi dire à son niveau et par conséquent abolirait notre propre nature de partie. Ce qui s'exprime assez bien par la nécessité à la fois de poser le Tout, c'est-à-dire de poser l'indivisibilité de l'espace et du temps, (ou de l'acte qui fonde la participation), mais en même temps de le poser comme infini, ce qui permet à l'intervalle qui nous en sépare de subsister et de laisser par conséquent à notre activité participée, c'est-à-dire à notre existence, son irréductibilité.

B) L'ESPACE ET LE TEMPS COMME MOYENS DE LA PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 3 : Le temps rend possible le progrès de la conscience par la conversion de l'avenir en passé grâce à la liaison dans l'instant de l'éternité de l'acte avec la fugitivité de l'apparence.

La dualité de l'espace et du temps exprime le double moyen par lequel la participation se réalise. Ce qui permet à la fois de les déduire l'un et l'autre et de montrer qu'on ne peut pas les séparer.

Le temps, d'abord, c'est l'acte même en tant qu'il est participé, en tant qu'il échelonne notre vie selon un ordre successif qui permet à notre conscience de réaliser un progrès spirituel indéfini. Il nous empêche de jamais coïncider avec l'Être et même avec notre être propre. Mais il permet à notre propre puissance créatrice de s'engager dans un avenir qu'il lui appartient [255] de déterminer, non point toutefois d'une manière absolue, puisque le passé pèse sur elle et que toute action que nous accomplissons est elle-même subordonnée à des conditions que le monde lui impose ; mais c'est du côté de cet avenir que notre indépendance s'affirme avec la faculté de convertir la possibilité en réalité. D'autre part, cette action même que nous venons de faire et qui recommence toujours ne se perd point sans laisser de trace : elle s'incorpore à nous et devient notre nature, de telle sorte que nous ne sommes pas seulement assujetti au passé qui s'est réalisé sans nous, mais encore au passé même que nous avons contribué à produire. Non point d'ailleurs que nous soyons à l'égard de ce passé dans un état de pure servitude : car l'activité et la passivité se croisent sans cesse non pas seulement à travers le temps et dans l'opposition du passé et de l'avenir, mais dans l'avenir lui-même que nous ne déterminons qu'en partie, qui vient au-devant de nous et qu'il nous faut subir, et aussi dans le passé qui demeure hors de notre portée à la fois parce que nous l'oublions et parce qu'il est lui-même inchangeable, mais qui est aussi le lieu privilégié de notre activité s'il est vrai qu'elle ne cesse de le ressusciter et d'en disposer.

Le temps par sa fugitivité même nous empêche de rien posséder, il est toujours évanouissant. Il n'y a rien de réel en lui que l'instant qui lui-même rend irréel tout ce qui le traverse. Mais cela même est instructif. Car le propre de l'instant, qui est une pure limite entre l'avenir et le passé, c'est de nous permettre de les convertir sans cesse l'un dans l'autre, c'est-à-dire d'obtenir la réalisation et la possession spirituelles de l'être qu'en nous tournant vers l'avenir nous cherchons sans cesse à nous donner, et ainsi de rendre possible la démarche par laquelle nous parvenons à nous inscrire nous-même dans l'être éternel.

La notion de l'instant éclaire elle-même toute la théorie de la participation. Car il n'y a d'instant que par la rencontre du sujet et de l'objet : c'est par leur présence l'un à l'autre que se forme l'instant. Si l'on pouvait détacher le sujet de tout objet, il ne serait rien de plus que la présence d'une puissance et non point une présence actualisée ; et si l'on pouvait détacher l'objet du sujet, il ne serait rien de plus que la possibilité d'une présence, mais non point une présence réalisée. Or la puissance du sujet s'actualise au moment où la possibilité de l'objet se réalise. Alors l'instant apparaît. Et l'on voit surgir une ambiguïté dont on peut dire qu'elle est singulièrement révélatrice : car, si l'on [256] regarde l'instant du côté de l'objet, il semble que nous ayons affaire à une multiplicité infinie d'instants à travers lesquels tout ce qui surgit dans l'être semble aussitôt englouti dans le néant. Ce qui est le signe sans doute que l'objet est le témoin et le moyen de l'accès dans l'être, mais n'est point l'être même. Car inversement, c'est l'instant qui nous fait pénétrer dans le présent, dans ce présent dont il faut dire que nous ne sommes jamais sorti et que nous ne sortirons jamais. Or ce présent, c'est le présent de l'acte, qui est une présence indivisible au Tout et à nous-même. Supposons maintenant que l'instant ne soit pas cette limite évanouissante dont nous venons de parler, supposons qu'il ait la moindre épaisseur. On ne comprendrait alors ni comment cette immobilisation du temps pourrait lui permettre ensuite de reprendre son cours, ni comment nous pourrions éviter de nous confondre pendant cet instant, si court qu'on l'imagine, avec cet objet, cet état ou cette chose qui viendrait en remplir le contenu. C'est parce que l'instant ne nous donne jamais qu'un contact tangentiel avec l'être réalisé qu'il nous délivre toujours, en nous obligeant à prendre la responsabilité de nous-même et à nous identifier avec un acte qui se réalise. Ce qui suffit à montrer, comme nous essaierons de l'établir au chapitre XVIII,

que le monde, qui est tout entier présent dans l'instant, n'a lui-même aucune réalité permanente, qu'il n'est qu'une mince surface toujours variable que notre activité, qui lui demeure attachée par la donnée, trouve toujours devant elle, mais qu'elle déborde toujours, soit en avant soit en arrière, selon une dimension temporelle qui est la condition sans laquelle notre vie participée ne pourrait pas être notre œuvre.

L'instant est donc la jointure d'une présence éternelle et d'une présence temporelle, c'est-à-dire disparaissante. Car tout acte que nous accomplissons nous fait participer selon nos forces à cette efficacité omniprésente qui, en devenant nôtre, nous oblige à éterniser ce que nous faisons. Au contraire, l'objet, qui lui est corrélatif et qui exprime notre limitation, qui appelle sans cesse un objet différent, qui ne possède rien en lui qui lui permette de subsister, ni même d'être posé (autrement que par l'acte même qui le pose), ne cesse de périr. Aucune de nos opérations ne peut se passer d'une matière sans laquelle elle ne serait pas participée ; mais la formation et l'anéantissement de cette matière sont la double condition incessante qui permet à [257] ces opérations de se réaliser et de déterminer notre place dans l'être sans condition.

La participation est donc la rencontre d'une présence de fait, dont le contenu ne cesse de se renouveler et de nous fuir, et de la présence d'un acte qui actualise le fait, mais qui l'abandonne toujours dès qu'il a été en quelque sorte déterminé par lui afin d'inscrire dans l'absolu notre essence participée. Ainsi, la participation qui ne fait qu'un avec la liberté, nous donne la responsabilité de nous-même. Et c'est parce qu'elle est une participation à l'éternité de l'acte pur qu'elle immortalise l'être même qu'elle nous permet de nous donner ou, en d'autres termes, c'est parce qu'elle est une ouverture sur l'éternité que la liberté nous donne l'immortalité.

On comprend donc facilement qu'on puisse faire de l'instant le lieu de rencontre de l'esprit et de la matière ; c'est pour cela qu'il a deux significations différentes : le monde matériel meurt et renaît dans chaque instant, il n'est pour nous qu'une apparence dépourvue de profondeur. De fait, nous voyons bien qu'il ne cesse de se dissiper ; il est l'épreuve qui permet à tous les êtres de se réaliser, mais qui se dérobe définitivement quand ils meurent, c'est-à-dire quand ils y sont parvenus. Seulement, c'est dans l'instant aussi que, chaque fois que la réflexion nous permet de nous reprendre et de triompher du jeu des phé-

nomènes, nous retrouvons l'acte identique et toujours disponible qui nous introduit dans le présent de l'éternité.

La participation, précisément parce qu'elle est participation à un acte éternel, est toujours elle aussi un premier commencement, c'est-à-dire une liberté ; mais comme elle ne peut nous détacher de l'acte éternel qu'en nous engageant dans le temps, elle est un premier commencement qui doit recommencer toujours. Et c'est pour cela que son exercice est soumis à de perpétuelles intermittences, de telle sorte que le temps lui-même n'est continu, ou même n'est, que parce qu'il n'est rien de plus lui-même que le relâchement de l'acte pur. Aussi n'est-il pas à proprement parler constitué, mais plutôt ponctué par des instants dont chacun, étant toujours acte et créateur d'actualité, est moins un instant du temps qu'un instant d'éternité.

Ce qui est le plus important à notre sens dans la théorie de la participation, c'est que le propre de l'acte (même de cet acte de participation qui est nous-même) c'est de s'exercer toujours dans le présent. Il est un *pendant* qui ne connaît ni *avant* ni [258] *après*. De là on peut tirer que l'avant et l'après n'existent que comme des effets de la participation destinés à traduire et à réparer son insuffisance en nous permettant par un développement autonome de créer peu à peu notre être propre.

ART. 4 : L'espace donne à la participation un objet toujours nouveau, mais en réalisant lui-même une sorte de figuration de l'éternité.

On voit maintenant assez clairement quel est le rôle de l'espace par la liaison même qu'il soutient avec le temps. Car l'espace exprime précisément dans l'acte temporel ce qui le limite et lui fournit un objet qu'il est capable d'êtreindre. Nous avons vu que le temps pur, précisément parce qu'il est perpétuellement fluent et qu'il ne peut être arrêté même pendant un moment très court, m'empêche de rien posséder ; ou plutôt, il me montre que mon être propre réside seulement dans l'acte qui doit renaître toujours. Aussi le temps est-il incapable de me fournir aucune donnée réelle. Ces données pourtant, que l'acte ne cesse d'appeler, c'est l'espace qui à chaque instant ne cesse de les fournir dans une coupe horizontale du devenir où tous ceux qui met-

tent l'Être du côté du donné pensent naturellement que la totalité du réel est située.

Bien plus, l'espace nous donne une certaine image de l'immutabilité même de l'Être : il nous semble que c'est toujours le même espace que peuplent les objets les plus différents et qui, sans être lui-même altéré, est traversé par la multitude infinie des changements qui remplissent le monde. La géométrie, qui étudie des figures assujetties seulement à la condition d'être dans l'espace, les cristallise dans une perfection immobile. Il suffit de dissocier par la pensée l'espace du temps pour que l'espace revête aussitôt ce caractère d'éternité ; il l'acquiert proprement, non pas en étant pour ainsi dire présent à travers toutes les phases du devenir temporel, car alors on ne pourrait pas concevoir qu'il fût étranger au changement, mais en étant proprement intemporel. Et comme il donne à une multitude infinie d'objets possibles le caractère de la simultanéité, il ne faut pas s'étonner que ce soit sur le modèle de la simultanéité spatiale que nous nous représentons toujours l'univers spirituel dès que nous le concevons comme soustrait au changement et à la mort. Ce qui est une objection que l'on dirige souvent contre la croyance à l'immortalité.

[259]

Ainsi, par une sorte de paradoxe, c'est l'éternité de l'Acte pur qui se trouve, pour ainsi dire, figurée par l'espace, alors que le temps où se produit l'acte participé, semble, pour ainsi dire, le diviser et le séparer sans cesse de lui-même. Mais on comprend assez facilement qu'il en soit ainsi si on réfléchit que le temps, étant le moyen de la participation, doit exprimer précisément son essentiel inachèvement et son progrès illimité : ainsi il semble qu'à chaque instant elle nous sépare de l'être pour nous donner avec lui un nouveau contact. Mais l'Être nous demeure toujours indivisiblement présent. Il faut donc qu'il le soit par la forme même de la donnée en tant qu'elle surpasse l'acte même que nous rendons nôtre : c'est le rôle de l'espace, qui est la matrice du monde réel, et que nous pouvons légitimement regarder comme immuable et éternel si nous le considérons en lui-même, abstraction faite des distinctions que nous pouvons faire en lui, bien que chacune de ces distinctions soit en rapport avec un acte participé, donne à cet acte un objet et un soutien et reçoive de cet acte même une place à l'intérieur du devenir. L'espace me donne une sorte

d'image statique de l'éternité même de l'Acte : idéalement, je puis le contempler d'un seul regard. Mais en lui, c'est le temps que je contemple, puisque c'est en lui que le mouvement s'accomplit et qu'il ne cesse de varier à l'infini le visage que le monde me propose. En lui viennent s'unir cette analyse créatrice par laquelle la participation ne cesse de poursuivre ses propres opérations et cette synthèse unificatrice qui nous permet de les embrasser dans la totalité même de l'Être.

Il est lui-même éternel si on le considère dans sa totalité indivisible, c'est-à-dire comme une infinité de positions simultanées, mais idéales, que l'on ne peut distinguer les unes des autres que par la pensée et d'une manière purement abstraite ; mais à aucune d'entre elles on ne peut faire correspondre encore aucun objet éternel, ni même aucun objet réel. Cet objet lui-même qui individualise les positions de l'espace ne peut apparaître en lui que par une analyse, c'est-à-dire par une opération temporelle qui l'actualise en un point et en un instant déterminés. La coïncidence du point et de l'instant donnera à l'objet sa réalité, car l'instant le relie à l'acte participé et le point à cette actualité donnée qui surpasse la participation, mais qui est toujours évoquée par elle. L'espace est le contenu identique de chaque instant et de tous les instants. Il est éternel comme l'est [260] la participation, en tant qu'elle est toujours offerte. Il ne se produit qu'avec la participation comme le schéma de toutes les participations possibles ; il est donc une potentialité éternelle. On comprend qu'il soit lui-même sans épaisseur comme l'instant, qu'il ne loge en lui que la phénoménalité, qu'il puisse apparaître comme étant le lieu de l'Être puisqu'il est le lieu de la participation effectuée, que l'on ne puisse y distinguer que des événements évanouissants qui portent tous la marque du temps, que l'esprit se meuve toujours au delà de l'espace dans un avenir où l'être est encore indéterminé, ou en deçà de l'espace qui lui a permis de se réaliser, c'est-à-dire dans un passé où il est maintenant possédé et spiritualisé ; l'espace est précisément le moyen de convertir cet avenir en passé, mais sans être lui-même autre chose que le mince écran que la participation doit traverser pour trouver dans la totalité de l'être cette confirmation dont elle a besoin et sans laquelle nous ne serions jamais assuré qu'elle ait franchi les limites de notre propre subjectivité.

ART. 5 : C'est le temps qui nous permet d'introduire dans le monde à la fois le sens et la valeur.

Le temps donne un sens à tous les événements, au monde et à nous-même. Il est naturel que ce sens, ce soit dans l'avenir que nous le cherchions. Et c'est vers l'avenir que toute action est en effet tendue. Cependant ce serait une idolâtrie que de dire que l'avenir considéré en lui-même et tel qu'il se produira est la raison d'être de tout ce qui est, c'est-à-dire à la fois du présent et du passé. En réalité l'avenir nous permet non pas de trouver le sens du monde ou de notre propre vie, mais de lui en donner un. Pour cela, il faut que nous ayons posé la valeur d'une fin qui n'existe encore pour nous qu'en idée, et que nous entreprenions de la réaliser : il faut, puisqu'elle donne un sens à notre vie, que nous soyons prêt à lui sacrifier cette vie. Ainsi le monde n'a point un sens qu'il s'agirait pour nous de découvrir : il n'a de sens que celui que nous réussissons à lui infuser par une action spirituelle, qui, si elle manque, le laisse subsister comme un pur mécanisme dont nous ne faisons aucun usage.

Quand nous disons que c'est l'avenir qui donne un sens au présent, il ne faut point l'entendre dans un sens trop littéral. Car cet avenir n'est lui-même rien tant qu'il n'est pas entré dans l'être sous la forme du présent. Seulement il faut que cet [261] être nous apparaisse avec le caractère de la valeur, il faut qu'il soit d'abord désiré et voulu, qu'il se présente donc comme un objet intentionnel, il faut ensuite non seulement qu'il ait été actualisé, mais qu'il ait traversé l'épreuve de l'actualisation, afin qu'il devienne l'objet d'une possession spirituelle impérissable. De telle sorte que c'est non seulement l'avenir, mais l'avenir, en tant qu'il est, après être entré dans le présent, devenu lui-même passé, qui donne à tous les événements qui se produisent et à toutes les actions que nous pouvons accomplir leur signification véritable. Nous ne savons jamais s'il peut être vrai de dire d'une chose qu'elle sera ; mais nous savons à coup sûr qu'il est vrai ou faux de dire qu'elle a été. C'est qu'elle a alors pénétré dans l'être ; mais c'est parce qu'elle n'y a pénétré qu'après avoir été d'abord voulue comme future qu'elle a donné à l'être la marque de la valeur.

Le sens exprime le rapport des choses avec le moi, leur prise de possession par le moi et par conséquent aussi la formation et la création de notre être personnel dans le monde. Nous disons, à la fois le sens du temps et le sens de la vie ; et il est manifeste que le temps n'a pour nous un sens que pour que nous puissions donner un sens à notre vie. Le sens du temps qui va du passé à l'avenir nous permet de proposer à notre activité une fin éventuelle que nous transformons ensuite en une acquisition réalisée. Il exprime en quelque sorte la condition abstraite d'une telle transformation. Mais nous disons que notre vie a un sens lorsque cette fin, nous l'avons choisie par un acte de liberté et qu'elle s'est incorporée ensuite à notre être même : car alors, ce que nous sommes devient l'effet même de ce que nous avons voulu.

C) L'ESPACE ET LE TEMPS COMME MÉDIATIONS ENTRE LA LIBERTÉ ET LE MONDE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : L'espace et le temps sont indéterminés et sont pourtant les moyens de toute détermination.

L'espace et le temps sont informes, et pourtant ils sont les soutiens de toutes les formes. Ils sont des cadres vides, mais qui demandent à être remplis. Seulement on ne peut expliquer comment cette détermination peut apparaître, comment cette [262] forme peut être tracée, comment ce contenu peut se constituer que si on rattache l'espace et le temps aux conditions générales qui rendent la participation possible. Ce sont les instruments de la participation, les chemins du progrès spirituel qui nous apportent à chaque instant et en chaque lieu un objet toujours nouveau. C'est l'acte de participation qui est l'origine commune du temps et de l'espace, qui les engendre l'un et l'autre. Alors le temps, où l'acte de participation s'accomplit, trouve dans l'espace la matière même des opérations les plus différentes. Il offre à l'exercice de la liberté un champ d'indétermination dynamique qui trouve dans un champ d'indétermination statique une réponse dont elle a besoin en même temps qu'un instrument d'objectivation. La présence continue

d'un espace dont la figure ne cesse de changer est toujours corrélative d'un temps dans lequel le changement ne cesse de se produire : elle en est l'image à chaque instant. Elle porte en elle le tracé de tous les mouvements que nous avons accomplis ; et ces mouvements (même ceux qui paraissent se produire d'une manière mécanique) ne sont que la forme visible de l'acte même qui leur a donné naissance, dont ils expriment le degré de tension ou le fléchissement. Le temps et l'espace ne sont d'abord des milieux vides qu'afin que le temps puisse devenir le lieu de l'action et l'espace secondairement le lieu de la représentation. Dès que l'acte de participation commence à s'exercer, l'espace et le temps s'opposent l'un à l'autre, mais entrent en rapport l'un avec l'autre. Alors leur double indétermination cesse : leur double possibilité s'actualise. Dans le même présent apparaît une pluralité d'instantes dont chacun constitue une limite unique et indéfiniment variable entre un avenir imaginé ou désiré et un passé remémoré ou possédé. Dans l'étoffe commune et indifférente de la spatialité où tous les points sont relatifs les uns aux autres, chacun d'eux devient un lieu qui acquiert une particularité et une originalité absolues. De telle sorte que des actes toujours nouveaux, qui s'effectuent tous en un moment privilégié du temps, suscitent des données toujours hétérogènes qui occupent dans l'espace des places toujours différentes.

Cependant il y a à cet égard bien de la différence entre le temps et l'espace. Car l'infinité n'appartient en propre qu'au temps et non point à l'espace. Ce qui apparaît avec assez de clarté si l'on songe que le temps est le moyen qui permet de lier l'acte participé avec l'acte pur, liaison qui oblige l'acte participé [263] à s'engager lui-même dans un développement sans limites et dont témoigne plus clairement encore la nécessité où l'on est d'engager tous les instants successifs dans un même présent éternel où il semble qu'ils viennent pour ainsi dire affleurer tour à tour. Or l'infinité de l'espace ne pourrait être qu'une infinité actuelle : ce qui ne va pas sans contradiction quand il ne s'agit pas de l'Acte pur. Mais en réalité, elle n'est rien de plus que l'infinité du temps qui se projette dans l'espace pour y poursuivre sans trêve des opérations de détermination et d'actualisation qui ne s'achèvent jamais. Aussi bien l'espace est-il assuré de ne jamais lui manquer. Dans le temps, nous ne pouvons jamais rien saisir que l'acte d'appréhender quelque objet qui est dans l'espace ; mais c'est par cet objet que l'acte, et le temps où il s'exerce, reçoivent une forme déter-

minée. Il faut donc que dans l'espace il n'y ait jamais rien qui ne soit posé et par conséquent circonscrit et fini, bien que nous puissions poursuivre en lui à l'infini l'acte de poser ou de circonscrire : c'est là l'œuvre du mouvement, qui est en effet le facteur de liaison entre l'espace et le temps. Sans lui on ne pourrait pas distinguer dans le temps des instants successifs ; il ne serait rien de plus que l'expression de l'infinité idéale qui est inséparable de tout acte participé.

La distinction entre l'espace abstrait et l'espace concret, c'est la distinction entre tous les mouvements possibles et tous les mouvements réalisés, entre toutes les constructions que nous pouvons faire et toutes les constructions que nous avons faites, entre le schéma d'un acte infini qui surpasse toutes les opérations dont nous sommes capables et le support de toutes les qualités sensibles qui sont corrélatives des opérations que nous avons véritablement effectuées.

Quant au temps, il est le chemin perpétuellement offert à la participation. C'est en lui que s'engage le désir qui exprime ce qui nous manque et la distance qui nous sépare toujours de l'être pur ; ce désir qui ne cesse de se renouveler fournit à la liberté l'élan dont elle a besoin, mais dont il lui appartient de disposer. Elle ne peut elle-même sortir de l'indétermination que si elle suscite quelque objet fini qui, en lui répondant, lui permette de sortir aussi de la potentialité. Cet objet, il est vrai, elle le dépasse toujours : autrement elle ne pourrait en lui que s'éteindre et se mortifier. Pourtant nous savons aussi que c'est dans la perfection de chacune des fins qu'elle se donne tour à tour qu'elle réalise la plénitude même de son efficacité. On voit apparaître [264] alors la variété infiniment variable des formes de l'être. Ainsi se constitue un monde qui est le même pour tous, puisque toutes les libertés participent du même acte pur, et qui est propre à chacun, puisque chaque liberté a conquis pourtant l'indépendance. C'est pour cela que le temps est à la fois la manifestation du réel et l'épreuve du moi. De là ces formules célèbres que c'est le temps qui dévoile la vérité, que le temps, selon Thalès, a tout découvert, qu'il est le meilleur conseiller des mortels et encore la pierre de touche et la meule de nos pensées.

L'acte s'actualise donc par le moyen de l'espace et du temps. Mais l'hétérogénéité qui les sépare, en nous obligeant à reconnaître que chaque instant enveloppe en lui la totalité des points de l'espace et, qu'inversement, chaque point de l'espace est capable de traverser

l'infinité du temps et de se différencier en chaque instant, nous oblige à établir entre eux non point une sorte de parallélisme stérile, mais une correspondance toujours variable qui est l'effet de notre liberté ; elle ne s'exerce qu'en s'actualisant toujours par la synthèse qu'elle effectue entre ces deux claviers de possibilités : celui qui lui permet en chaque instant de s'appliquer à des points différents et celui qui lui permet en des instants différents de modifier toujours l'état de chaque point.

On remarquera aussi que le même acte participé qui nous engage dans l'espace et dans le temps afin de devenir capable de s'exercer, nous délivre pourtant à la fois de l'un et de l'autre. C'est dans l'espace et le temps que tout se fait et se défait. C'est là que l'acte de participation vient lui-même s'éprouver avant d'acquiescer, comme on le voit dans le vouloir le plus élémentaire, un caractère de spiritualité et de pérennité. Mais on ne saurait être surpris que le même acte qui crée le temps et l'espace ne puisse pas leur être assujéti. Il les surpasse parce qu'il les produit. Il ne peut pas se laisser émietter par leur double multiplicité. Il les lie l'une à l'autre ; et dans chacune d'elles, il lie les uns aux autres les éléments même qui les forment. Ainsi on ne s'étonnera pas que par la même démarche il crée l'espace et le temps et les abolisse, car le même acte qui est éternellement présent à lui-même est omniprésent, dans l'espace et dans le temps, à tous les modes finis de la participation.

[265]

ART. 7 : L'espace et le temps sont les instruments de possibilité par lesquels notre liberté construit le monde, en réalisant une correspondance incessante entre l'opération et la donnée ou entre l'intelligible et le sensible.

Que l'espace et le temps nous fournissent les schémas du déterminisme qui lie tous les phénomènes les uns aux autres quand nous contemplons l'univers comme un objet de spectacle, mais qu'ils soient corrélativement les instruments de notre liberté, c'est ce qui apparaît assez clairement, non pas seulement quand on pense que ce déterminisme est lui-même l'œuvre de notre liberté, une conquête de l'expérience par l'esprit et que c'est sur lui que nous appuyons toutes les entreprises par lesquelles nous agissons sur le monde pour le ré-

former, mais encore quand on considère que le temps qui renaît toujours nous arrache sans cesse à un monde statique et fini pour nous replacer au premier commencement de nous-même et du monde, et que l'espace, qui est le lieu de toutes les directions, met pour ainsi dire sous nos yeux une pluralité infinie de directions simultanées entre lesquelles nous ne cessons de choisir. C'est l'espace et le temps qui sont donc d'abord les véhicules de la possibilité et du passage de la puissance à l'acte ; c'est par eux que la puissance se distingue de l'acte et qu'elle est elle-même actualisée : c'est donc par eux que la liberté même s'exerce.

Mais si l'avenir exprime cette puissance en tant qu'elle est toujours offerte à la participation, ce qui fait qu'elle devient aussitôt pour nous une source d'invention, le passé exprime cette même puissance en tant qu'elle est devenue nôtre, qu'elle est pour nous un objet de possession dont nous sommes capable de disposer comme nous disposons de nous-même. Que l'instant même où nous vivons paraisse avancer sans cesse sur la ligne du temps, c'est le signe du rapport toujours variable qui ne cesse de s'établir entre l'acte pur et la participation. Quant à l'espace qui semble bloquer devant nous tout le réel dans un monde déjà réalisé, il ne faut pas oublier qu'il n'est pas exclusivement pour nous un spectacle, ou que du moins, s'il en est un, c'est un spectacle changeant que nous ne cessons en quelque sorte de produire. D'abord ce spectacle même, en tant que spectacle, ne peut pas être pour nous une réalité ; il est en rapport avec nous sans être nous ; tous ces lieux que nous n'occupons pas, où nous situons les objets représentés, ne sont pour nous [266] que des lieux virtuels, ceux que nous pourrions occuper et vers lesquels le mouvement est capable de nous porter.

Ainsi, comme on l'a montré, si le propre du temps, c'est de virtualiser l'acte même afin que nous soyons capable de l'assumer et d'y participer, l'espace qui se répand autour de nous et qui dans le présent même nous livre une infinité de chemins différents dans lesquels notre mouvement peut s'engager et entre lesquels nous pouvons choisir, actualise pour ainsi dire nos possibilités. Seulement, tandis que le propre de l'acte participé, c'est toujours d'évoquer une donnée qui en est corrélatrice, cette donnée, c'est l'espace seul qui la fournit. Bien qu'il ne puisse être lui-même pensé que par un acte qui distingue en lui des positions et qui les rassemble, c'est-à-dire par une activité spatialisante, on peut dire qu'il se présente toujours à nous sous la forme

d'une donnée et qu'il est le type et le support de toute donnée. Non point qu'il soit lui-même jamais donné isolément ; mais rien ne peut être proprement donné que ce qui est donné dans l'espace ; il est le caractère qui fait précisément que les qualités deviennent pour nous des données. Et si l'on pouvait concevoir un temps pur où notre vie se renouvellerait sans cesse sans que l'acte accompli par nous à chaque instant formât jamais spectacle devant nous, il n'y aurait point à proprement parler de donnée. L'espace et le temps figurent donc admirablement la scission et la correspondance de l'acte participé et de la donnée. Et comme le temps nous permet d'accomplir toujours des actes nouveaux et de les varier par une initiative qui recommence toujours, on comprend aussi que l'espace ne soit lui-même qu'un immense tableau où, à toute opération que nous sommes capable de faire, correspond dans le monde une qualité qui lui répond et qui est toujours originale et inimitable.

C'est la raison pour laquelle enfin le temps et l'espace nous permettent d'établir un lien entre l'intelligible et le sensible, lien qui, au lieu de les opposer en les situant dans deux mondes différents entre lesquels on ne parvient pas à établir une harmonie réelle, les rend au contraire étroitement solidaires. D'une part en effet l'intelligible exprime toujours pour nous une construction que notre esprit peut faire et cette construction, nous la réalisons toujours par un acte qui s'accomplit dans le temps, mais qui pourtant saisit son objet, dès qu'il est construit, dans une intuition intemporelle. De telle sorte que la croyance à [267] l'éternité de l'intelligible se justifie également par la disponibilité permanente que nous avons de cet acte constructif et par la possibilité corrélatrice de le recommencer en tout instant et en tout lieu, c'est-à-dire en nous servant de l'espace et du temps comme des schémas généraux de la participation, indépendamment de toute forme actuelle et concrète qu'elle pourra recevoir. L'intelligible joue donc un rôle de médiateur entre la participation possible et la participation réalisée ; mais en chaque lieu, en chaque instant, là où la participation est considérée non pas comme un pouvoir abstrait, mais comme un pouvoir qui se réalise, l'intelligible se joint nécessairement au sensible qui lui correspond et qui l'achève, mais qui représente toujours par rapport à lui un surplus et ne pourra jamais s'y réduire. Dès lors, il ne faut pas s'étonner que l'intelligible et le sensible, au point où ils viennent s'unir, nous permettent de faire coïncider cette infinité de répéti-

tion inséparable d'un acte de l'esprit qui peut toujours être refait et cette infinité du tout individuel qui est toujours tel ou tel, à laquelle l'esprit cherche toujours à appliquer une analyse qui ne sera jamais capable de l'épuiser.

ART. 8 : L'indivisibilité de l'Acte qui, dans le pur instant, engendre le devenir sans s'y trouver lui-même engagé, sauve la spiritualité du monde.

Toute participation présente ce caractère d'être à l'égard de l'acte pur une limitation (encore qu'il y ait beaucoup à dire sur ce point et que, jusque dans l'infini actuel, l'offre et le don qu'il fait de lui-même ne doivent pas être considérés comme un pur partage, mais comme une générosité essentielle et toujours enrichissante) et d'être à notre égard, et à l'égard du monde même que fait apparaître l'acte participé, une création. Or c'est cette participation qui fait de l'espace et du temps les conditions de sa possibilité, conditions qui ne sont pas données antérieurement à son exercice, mais qu'elle crée par son exercice même.

Dès lors, l'identité de l'acte à travers le temps et à travers l'espace nous oblige moins peut-être à détacher l'acte de l'espace et du temps qu'à le considérer comme omniprésent, c'est-à-dire comme présent *toujours* et *partout*. Et c'est parce que l'acte réside au point où l'espace et le temps s'engendrent à la fois, non pas seulement dans leur universalité abstraite, mais [268] dans leur relation concrète, présente et vécue, que l'unité de l'acte engendre toutes les modalités de ce qui est.

Ainsi il est remarquable que l'espace et le temps nous fournissent une sorte de champ de médiations entre l'indivisibilité de l'acte pur et la pluralité infinie des aspects de l'expérience. C'est pour cela aussi que toute opération particulière semble susceptible d'être indéfiniment recommencée quand on la considère dans l'espace et le temps homogènes, alors qu'elle est toujours unique dans son ordre quand on la considère dans le *hic* et le *nunc* de son application concrète.

Il est donc bien évident que l'acte qui engendre l'espace et le temps, qui produit à la fois la multiplicité de leurs éléments et la rela-

tion qui les unit, ne peut pas être engagé lui-même dans l'espace ni le temps : il n'y engage que ses effets. Mais le devenir ne peut pas être opposé à l'être. Il lui est intérieur. Il est le moyen par lequel l'être particulier se constitue à l'intérieur de l'être total, le sillage de son action, le témoignage de l'intervalle qui sépare l'acte pur de l'acte de participation, et de l'effort progressif qui cherche à le remplir. L'être ne lui est point subordonné. C'est lui qui est subordonné à l'être. Il n'est point un être naissant et périssant à chaque instant. Il se déploie tout entier au sein même de l'être où il est l'instrument qui permet à la personnalité de se créer elle-même par une transformation incessante de son être possible en son être réalisé.

Rien de plus instructif que de méditer sur ce devenir qui n'a d'existence actuelle que dans l'instantané. C'est le signe que nous devons toujours le traverser, mais que nous ne pouvons jamais nous y établir. Seulement l'instant est en même temps la percée toujours renouvelée de notre activité participée dans le présent éternel. Ainsi c'est l'indivisibilité du pur instant qui sauve la spiritualité du monde. C'est elle qui m'interdit de coïncider avec le donné autrement que d'une manière tangentielle. Mais dans ce même instant où s'exprime ma limitation, se réalise cette activité purement spirituelle qui ressuscite le passé, anticipe l'avenir et convertit sans cesse ce que je veux en ce que je suis.

[269]

LIVRE II. L'INTERVALLE

**TROISIÈME PARTIE
L'INTERVALLE REMPLI**

Chapitre XVI

L'ORIGINE DE LA PUISSANCE

**A. – LA PUISSANCE MÉDIATRICE
ENTRE L'ACTE PUR
ET NOTRE ACTE PROPRE**

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : Nous ne pouvons franchir l'intervalle que par une double opposition de l'acte avec la puissance et avec la donnée.

La participation ne se réalise que par l'intervalle et cet intervalle sépare toujours le fini de l'infini. Mais la question se pose maintenant de savoir comment cet intervalle peut être franchi. C'est évidemment à condition que le fini trouve dans l'infini le principe qui lui permet à la fois de se former et de s'accroître. Cela n'est possible que par une double opposition qui nous oblige :

d'une part à considérer l'infini, qui en soi est un acte pur, comme étant à l'égard du fini une puissance qui ne cesse de lui fournir, mais que le fini n'a jamais cessé d'actualiser, c'est-à-dire de rendre sienne : c'est là en nous la distinction de la puissance et de l'opération ;

d'autre part à considérer l'opération même, en tant qu'elle est participée, comme incapable du se suffire (parce qu'elle est [270] abstraite et intentionnelle) et comme appelant toujours par conséquent une donnée qui la limite, mais aussi qui lui répond, qui la surpasse et qui l'achève.

De même que l'opération, au moment où elle s'exerce, ne rejoint le réel que par la liaison avec la donnée, elle n'épuise pas non plus cet acte même qui lui fournit toutes ses ressources, auquel elle n'ajoute rien quand elle s'exerce, auquel elle ne retire rien quand elle ne s'exerce pas, mais qui, par rapport à elle, apparaît comme la puissance que chacun met en œuvre dans la situation qu'il occupe dans le monde, selon l'usage qu'il fait de sa liberté. Si c'est parce que toute opération participée est nécessairement une opération particulière qu'elle fait apparaître dans un monde, qui est le produit de la participation, une pluralité de données qui se renouvelle toujours, c'est pour la même raison qu'elle nous oblige à distinguer, à l'intérieur de l'acte pur, une pluralité de puissances que l'on ne tarit jamais, qui sont toujours offertes à la participation dès que celle-ci a commencé et qui la surpassent indéfiniment. C'est l'étude du rapport entre l'activité personnelle et les différentes puissances dont elle dispose qui constitue la dialectique de l'esprit. Et l'on conçoit facilement qu'entre le jeu de ces puissances et ce système de données qui constitue pour nous le monde, il y ait non pas seulement une liaison, mais encore une exacte correspondance comme entre le dessin et la main qui le trace. Alors le monde peut être regardé non pas comme la matière, mais comme le produit de la participation.

La puissance en est l'instrument. Et elle fait apparaître la participation à la fois comme une démarche par laquelle chaque être puise dans une sorte d'au-delà de toute existence réalisée, et comme une démarche par laquelle il actualise certaines données grâce à un acte qu'il dépend de lui seul d'accomplir.

On pourrait exprimer la même idée en disant que la puissance ne se distingue de l'acte pur en lui demeurant unie, mais de manière à rendre possible la participation, qu'à condition qu'elle se scinde elle-même en deux puissances différentes et pourtant corrélatives : l'une est active et en relation avec notre liberté dont l'exercice nous est laissé ; mais nous savons pourtant que son exercice resterait purement virtuel, ne posséderait aucune efficacité et ne parviendrait pas à nous inscrire nous-même dans l'Être, s'il n'y avait pas aussi une puissance passive, ou une puissance d'être affecté, qui vînt lui répondre et [271] par laquelle l'indivisibilité de l'être en chaque point se trouvât maintenue. Ainsi, comme la puissance de désirer un objet appelle celle d'être affecté par sa jouissance, la puissance de penser appelle celle d'être affecté par l'idée vraie. Cette corrélation rigoureuse suffit à expliquer d'abord pourquoi nous avons souvent l'impression d'être affecté avant même d'agir, de telle sorte que notre action paraît alors suggérée par l'affection, ensuite pourquoi, si tout acte accompli par nous est toujours en relation avec une donnée, le mot donnée surpasse singulièrement le sens qu'on lui attribue en général quand on le limite à la sensation.

ART. 2 : L'univocité de l'Être est maintenue grâce à la liaison du fini et de l'infini par l'intermédiaire de l'idée de puissance.

L'idée de puissance, comme Leibnitz l'avait vu admirablement, est la seule qui se montre capable d'établir un lien entre le fini et l'infini. Ou, s'il est vrai que l'infini lui-même exprime le rapport entre l'être total et l'être participé, alors il faut dire que la puissance seule présente un caractère d'infinité en ouvrant devant l'être fini un chemin qui est lui-même sans limites. On voit bien que c'est ici en effet que doit se faire la jonction entre l'Acte pur ou la parfaite efficacité et les actions particulières qui l'expriment sans qu'aucune d'elles réussisse à l'épuiser. L'Acte pur devient une puissance infinie dès qu'il s'offre à nous comme participable, ce qui permet d'une part à l'univocité de l'Être de ne point se rompre, et d'autre part à chaque être particulier de porter sa part d'initiative et de responsabilité personnelles dans la création de l'univers tout entier. Il n'est donc une puissance que par rapport à moi ; mais il est en moi la puissance positive à laquelle

j'emprunte l'efficacité même qui me permet d'accomplir tous les actes que je considère comme miens.

Le mot de puissance est tombé peu à peu en discrédit à la fois parce que, quand la chose n'est encore qu'une puissance, elle est insaisissable et indéterminable, et parce que, dès qu'on essaie de la saisir et de la déterminer, on ne voit plus en elle qu'un double virtuel et inerte de la chose elle-même, et qui a encore besoin de secours extérieurs pour être réalisé. Dès lors on comprend que le mot de puissance ait fini par paraître une idole verbale. Mais d'abord la puissance en tant que puissance ne nous échappe pas absolument : et le propre de la conscience c'est, [272] non pas, comme on le croit, de nous donner le spectacle des objets, mais d'être un débat entre des puissances qui n'ont pas encore trouvé leur objet. D'autre part, la réflexion qui est, comme nous l'avons montré, un retour à la source nous met par là même en présence de la puissance, non point il est vrai d'une puissance stérile et nominale, mais d'une puissance active inséparable de notre liberté qui s'en empare et commence à la mettre en œuvre. Enfin cette puissance n'est elle-même ni absolument indéterminée, ni la simple reproduction idéologique d'un effet déjà connu ; car, précisément parce qu'elle nous rapproche de la source originaire dont dépendent toutes les choses particulières, elle dépasse sans doute tout effet qu'elle est capable de produire, en enveloppe d'autres avec lui, et ne succombe pas quand il se réalise. Par contre, précisément parce qu'elle n'est rien de plus que la participation même telle qu'elle nous est offerte, on comprend qu'il faille la réaliser afin d'en prendre possession : car la démarche même par laquelle nous l'actualisons suppose non seulement un consentement qu'il dépend de nous de donner, mais encore un accord avec le réel qui ne dépend pas exclusivement de nous, qui nous confirme et nous assujettit dans l'être, qui crée entre l'acte que nous accomplissons et la réponse que lui fait l'univers cette réciprocité par laquelle seulement peuvent être assurées notre existence propre et notre insertion dans l'existence du Tout.

ART. 3 : Le mot de puissance ne représente aucune réalité indépendante, mais seulement la relation réciproque de l'acte pur et de l'acte de participation.

Si l'être réside seulement dans l'acte qui est actuellement exercé, on admettra facilement qu'il n'y a pas d'être en soi qui soit un être en puissance, et que la puissance à son tour, dans la mesure où elle fait partie de l'être, est elle-même actuelle de quelque manière.

Tout d'abord, ce qu'il faut noter, c'est que tout l'être de la puissance réside dans une relation. Elle est une relation entre l'être absolu qui est un acte pur et l'être participé qui met en jeu notre initiative. Elle exprime leur liaison ou leur solidarité ; elle est le fait même de leur communication. Dès lors il ne faut pas s'étonner que l'on puisse trouver des difficultés à réaliser la puissance isolée, et que, chaque fois que l'on essaie d'atteindre un être réel, ce soit toujours un être qui s'actualise.

[273]

Si la puissance est toujours intermédiaire entre deux actes différents et que ce soit dans l'acte seulement que se produit le contact avec l'Être, on comprend bien qu'elle soit un concept bâtard toujours suspecté et qui semble présenter un caractère d'irréalité. Et l'on comprend aussi qu'à l'égard de l'acte participé, l'Acte pur reste une puissance ou même une possibilité qui surpasse toujours ce qu'il est capable d'actualiser, de même qu'à l'égard de l'Acte pur, l'acte participé doit présenter un caractère d'éventualité sans lequel notre liberté cesserait d'être sauvegardée.

Cette observation suffit à montrer que l'acte et la puissance non seulement sont toujours deux notions relatives l'une à l'autre, mais encore sont inséparables en un sens plus profond qu'on ne croit et qui permet de répondre à ces questions que l'on a faites si souvent : « N'y a-t-il pas une sorte de contradiction interne dans la notion de puissance, puisqu'elle est la notion d'une activité que l'on n'exerce pas ? Quelle est la forme d'existence qui appartient à la puissance comme telle ? En quoi consiste une puissance endormie, une puissance qui n'agit pas et qui pourtant existe en nous sans qu'elle agisse ? » Le

danger, nous le savons bien, est d'en faire un acte déjà réalisé pour ainsi dire en idée, et auquel l'actualisation donnerait seulement une existence manifestée. C'est parce que nous concluons ainsi de l'acte à la puissance que la puissance (comme les facultés) a toujours paru une explication abstraite et purement nominale. Mais il importe d'abord de laisser dans la puissance un certain caractère d'indétermination : car nous ne pouvons pas savoir toutes les puissances dont nous aurions pu disposer si nous avions consenti à en faire usage : et de maintenir ensuite qu'il n'y a rien de plus dans la puissance même que l'acte en tant que non-participé, mais en tant qu'il est toujours susceptible de l'être. Il n'y a donc jamais de puissance qui ne soit un autre aspect d'une activité véritablement exercée, du moins s'il est vrai que la corrélation de ces deux termes est la marque d'une véritable réciprocité qui les unit et qui fait que ce qui est acte en Dieu est toujours puissance en nous, que ce qui est acte en nous n'est jamais en Dieu que puissance.

Le rôle médiateur de la possibilité entre l'Acte pur et l'acte participé permet en effet, en passant de l'un à l'autre, d'observer un renversement singulier dans les conditions mêmes de son application. Car si cet Acte pur ne peut jamais se présenter à [274] l'égard de l'acte de participation que comme une possibilité, il faut dire pourtant qu'à l'égard de l'Acte pur, c'est l'acte participé qui n'est jamais qu'une possibilité. Seulement dans les deux cas nous allons de l'actuel au possible et non point inversement. C'est l'actualité de la partie, par exemple, du Moi, qui est la condition sans laquelle le Tout ne serait jamais posé comme une possibilité infinie : et c'est l'actualité du Tout qui est la condition sans laquelle les parties ne pourraient pas être posées comme des possibilités toujours renaissantes. On ne peut prétendre que c'est le Tout possible qui est la condition de la partie possible et que c'est la partie actuelle qui est la condition du Tout actuel : car, dans les deux cas, le mot Tout n'est pas pris avec la même acception. Le Tout qui est la condition de possibilité de la partie n'est pas un Tout possible, mais un Tout actuel qui permet à la partie de conquérir en lui l'existence actuelle sans qu'elle lui ajoute ou lui retire rien à lui-même. Et le Tout qui est l'effet de l'actualisation des parties peut bien être considéré comme leur somme, mais c'est une somme qui n'est jamais achevée : ce tout ne sera jamais actuel.

B) LA CONSCIENCE, LIEU DES PUISSANCES

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : Le possible est dans l'Être même dont nous le dégageons par une réflexion analytique pour penser et pour agir.

Le rapport entre l'être et le possible est au cœur même de la philosophie. Seulement, il ne suffit pas de dire que nous pouvons conclure rétrospectivement de l'être au possible et que par conséquent le possible suppose l'être, puis l'abolit par la pensée pour lui donner ensuite une pure existence de pensée. L'expérience de la participation consiste dans une démarche libre qui convertit l'être total, c'est-à-dire l'activité absolue (et non point la réalité phénoménale) en un faisceau de possibilités qui n'ont de sens que par rapport à nous, mais qui nous permettent, en les actualisant, d'en disposer et de les rendre nôtres.

Sans doute il nous semble presque toujours que la possibilité est un dépassement de la réalité et que la réalité n'en est qu'une détermination ou une limitation. Mais c'est le contraire qui est vrai. Si la possibilité paraît toujours plus vaste que l'acte même que nous accomplissons, c'est que cet acte n'est lui-même qu'un [275] acte de participation. Et le propre de la possibilité, c'est de le relier précisément à la source infiniment féconde où il trouve soit origine : seulement, par rapport à cette source elle-même, la possibilité exprime toujours non seulement un suspens, mais encore une limitation par laquelle nous isolons en elle la condition d'une action particulière que nous voulons assumer. C'est l'analyse de l'efficacité absolue qui la rompt en possibilités.

On comprend maintenant que le mot possibilité présente deux acceptions différentes dont l'opposition est instructive et montre bien quels sont les caractères de la participation. Car, d'une part, ce qui n'est que possible est toujours moindre à notre égard que ce que la perception actualise, de telle sorte que le possible apparaît alors comme un manque. Mais par contre, le possible déborde de toutes parts le réel que nous actualisons, qui se détermine non pas parce qu'il

y ajoute, mais parce qu'il le limite. C'est qu'il y a identité entre l'être et la totalité du possible : le divorce se produit seulement en nous et par rapport à nous et c'est pour cela que le possible qui est toujours à notre disposition nous paraît seulement une condition offerte, mais qui, avant que la liberté s'en empare, est privée de sa mise en œuvre, bien qu'en même temps le possible déborde toujours ce que nous pouvons faire pour nous montrer l'imperfection de tout ce que nous avons fait et nous proposer sans cesse quelque action nouvelle.

Cependant, si la distinction de l'être et du possible n'a de sens que par rapport à la participation, il ne suffit pas de les identifier dans l'absolu. Il faut que le possible soit limité de manière à répondre aux conditions actuelles de la participation : c'est là ce que nous pourrions appeler le *possible prochain*. Mais on voit alors que le mot possible exprime moins un manque qui est en lui qu'un manque qui est en nous, qu'il soutient un rapport avec ce que nous sommes, mais qu'il nous invite à faire de ce que nous sommes, non point une réalité dont nous nous contentons, mais une activité que nous ne cessons de promouvoir. C'est pour cela que le possible est lié avec notre nature et pourtant la dépasse toujours ; il est pour ainsi dire un regard que nous jetons, en la prenant elle-même pour centre, sur la totalité du réel, ce qui équivaut à dire qu'il est au point de jointure de la nature et de la liberté.

Car le possible n'est pas seulement ce que nous pouvons penser, c'est aussi ce que nous pouvons faire. Et nous entrons [276] en contact avec lui non point seulement dans la démarche par laquelle nous formons l'hypothèse, mais encore dans celle par laquelle nous prenons la responsabilité de l'action que nous allons accomplir. Ainsi la possibilité, c'est la réalité tout entière remise au creuset. Mais il ne faudrait pas croire qu'il n'y a pas une réalité de cette possibilité elle-même. Et nous pouvons dire que le propre de la possibilité, c'est de nous permettre de dégager, à l'intérieur même de l'efficacité absolue, une puissance par laquelle elle deviendra nôtre, qui ne s'actualisera qu'avec notre consentement, bien que cette actualisation ne soit d'abord qu'un appel qui demande à l'univers même de lui répondre. En ce sens, Bergson a raison de dire que, penser le Tout, c'est penser tout le réel et non tout le possible, et la plus grande de toutes les erreurs, c'est de croire que le possible est plus grand que le réel. Seulement il y a bien de la différence entre la réalité de l'acte où puise la

possibilité et qu'elle ne cesse de diviser, et la réalité du phénomène qui actualise le possible et ne l'épuise jamais.

Cependant l'idée de possibilité fournit un prétexte à tous ceux qui cherchent à s'évader du réel, au lieu de s'y assujettir. L'idée de possibilité les séduit seulement par son indétermination ; elle nourrit leur rêverie par la distance même qui la sépare du réel, et ils n'acceptent pas de voir qu'elle est précisément un moyen de pénétrer à la source du réel, afin que nous puissions, en l'actualisant, le faire nôtre.

ART. 5 : La conscience réalise l'expérience du possible et la disponibilité de la puissance.

Le centre de la philosophie réside donc bien dans la formation de l'idée de possibilité. Et cette idée présente deux aspects, puisque d'une part elle est le produit d'une analyse de l'Être, mais que d'autre part cette analyse est le produit de ma liberté. L'acte pur se transforme en possibilité grâce à une opération qui permet à la liberté de s'exercer, et qui déjà l'exprime. La liberté joint l'une à l'autre les deux idées de possibilité et de disponibilité.

C'est la conscience qui, en chacun de nous, est le laboratoire des possibilités. C'est en elle qu'elles se constituent, c'est-à-dire qu'elles deviennent des idées que nous ne cessons de confronter entre elles afin d'en peser la valeur. C'est la conscience qui les imagine et c'est elle aussi qui les met en œuvre. Et même on [277] peut dire en un sens qu'il n'y a rien de plus dans la conscience que des possibilités et que c'est pour cela que l'actualisme matérialiste aboutit à nier l'existence de la conscience. A l'égard de l'expérience, le possible ne se distingue pas du Rien tant qu'il n'est pas actualisé ; seulement il y a une actualité du possible, si on le considère en lui-même et non pas par rapport à autre chose vers quoi il doit nous conduire. Car la possibilité s'oppose bien à l'existence actualisée ou manifestée : mais elle possède l'être elle-même et précisément cet être que la conscience lui donne, quand elle l'isole à l'intérieur de l'être pur afin de fonder toute démarche de participation. La conscience, c'est l'être du possible et c'est en même temps l'expérience du possible. On peut dire qu'elle actualise le possible comme possible.

Si le mot de possibilité garde encore une acception abstraite et intellectuelle, le mot de puissance indique déjà sa susception par le moi et sa relation avec une liberté qui se pose le problème de sa réalisation. On peut dire que la puissance apparaît tantôt sous la forme de la possibilité lorsque c'est la réflexion qui la dégage par ses supputations, tantôt sous la forme de la tendance ou du penchant lorsqu'elle traduit la vie individuelle de l'être, avant que la réflexion soit entrée en jeu, c'est-à-dire les conditions mêmes de son insertion dans un ordre naturel.

On comprend donc que ce soit dans la conscience en tant qu'elle est inséparable de la liberté qu'il faille chercher le secret du réel parce que non seulement elle est la possibilité du réel, mais encore la réalité de cette possibilité. L'acte pur est à notre égard une possibilité infinie dans laquelle nous puisons toutes les puissances qui nous font agir. La distinction entre la possibilité et la puissance, c'est que la puissance est la possibilité non point actualisée, mais déjà assumée comme nôtre.

On voit maintenant pourquoi on peut dire à la fois que toutes les possibilités sont à notre disposition, ce qui exprime la liaison nécessaire entre l'acte participé et l'acte pur dans lequel il ne cesse de plonger et qui ne cesse de le nourrir, et que les puissances que nous mettons en œuvre sont en nous plutôt qu'en lui, non point que nous voulions contester qu'elles soient aussi en lui par l'efficacité même qu'elles lui empruntent, mais elles la divisent, la mettent à notre portée, c'est-à-dire en corrélation avec notre individualité et notre liberté.

En disant de l'acte pur qu'il est une puissance infinie, nous le considérons déjà dans son rapport avec une participation [278] éventuelle, encore que non actuelle. Mais nous avons tort d'imaginer que cette puissance puisse subsister dans le temps comme une sorte de réserve inemployée destinée à soutenir nos opérations discontinues et à les rendre possibles ; cette représentation n'a de sens que par rapport à nous. Car en soi l'acte est étranger à la fois au temps et à la potentialité. On ne peut nullement le confondre avec un faisceau de puissances retenues, qui ne seraient point encore séparées les unes des autres et qui auraient besoin de notre intervention à la fois pour devenir distinctes et pour devenir actuelles. Ces puissances n'apparaissent comme puissances qu'entre deux actes, l'acte pur et l'acte participé, et pour permettre le passage de l'un à l'autre. Elles forment la relation

qui les unit ; et c'est pour cela qu'elles peuvent être considérées comme ayant en quelque sorte une existence éminente dans l'efficacité de l'acte pur, et une existence conditionnelle dans l'acte participé dont elles expriment le prélude : elles lui fournissent les moyens, en les actualisant, de s'accomplir. On comprend donc que nous soyons limités par les puissances mêmes dont nous croyons disposer, et que nous les invoquions toujours pour montrer que nous faisons en effet tout ce que nous pouvons. Mais on comprend aussi qu'il soit impossible de tracer une ligne de démarcation exacte entre ce que nous pouvons et ce que nous ne pouvons pas, puisque ces puissances, c'est toujours à l'efficacité infinie que nous les empruntons, ce que l'on exprime en même temps en disant qu'il n'y a rien qui nous soit impossible avec l'aide de Dieu.

ART. 6 : Les puissances sont elles-mêmes des tendances que la liberté suscite et met en œuvre comme les conditions de son exercice.

Quand nous prononçons le mot de puissance, nous évoquons tantôt une action retenue, mais qui se réaliserait si l'obstacle qui la retenait venait à disparaître, tantôt une disponibilité qui doit entrer en jeu pourvu que la liberté s'en empare. C'est cette actualité de la virtualité qu'il faudrait maintenant essayer de définir. Elle consiste dans la tendance ; et il est remarquable que ce mot convienne aussi bien pour désigner une force physique, mais qui est empêchée d'agir, et un besoin de l'organisme ou un désir qui déjà sollicite la conscience, mais sans se réaliser. Or, pour qu'une force ou un désir demeurent ainsi en nous, mais [279] n'arrivent pas à s'exercer, il leur faut trouver sans doute dans une autre force ou dans un autre désir le principe même de ce qui les arrête. Ce qui suffirait pour montrer que l'idée même d'une puissance qui reste à l'état de puissance suppose une pluralité de puissances qui se font dans une certaine mesure équilibre. Il suffit que l'équilibre se rompe pour que l'une d'elles s'actualise, ce qui montre comment les conditions mêmes de la participation doivent réaliser nécessairement la corrélation de l'un et du multiple. Et l'on comprendra sans peine comment la rupture d'équilibre qui se produit entre nos puissances est toujours l'effet d'une cause extérieure dans le monde physique, tandis que dans le monde de la conscience les causes ex-

ternes n'y suffisent que lorsque notre liberté elle-même fléchit : car c'est à elle que le choix des puissances qui doivent être actualisées se trouve pour ainsi dire remis.

Avant que la tendance se manifeste, nous n'avons affaire qu'à une possibilité abstraite. C'est la tendance qui exprime la transition entre la possibilité abstraite et l'action que nous sommes capables d'accomplir, et qui en quelque sorte réalise cette possibilité. On voit aussi comment la puissance, quand elle est saisie sous la forme de la tendance ou du désir, paraît nécessairement appartenir à la nature, puisque notre liberté n'est pas encore intervenue pour la faire sienne. Et l'on comprend enfin comment la pluralité des tendances est la condition qui permet à chacune d'elles à la fois de demeurer en suspens au lieu de nous entraîner nécessairement, et à la liberté de choisir entre elles et de ne laisser aucune d'elles s'actualiser en nous sans que nous lui ayons donné notre consentement. Or, si la liberté est supérieure à toutes les tendances, c'est parce que les tendances n'expriment rien de plus que la division d'une activité mise à notre disposition comme un jeu de possibilités qui se compensent, mais que nous ne pouvons assumer à notre tour que par une participation à l'acte pur, par un retour à son unité où l'initiative qui nous est propre redevient vivante, et nous permet justement de nous créer par une option entre les puissances qui nous sont données et qu'il dépend de nous d'actualiser.

On voit maintenant comment le mot puissance peut prendre deux sens différents ; car il désigne d'abord cette puissance indéterminée qui est la liberté, qui nous relie à l'acte créateur et qui nous rend capable de tout produire, ou du moins qui met entre nos mains un consentement qui ne peut être forcé. Elle reste [280] distincte de l'acte pur dans la mesure où elle est une virtualité qui ne se réalise que si nous le voulons. Mais il y a en même temps des puissances déterminées, c'est-à-dire des tendances qui nous relient à la nature, qui insèrent dans le monde notre être participé, qui limitent notre liberté et lui fournissent un instrument, et sans lesquelles nous ne pourrions comprendre ni comment elle se distingue de l'acte pur, ni comment elle s'exprime par un choix, ni comment elle dispose d'une efficacité qui ne vient pas d'elle, mais qui ne s'exerce que par elle. Ainsi les tendances sont nous sans être nous : nous en sentons la présence en nous avant même que notre liberté s'exerce ; elles nous pressent, toujours

prêtes à s'actualiser sans que notre consentement ait été donné, essayant toujours de nous surprendre et ne cessant de nous troubler quand on gêne leur libre jeu. En comparaison l'acte libre, avant de s'être accompli, semble abstrait et décoloré ; c'est un pouvoir arbitraire dépourvu de réalité et sans rapport avec le moi vivant. Mais qu'il commence à entrer en action, alors tout change : il repousse ces tendances du côté de la nature, il les juge, il établit entre elles une hiérarchie, il essaie d'en faire la synthèse. Le moi n'est plus que là où il agit et les tendances deviennent la matière dans laquelle il se forme afin de s'affirmer.

L'apparition des puissances correspond à une division de l'acte pur. Seulement cette division n'est pas réalisée dans l'acte même : elle ne se produit que quand la liberté opère et afin qu'elle puisse opérer. Ainsi on peut dire que c'est la liberté qui se divise afin précisément de pouvoir participer à l'acte de la création, et le refaire sien. Il est donc naturel que ces puissances paraissent précéder en fait l'exercice de la liberté, bien qu'elles le suivent en droit comme l'instrument et les conditions sans lesquelles elle ne pourrait pas être mise en œuvre ; elles supposent donc l'usage de la faculté qui les crée, mais afin de trouver en elles un appui. C'est pour cela que notre nature ne peut pas être considérée comme une fatalité pure, que nous sommes ce que nous sommes afin de pouvoir devenir ce que nous voulons être, et qu'il y a toujours une mystérieuse correspondance entre notre nature individuelle et notre vocation spirituelle : non point que celle-ci soit un effet de celle-là, car c'est celle-ci au contraire qui produit et appelle celle-là.

[281]

ART. 7 : La puissance exprime à la fois notre limitation et les ressources dont notre liberté dispose, comme on le voit dans l'exemple de l'habitude ou dans celui du caractère.

Il ne peut y avoir de liberté personnelle à l'intérieur de l'Être total que s'il y a d'abord une liaison de fait entre notre existence propre et l'existence du Tout (ce qu'une représentation déterministe du monde se contente de mettre en lumière), mais si en même temps cette liaison de fait nous permet, grâce à la limitation où elle nous réduit, de faire effort pour la vaincre et si, changeant de sens et cessant d'être subie,

elle devient une liaison en puissance par laquelle, nous retournant vers ce Tout, nous cherchons à l'envelopper, à créer notre intégrité propre par le regard que nous dirigeons vers lui, afin de collaborer avec lui, de le marquer de notre empreinte et d'inscrire en lui par un acte original et autonome notre existence participée.

L'idée de puissance se trouve donc toujours liée à la limitation de notre état actuel. Elle exprime à la fois la misère du moi et cette admirable initiative par laquelle son être véritable est toujours celui qu'il est capable de se donner. C'est notre liaison de fait avec le Tout qui fournit à la liberté les puissances dont elle dispose, c'est-à-dire la matière qu'elle met en œuvre.

Il y a donc une réciprocité entre le monde qui s'impose à nous et le monde que notre liberté prend en charge. Mais cette réciprocité était nécessaire pour que notre liberté, qui est elle-même sans matière, trouvât toute la matière dont elle a besoin afin de s'exercer, pour que chaque être pût se replacer lui-même dans cette situation originale où le monde se fait, c'est-à-dire devient pour lui une immense possibilité, et pour que, enfin, il puisse par un libre choix se renoncer lui-même et se contenter de le subir comme une fatalité, ou bien remettre en question à chaque instant la signification et la valeur de tous les événements qui le remplissent.

La difficulté reste toujours de discerner quelle est la nature d'une puissance non exercée et quel est son séjour. Et sans doute nous devons dire d'abord qu'elle réside dans le Tout à l'intérieur duquel notre liberté elle-même vient pour ainsi dire l'isoler pour l'actualiser. Mais pourtant il y a des puissances qui sont aussi en nous et non pas seulement dans le Tout, puisqu'elles suffisent à caractériser notre être propre et que c'est par elles que notre [282] être propre se distingue de l'être d'autrui. Mais ces puissances ne peuvent être en nous qu'à la manière des tendances et des habitudes ; elles se reconnaissent donc à ce signe qu'elles peuvent s'actualiser sans que la conscience ait à intervenir. Le propre de la volonté est de les inhiber, ou bien de consentir à leur exercice, ou bien encore de les composer les unes avec les autres pour réaliser des fins qu'elle a choisies. Elle va aussi au delà. Il y a en elle une faculté d'invention ; elle peut former des tendances et des puissances nouvelles non point en les puisant toutes faites à l'intérieur du Tout, mais en puisant pourtant en lui l'efficacité qui lui permettra de constituer toujours des habitudes nouvelles. Cet acte est

toujours un acte libre, c'est-à-dire rigoureusement un acte par lequel nous dépassons sans cesse ce que nous sommes.

Le caractère enfin réalise une sorte de médiation entre la nature et la liberté. Car d'abord je le reconnais comme mien, et même jusqu'à un certain point comme moi ; il n'est pas sans relation avec la conscience, qui le pénètre de lumière, ni avec la volonté, qui suspend ses réactions ou qui les dirige. Mais de plus, il est une réalité subjective et psychologique qui dépasse déjà la nature parce qu'il la convertit en une multiplicité de sollicitations que, dans le moi lui-même, son individualité adresse à sa liberté.

L'homme est un faisceau de puissances qu'il dépend de lui de ne pas laisser perdre en les laissant sans emploi. Il est impossible de se plaindre que ces puissances nous enferment dans des limites trop étroites à la fois parce qu'il n'y a aucune d'elles dont aucun homme puisse être jamais assuré d'avoir fait un usage suffisant (de telle sorte qu'il pêche toujours beaucoup plus par manque de courage que par manque de moyens), et parce que les puissances mêmes que nous possédons peuvent être sans cesse accrues et enrichies (puisque le propre de ces puissances, c'est de caractériser non pas notre être séparé, mais notre liaison avec l'Être total). Actualiser ces puissances, les multiplier, mais en les unifiant et en les hiérarchisant, telle est la tâche de chacun de nous dans la vie, qui, au lieu de nous permettre de nous plaindre de notre limitation, nous invite au contraire à nous demander si nous réussissons jamais à mettre en œuvre toutes nos ressources.

Nous pouvons introduire ici une précision singulière dans cette définition que nous avons donnée de la liberté en disant qu'elle [283] est l'acte par lequel nous nous créons nous-même. Le propre de la participation, nous le savons, c'est de nous montrer comment nous sommes créé créateur. Or dira-t-on que ce qui est créé en nous en effet, c'est la puissance, et que nous nous créons nous-même par l'emploi que nous en faisons ? Il conviendrait plutôt d'affirmer que cette puissance n'exprime rien de plus que le rapport que je soutiens avec l'acte pur, en tant qu'il est susceptible d'être participé par moi à condition que j'y consente. C'est pour cela que, s'il y a d'abord en moi une multiplicité finie de puissances déjà déterminées par laquelle s'exprime la limitation de ma nature, je n'y demeure point enfermé. Car mon activité même, dès qu'elle commence à s'exercer, reconnaît en elle une puissance infinie, ambitieuse du Tout, qui cherche à

l'embrasser et affirme par là à la fois ce qui lui manque et sa solidarité avec un principe auquel il ne manque rien, puisqu'elle ne cesse d'y puiser afin de renouveler son élan et de l'accroître indéfiniment. Il serait contradictoire sans doute de vouloir que cette puissance infinie eût, en tant que puissance, une sorte d'actualité séparée ; elle a sa source dans un acte pur d'où toute puissance est exclue, mais qui devient puissance par rapport à moi afin que ma liberté puisse à la fois se constituer comme activité indépendante et disposer d'une efficacité qu'elle est pourtant incapable de se donner.

On peut dire que la constitution du monde de la nature et du monde de la conscience n'exprime rien de plus que les moyens par lesquels l'acte pur peut devenir un acte participé, c'est-à-dire les conditions qui doivent être réalisées pour qu'il ne reste plus à l'égard de tous les êtres finis comme une puissance inemployée, ou encore pour qu'il devienne mon acte propre. Les lois de la participation sont les lois qui doivent fonder l'appropriation ou l'appartenance. Et l'on comprend sans peine que ces conditions soient les mêmes pour tous, bien que chaque liberté doive nécessairement en faire un emploi original et irréductible. C'est dans cet emploi que se réalise de la manière la plus parfaite la liaison de l'universel et de l'individuel, puisqu'il faut pouvoir être un être fini pour être capable de devenir ensuite tel être fini, unique au monde et capable de dire moi.

[284]

C) LA PUISSANCE ET L'ACTUALISATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 8 : La puissance n'est rien que pour et par son actualisation même.

La théorie de la puissance nous permet maintenant de pénétrer plus avant dans la théorie de la participation. Car participer, c'est actualiser pour la rendre nôtre une puissance qui n'existait comme puissance que par la disposition même que nous en avons. De telle sorte que rien ne peut être pour nous, ni connu de nous que par cette actualisation

même. De plus, si la puissance exprime la condition de possibilité de la participation, et que toute participation soit un engagement personnel et libre, il faut donc que la puissance soit actualisée sous peine de ne pas remplir sa fonction véritable, de provoquer une hésitation sur l'existence qu'on lui attribue, et même de nous obliger à nous demander si c'est en nous qu'elle existe, ou seulement dans cet univers des possibles, qui, avant que nous ayons commencé nous-même d'agir, ne se distingue pas de l'Acte pur. Mais l'opération qui l'actualise doit marquer à son tour son caractère participé, c'est-à-dire l'impossibilité où elle est de se réaliser par ses seules forces et sans qu'un secours extérieur vienne répondre à son appel et lui fournir ce qui lui manque. Il faut donc que la puissance traverse la matière pour qu'elle acquière elle-même cet être qui réside non point, comme on le croit quelquefois, dans l'effet qu'elle a produit, mais dans l'acte qu'elle a accompli pour le produire. Or, si l'esprit consiste dans une activité qui ne fait qu'un avec son propre exercice, c'est-à-dire dans une liberté, on peut dire que le corps est l'instrument même qui nous permet de nous réaliser nous-même comme esprit.

Ce qui est vrai, c'est donc que la puissance n'a de sens que par rapport à son actualisation éventuelle, qui non seulement la démontre, mais encore la produit afin de se produire elle-même. C'est, pourrait-on dire, par la médiation de la puissance que la liberté se donne à elle-même les moyens dont elle dispose, soit qu'elle la laisse agir, soit qu'elle compose les puissances entre elles pour produire des ouvrages toujours nouveaux. Ainsi dans la puissance la liberté crée et trouve ses propres conditions : et [285] elle ne peut s'exercer qu'en les mettant en œuvre, ce qui lui permet de s'engager elle-même, à la fois en marquant l'être de son empreinte et en recevant de lui une réplique qui la confirme et l'authentifie.

Le rapport que nous avons établi entre la puissance et son actualisation suffit à expliquer comment l'idéalisme et le matérialisme s'opposent l'un à l'autre et pourquoi il y a entre eux une sorte de réciprocité. Car l'idéalisme montre très justement que l'objet ne peut exister que par l'exercice d'une puissance qui est en nous (et qui est indivisiblement intelligence et vouloir) ; il nous montre que l'objet apparaît au moment précisément où cette puissance se réalise. Mais le matérialisme a raison d'insister surtout sur une sorte de dépassement et de débordement de la puissance par l'objet qui est évoqué plutôt que

créé par elle ; il a tort cependant de vouloir que cet objet soit posé d'abord, et de faire de la puissance une simple virtualité abstraite qui le redouble et le reflète après coup et dont on ne comprend ni ce qu'elle est, ni comment elle naît, ni quelle est sa fonction. L'idéalisme a tort de penser que l'on puisse déduire intégralement la donnée de la puissance ; mais le matérialisme a encore plus tort d'imaginer que la donnée puisse être posée indépendamment de la puissance qui n'en n'est pas le stérile décalque, puisque c'est elle au contraire qui la fait surgir de l'infinité même du réel.

On comprend maintenant pourquoi l'être n'éprouve de joie véritable que dans l'exercice de ses puissances ; c'est par cet exercice même qu'il les éprouve et qu'il les découvre. C'est par lui qu'il acquiert le sentiment de ce qu'il est, qui ne se distingue pas de ce qu'il peut. Mais ce qu'il peut n'est rien que par ce qu'il veut, qui en est pour ainsi dire la gratuite disposition, de telle sorte que par là son être se résout dans un acte libre. Dans l'exercice de ses puissances, chacun de nous est semblable à un prisonnier qui brise ses chaînes, à l'insecte qui sort du cocon. Il frémit de s'apercevoir tout à coup comme une possibilité pure dont il ne peut pas mesurer toute l'ampleur, puisqu'il ne peut la connaître que par son actualisation même, mais comme une possibilité dont l'actualisation lui est remise et réside toujours entre ses mains. Ainsi il ne pénètre en soi que grâce à l'acte même par lequel il se quitte. Il ne rentre en soi qu'au moment même où il sort déjà de soi. Et il acquiert tout à la fois un être intérieur et secret qui ne dépend que de lui seul, et cette existence [286] extérieure qui lui permet de prendre place dans le monde et dont le monde même témoigne.

Il n'y a point d'émotion plus vive sans doute que celle qu'éprouve l'artiste au moment où il voit l'œuvre surgir de sa pensée, qui vient prendre forme et s'incarner en elle. L'émotion qu'éprouve le spectateur est la même, bien qu'elle soit de sens contraire : il découvre au contact de l'œuvre la pensée qui en lui aurait pu la produire. Cette émotion est celle qui correspond à la transformation d'une possibilité en réalité ou à l'actualisation d'une puissance. Et l'on peut dire que cette émotion est double. Car, d'une part, elle exprime cet ébranlement que nous donne la rencontre en nous de cette puissance même que nous ne soupçonnions pas et qui précisément ne se révèle que quand elle commence à s'exercer. Et d'autre part, elle exprime aussi cette joie que nous donne la pénétration de notre activité propre dans

le réel qui lui répond, et dont la réponse nous émerveille et surpasse toujours la sollicitation même que nous lui avons adressée, et même notre attente.

ART. 9 : Le champ de la puissance s'étend du besoin au devoir.

Dans l'ordre de la nature, le propre de la puissance, c'est de créer en nous un besoin, le besoin même de l'actualiser. Mais dans l'ordre de la volonté, elle fait naître en nous le devoir qui est l'exigence de cette actualisation. Le besoin est en quelque sorte le signe de la puissance dont il nous révèle la présence, mais le devoir résulte de son rapport avec la liberté qui le prend en main et revendique la responsabilité de sa mise en œuvre. Le devoir apparaît au point même où la puissance, se découvrant à nous comme une participation à assumer et à propager, nous voyons que nous ne pourrions la mépriser et la laisser à l'abandon sans jeter le discrédit sur l'acte créateur et refuser d'y coopérer. C'est cet exercice de nos puissances qui constitue notre véritable idéal. Il réalise une médiation entre l'être de Dieu et notre être propre, c'est-à-dire entre l'acte pur et l'acte participé, puisqu'il traduit à la fois la libre disposition qui nous est donnée des puissances qui sont en nous, et pourtant leur subordination à l'égard d'un acte absolu où nulle puissance ne peut être séparée de son exercice. Le devoir franchit tout l'intervalle qui sépare une puissance offerte de la pureté retrouvée d'un acte spirituel : il éveille d'abord les puissances endormies, et c'est pour cela qu'il a de la parenté avec le besoin, bien qu'il en soit [287] aussi le contraire, puisque le besoin est profondément engagé dans la nature, au lieu que le devoir ne cesse de lui résister pour nous affranchir de sa servitude et nous élever au-dessus d'elle. Il a donc toujours des luttes à soutenir, une unité à réaliser, une hiérarchie à maintenir. Il crée un trait d'union entre les puissances qui lui donnent une matière, et la liberté qui les restitue pour ainsi dire à l'acte pur, mais en introduisant en lui notre existence personnelle. Cette actualisation suscite en nous la réflexion et l'effort, connaît les conflits, l'option et le sacrifice : c'est alors proprement qu'elle s'accompagne en nous du sentiment du devoir. Mais il arrive aussi qu'elle se produise avec une si extrême simplicité, une aisance si par-

faite qu'elle ressemble à la fois à une vocation naturelle et à un effet de la grâce.

C'est parce que la participation se manifeste toujours par une actualisation de nos puissances qu'elle se présente toujours à nous sous deux aspects qui semblent s'opposer, mais en réalité coïncident. Tantôt en effet il nous semble que notre vie est une création incessante de nous-même. Et comment en serait-il autrement, puisque la puissance en elle-même avant de s'exercer ne se distingue pas pour nous du néant ? Tantôt il nous semble que toutes nos actions ne sont elles-mêmes que la manifestation et le témoignage de ce que nous sommes. Et comment en serait-il autrement puisque nous ne faisons rien sans avoir la puissance même de le faire, qui en contient par avance l'essence et la raison ? C'est donc la conception de la puissance qui nous permet de justifier la notion d'une liberté participée. Mais pour lui donner toute sa force, on ne se contentera pas de considérer le moi comme formé de puissances déjà déterminées et distinctes auxquelles leur actualisation n'ajouterait rien : il faut dire que c'est dans l'acte pur plutôt qu'en nous que le choix de la liberté les fait apparaître comme puissances, ce qui les subordonne à la liberté au lieu de leur subordonner la liberté, et qu'en les réalisant après les avoir détachées de l'acte comme virtualités nous leur rendons une actualité nouvelle qui porte cette fois le sceau de notre personnalité.

En résumé, si nous partons de l'acte pur, nous rencontrons la conscience, qui en le divisant, devient un lieu de possibilités, mais ces possibilités ne cessent d'entrer en jeu par une option libre qui, en les réalisant, fonde notre vie personnelle, c'est-à-dire entreprend de nous faire participer, par une sorte de retour, à la simplicité et à l'unité de l'acte pur.

[288]

LIVRE II. L'INTERVALLE**TROISIÈME PARTIE
L'INTERVALLE REMPLI****Chapitre XVII**

L'APPARITION DE LA DONNÉE***A. – CORRESPONDANCE DE L'ACTE
ET DE LA DONNÉE***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : L'opposition de l'acte et de la donnée est corrélative de l'opposition de l'acte et de la puissance.

L'acte participé, actuellement exercé, ne se trouve lié à l'acte pur, il ne fait corps avec lui, que parce que l'acte pur demeure à son égard une puissance dans laquelle il puise et qu'il n'a jamais fini d'actualiser. Mais en quoi consiste cette actualisation même ? Comment se distingue-t-elle de la pure puissance ? De quelle manière tel acte particulier pourra-t-il se distinguer de tout autre ? Il faut pour cela que cet acte, qui est toujours incomplet et inachevé, reçoive une détermination qui marque sa subordination ou sa passivité à l'égard de l'acte pur, et cela jusque dans la manière dont il s'inscrit lui-même à

l'intérieur de l'Être, c'est-à-dire dans la part d'être qu'il obtient. C'est dire qu'il doit toujours être corrélatif d'une donnée. C'est cette corrélation de l'acte et de la donnée qui est le fondement de la théorie de l'expérience, qui nous montre comment la participation est qualitative et non pas seulement quantitative, et qui rend compte de tous ses succès et de tous ses échecs.

Ainsi les conditions requises par la possibilité de la participation font apparaître une double opposition, entre l'acte et la puissance d'une part, entre l'acte et la donnée d'autre part, de telle sorte que toute opération participée est elle-même intermédiaire entre une puissance et une donnée. Considérons cette opération même qui est toujours limitée et imparfaite ; elle ne peut pas se suffire comme opération, car alors, dans l'ordre intellectuel, elle demeure abstraite et, dans l'ordre pratique, intentionnelle. [289] Dès qu'elle devient efficace, c'est-à-dire dès qu'elle rencontre le réel, elle fait surgir quelque donnée qui la surpasse et qui lui répond. La dialectique de l'expérience essaiera de décrire cet intervalle entre l'acte et la donnée, de chercher les lois de leur accord ou de leur désaccord.

La primauté de l'acte pur par rapport à toutes ses formes participées qui sont toutes présentes à la fois et d'une manière pour ainsi dire suréminente dans son exercice intemporel, nous empêche de considérer le donné comme un scandale fortuit qu'il s'agirait pour nous de réduire, puisqu'il n'est pas hétérogène à l'acte lui-même, mais qu'il doit nécessairement se former en vertu des conditions mêmes de la participation. De la même manière, nous ne devons pas nous plaindre d'un intervalle impossible à franchir qui séparerait nos aspirations intérieures, les exigences de notre conscience ou de notre raison, d'un monde indifférent et hostile et qui ne nous ne permettrait jamais de les satisfaire. Car, si cet intervalle ne se creuse lui-même que dans l'unité de l'Être total, on comprend qu'il y ait, entre les puissances qui sont en nous et les données qui leur répondent dès qu'elles s'exercent, une correspondance au moins idéale, que ce qui nous est donné surpasse sans doute ce que nous pourrions nous-même produire, mais que nous puissions aussi l'interpréter afin d'y reconnaître ce qui nous est proposé ou ce qui nous est demandé, et qu'enfin il dépende toujours de nous que cet intervalle dans lequel nous introduisons notre être propre rende possible tantôt une harmonie et tantôt un conflit entre les termes mêmes qu'il oppose.

Nous avons argumenté dans le livre I comme si l'Être et l'Acte s'identifiaient, et par conséquent l'Acte et le Tout nous ont paru se confondre. Pourtant ce qui est vrai de l'Acte pur hors duquel il n'y a rien, puisque l'acte participé tient de lui l'efficacité qui le fait être, n'est pas vrai de cet acte participé lui-même. Sans doute nous pouvons le considérer comme la puissance de tout produire ; mais il n'enveloppe le Tout qu'en puissance, et il appelle toujours une donnée corrélative qui lui fournit un objet susceptible d'être possédé. En ce sens on a pu dire au contraire que c'est la donnée qui est tout (comme le fait l'empirisme) bien qu'elle ne soit rien sans l'acte même qui la fait être. Dans le monde de la participation, c'est donc leur coïncidence qui constitue l'être véritable.

C'est parce que nous sommes nous-même composés d'activité [290] et de passivité que l'être peut nous apparaître tantôt comme identique à l'Acte pur, tantôt comme identique à cette totalité donnée qui constitue pour nous l'univers. Or la conscience, qui n'est que puissance, constitue précisément l'instrument de médiation entre cet acte et ces données, et c'est pour cela qu'il y a toujours en elle un double mouvement selon qu'elle remonte vers l'efficacité souveraine à laquelle elle emprunte son activité propre, ou selon qu'elle la met en œuvre en faisant surgir sans cesse du réel de nouvelles données qui ne cessent de répondre à chacune de ses opérations.

La perfection de la participation s'exprime par une juste proportion entre l'acte et la donnée. Ce même mot proportion exprime à la fois la justesse dans les opérations de notre pensée et la justice dans nos relations avec les autres hommes. C'est lui encore qui nous permet de découvrir, dans le monde, des occasions et d'y répondre, de discerner, dans l'espace, ce que nous devons viser et, dans le temps, le moment opportun qu'il ne faut ni devancer ni laisser passer.

ART. 2 : Il y a une correspondance réglée entre l'acte et la donnée.

Le monde, avant que nous le pensions, nous apparaît comme une immense donnée, mais une donnée éventuelle et qui n'est point encore donnée à quelqu'un. Les opérations par lesquelles nous cherchons soit à le penser, soit à le modifier, n'abolissent pas son caractère donné,

mais le réalisent et font apparaître ainsi une pluralité infinie de données hétérogènes, qui sont toujours en corrélation avec les opérations que nous avons accomplies et qui jusqu'à un certain point les traduisent. L'empirisme raisonne comme si ces données subsistaient par elles-mêmes indépendamment des opérations qui les actualisent. Et l'intellectualisme raisonne comme si la donnée elle-même était une illusion qui pourrait venir se résorber dans l'opération. Nul n'a vu mieux que Kant l'indissolubilité de l'acte et de la donnée qui dépend du caractère participé de notre activité, mais la donnée lui a apparu comme une limite de fait au delà de laquelle on ne pouvait pas aller, et il n'a pas cherché à la déduire. D'autre part, dans l'appréhension synthétique de la donnée par l'opération, il n'a jamais cherché à dégager le rapport original entre la qualité de la donnée et la spécificité de l'opération. Ce [291] qui est proprement l'objet d'une dialectique du concret ⁷.

La difficulté de la philosophie, c'est précisément d'établir une correspondance réglée entre l'acte et la donnée. Sans doute on pourrait dire que ce problème est toujours résolu, puisqu'il ne peut pas y avoir d'autre donnée que celle que l'acte de participation fait surgir de l'infinité inépuisable de l'acte pur. Mais il resterait à expliquer pourquoi l'acte nous paraît souvent insuffisant ou manqué, pourquoi aussi le donné nous apporte souvent plus que l'acte n'avait attendu ou espéré. Cette inégalité est nécessaire pour qu'il subsiste entre les deux un intervalle sans lequel la conscience s'évanouirait. C'est pour cela que tantôt l'acte semble poursuivre une donnée qui lui échappe, tantôt au contraire la donnée s'impose à nous sans que nous puissions prendre possession de l'acte qu'elle suppose et qu'elle suggère. Peut-être peut-on dire que ce sont là les deux démarches essentielles qui caractérisent la conscience : l'une plus volontaire qu'intellectuelle et qui tend toujours à créer des nouvelles données, l'autre plus intellectuelle que volontaire et qui tend à s'emparer par une opération des données qui lui sont apportées.

De même que la puissance ne pouvait se séparer de l'acte qu'en se donnant à elle-même la possibilité d'un développement infini, c'est-à-dire en appelant l'existence du temps, afin de pouvoir s'exercer, de

⁷ Telle est la tâche que nous avons précisément entreprise dans notre *Dialectique du monde sensible*. (Belles-Lettres.)

même l'opposition de l'acte et de la donnée suffit maintenant pour rendre compte, dans le temps lui-même, de la corrélation de l'acte et de la donnée, puisque le propre de l'acte est de se tourner nécessairement vers l'avenir, mais pour évoquer une donnée qui ne peut être réalisée sans appartenir aussitôt au passé. L'être ne quitte jamais le présent, mais c'est dans le présent même qu'il dissocie l'avenir de l'acte du passé de la donnée, ce qui les convertit éternellement l'un dans l'autre.

Il y a bien évidemment une primauté de l'acte qui doit être maintenue, puisque sans lui il n'y aurait pas de donnée. Mais le propre de la donnée, c'est d'apporter à l'acte le terme dernier sur lequel il se referme et qui, au lieu, comme on le croit, de le limiter, lui permet en chaque point de s'achever, c'est-à-dire de s'exercer enfin avec plénitude, ce qui nous fait croire souvent qu'il y a en elle plus de richesse que dans l'acte même. Non point que l'acte par lui-même puisse être considéré comme exclusivement vide et formel : il y a toujours en lui de l'aspiration [292] et du désir, c'est-à-dire un appel vers une détermination, à laquelle d'avance il donne un sens par le mouvement même qui le porte vers elle. Mais cette détermination, cet état lui donnent en revanche une possession, qui est d'abord la possession de lui-même. Ainsi on a toujours les états que l'on mérite. Car si l'état exprime la manière dont l'être nous est donné, l'acte exprime la manière dont nous nous le donnons.

L'opération que nous accomplissons ne peut manquer de produire un monde dont la figure change sans cesse selon que cette opération est elle-même plus ou moins pure. Et nous trouverions une confirmation de l'identité que nous avons essayé d'établir entre l'Être et l'Acte dans la deuxième partie du livre I, en montrant que, quand cette activité fléchit, la passivité s'introduit peu à peu dans notre conscience, le monde s'épaissit, mais aussi s'obscurcit ; au lieu d'être un don, il devient un obstacle. Ou bien, si notre activité renonce à le vaincre, il se change en un rêve dont la réalité s'atténue progressivement. Nous sentons peu à peu notre être qui sombre et le monde, qui n'était pour nous qu'un spectacle et qui ne se soutenait que par notre pensée et notre volonté, sombre avec elles.

Mais l'acte est le pouvoir toujours renaissant de faire surgir de nouvelles données dont chacune surpasse infiniment son exercice actuel, bien que pourtant elle le traduise ; il ne se laisse emprisonner par

aucune et s'affranchit de toutes. Sans doute il n'y a point de donnée qui n'apparaisse comme distincte de l'acte par lequel je me la donne et qui par conséquent ne semble être indépendante de lui et même le devancer ; mais elle est toujours en rapport avec l'acte qui l'évoque, bien que cet acte ne suffise pas à la produire. Elle s'impose donc à lui avec un caractère de nécessité et résiste à tous les efforts par lesquels je voudrais la modifier selon mes caprices. C'est cette résistance qui est toujours à mes yeux le signe de son objectivité : ce que l'on peut observer à la fois dans le contenu sensible de l'acte de perception, dans le contenu intelligible de l'acte de pensée, dans la passivité de ma conscience à l'égard de l'œuvre créée par ma volonté, dans la subordination de l'amour chez celui qui aime au consentement de l'être aimé. On ne peut donc pas couper entre l'acte et la donnée. Autrement l'acte reste purement virtuel et cesse de s'actualiser et la donnée reste une pure possibilité que la conscience cesse de réaliser. C'est la raison pour laquelle il est impossible de s'en tenir soit à la pensée pure, [293] soit au fait pur, et pour laquelle aussi nous avons toujours le devoir de mettre la première en œuvre et de spiritualiser l'autre.

ART. 3 : Il y a un double dépassement de la donnée par l'acte et de l'acte par la donnée.

La participation est toujours une rencontre entre l'acte participé et une certaine donnée. Mais cette rencontre immobiliserait la participation et l'isolerait de l'être absolu auquel elle demeure toujours unie, s'il n'y avait pas en elle un double débordement de la donnée par l'activité qui la pose et qui fait qu'elle est toujours par rapport à celle-ci une simple limitation, et de cette activité elle-même par une donnée qu'elle appréhende, mais sans jamais l'épuiser. Contradiction apparente que l'on résoudra facilement si l'on remarque que la donnée n'exprime rien de plus, par sa passivité même, que l'au-delà de l'acte participé. Ce qui permet une fois de plus de justifier les prétentions contraires de l'idéalisme et du réalisme, puisque l'état est toujours en deçà de l'acte si nous considérons celui-ci dans son infinité comme le fait l'idéalisme, et qu'il est toujours au delà, si nous considérons l'acte sous sa forme actuelle et participée. Dans ce double dépassement, on voit bien comment le sensible et l'opération cherchent à s'égaliser, mais

sans jamais y parvenir. Cela ne pourrait se produire qu'à la limite, comme le suggère une observation précédente (livre II, ch. VIII, art. 1) sur la distinction d'une puissance active et d'une puissance passive qui ne se distinguent précisément que pour que la participation soit possible.

Il y a donc un appel de la donnée par l'acte, bien que la donnée semble toujours le devancer ou le prévenir. Mais ce n'est jamais absolument, comme le pensent les empiristes. Quand ils n'oublient pas l'acte sans lequel elle ne serait rien, puisque c'est lui qui l'actualise, ils le considèrent comme second, alors que le propre de la donnée, c'est seulement de déborder toujours (et non pas seulement de limiter) cet acte qui l'actualise, de telle sorte qu'elle l'éveille, le ranime, l'oblige à se multiplier et à se tendre afin de chercher à l'égaliser, mais sans qu'il puisse jamais y parvenir.

Pour maintenir à la donnée son originalité et le caractère de surplus qu'elle revêt toujours par rapport à l'opération, il faut non seulement qu'elle apparaisse comme une sorte d'effet et d'écho de l'opération, de réponse qui lui est donnée, mais il faut aussi qu'elle puisse à son tour la susciter, la ranimer ou [294] la rectifier. C'est précisément ce que l'on peut observer dans l'activité de l'artiste, qui est une sorte de dialogue ininterrompu avec la matière, qui lui imprime une forme qu'il a conçue, mais qui se laisse conduire par l'aspect fortuit que la matière peut lui offrir, par les hasards de la réussite, et par cette forme même qu'il vient de lui conférer et qui, comme une donnée nouvelle, ne cesse d'infléchir en lui le mouvement de la pensée et du désir. Rien n'est plus instructif à cet égard que l'observation du peintre dont la conscience et le pinceau rivalisent pour saisir cette intensité ou cette délicatesse d'une couleur qui lui échappent toujours.

D'une manière plus générale, on peut dire de l'attention qu'elle se laisse toujours surprendre ou dépasser par la richesse infinie du moindre objet qui est devant elle. Le même caractère apparaît d'une manière beaucoup plus significative ou plus émouvante dans les rapports des volontés entre elles : quelles que soient les demandes que j'adresse aux autres hommes, et qui me rendent toujours exigeant et prompt au reproche, je ne mesure jamais tout ce qu'ils m'apportent, d'abord par ce qu'ils sont, et, à plus forte raison, dès que je commence à être l'objet de leur intention ou de leur amour. Je n'épuiserai jamais les bienfaits d'une présence humaine, qui ne se découvrent à moi

pourtant que par un acte qu'il me faut accomplir, mais dans lequel il n'y a jamais assez d'ouverture, ni de puissance d'acceptation. C'est pourtant ce dernier exemple qui me fait comprendre le mieux les véritables rapports de l'acte et de la donnée ; car derrière la plus humble donnée, bien qu'elle n'appartienne qu'à la nature, il y a précisément un Acte surabondant qui est la source de l'acte participé, et qui, à la frontière même où celui-ci expire, m'apporte encore le don de sa présence miraculeuse et le témoignage de son infinie richesse.

La difficulté de la théorie de la participation, c'est toujours de lui laisser assez de souplesse pour éviter de cristalliser l'activité de l'esprit dans des concepts indéformables, pour ne pas établir une correspondance mécanique entre le concept et la donnée. Car d'une part derrière chaque concept, il y a l'infinité de l'esprit qui s'exprime par la possibilité d'une invention sans cesse renouvelée, et d'autre part c'est cette même infinité qui, surpassant toujours notre opération, met dans chaque donnée une sorte de surplus impossible à prévoir et à déduire. Ce qui fait que chaque démarche de l'esprit est irrecommandable parce [295] qu'elle est accomplie par un être individuel et libre, et que chaque donnée représente un contact unique avec le réel qui est lui-même inimitable et inépuisable.

B) L'APPARITION DES QUALITÉS

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : La qualité se produit à la frontière de l'activité de participation et de l'activité absolue.

Les mots : le donné, la matière, la nature, le monde expriment toujours, selon une abstraction décroissante, la distance qui sépare l'acte pur de l'acte participé.

Le mot de donné nous oblige d'abord à remonter jusqu'à un donnant qui est nous-même. En ce sens nous pouvons dire que le donné, c'est nous qui nous le donnons, et c'est pour cela qu'il s'évanouirait si nous cessions un seul moment de le soutenir par un acte qui le pose. Mais cet acte qui est nécessaire, sans lequel le donné ne serait rien, ne

suffit pas pourtant à le former. Sans quoi on ne comprendrait pas qu'il pût nous apparaître comme un donné. Il faut que l'opération même qui nous le donne soit dépassée par une activité à laquelle elle participe, mais de manière qu'un tel dépassement crée entre cette activité et cette opération un intervalle déterminé, que la qualité vient remplir.

On comprend donc facilement qu'on ait pu commencer par définir la qualité comme étant seulement une apparence subjective, ce qu'elle est en effet puisqu'elle n'existe que pour un sujet et par rapport à lui. Cependant il faut expliquer comment cette apparence peut naître. Or nous voyons qu'elle exprime l'acte de participation que nous venons d'accomplir ; de telle manière qu'elle est en quelque sorte cet acte contemplé. Le monde que je vois est en un sens la forme visible de l'acte même par lequel un tel spectacle peut être appréhendé ; l'apparence marque la distance qui me sépare de l'être ; ce qui est la raison pour laquelle le monde des apparences porte en lui-même un caractère d'infinité.

Mais il y a dans la qualité quelque chose de plus qu'une apparence qui m'est donnée. Car cette apparence est d'abord la manifestation de l'acte secret et invisible par lequel je me donne l'être à moi-même. Comment maintenant cette manifestation elle-même est-elle possible ? Elle se produit toujours sur la ligne-frontière [296] qui sépare l'activité participée de l'activité non-participée, l'activité que j'exerce de la passivité que je subis : si elles se rencontrent, c'est précisément parce que la participation ne rompt pas l'unité de l'acte pur qui est proprement indéchirable ; leur coïncidence est l'expression même de son unité. C'est pour cela que la qualité porte la marque de ce que je suis, bien qu'elle soit un signe qui me révèle un au delà de moi-même à travers lequel je ne cesse de m'élargir et de m'enrichir. Dès lors, la qualité n'est pas seulement une apparence qui surgit inopinément devant moi, ni l'expression de l'activité même que j'exerce pour l'appréhender, elle est aussi, comme le sont par exemple votre visage ou vos paroles, le témoignage d'une activité qui me surpasse, mais dont le contact m'est pour ainsi dire donné. Dès lors on comprend sans peine que la qualité puisse être l'instrument de toute communication entre les consciences individuelles. C'est qu'en elle-même elle est déjà une rencontre.

Cela permet de comprendre les divergences qui se produisent dans l'interprétation de la qualité où les uns sont portés à voir une illusion

subjective et les autres la véritable essence des choses. Mais la qualité a autant de réalité que le sujet individuel lui-même. Elle exprime en quelque sorte la coïncidence qui se produit entre l'opération qu'il accomplit et la réponse même que lui fait le réel. En un sens, c'est cette coïncidence qui est l'être même : la distinction que nous tentons d'établir entre elles après coup, indépendamment de la participation, ne laisse subsister qu'une double possibilité abstraite postérieure en quelque sorte à la rencontre qui l'actualise.

Nous saisissons ainsi dans l'opposition de l'opération et de la qualité un entrecroisement singulièrement instructif entre le subjectif et l'objectif d'une part, l'individuel et l'universel de l'autre. Car il semble que l'opération vienne de nous et la donnée qualitative du dehors, de telle sorte que l'une paraît subjective et que l'autre paraît objective. Mais en même temps l'opération nous fait communiquer avec la source même de tout ce qui est, et c'est pour cela qu'elle porte en elle un caractère d'universalité, au lieu que la donnée qualitative exprime toujours ce qu'il y a d'imparfait et d'insuffisant dans l'acte qui l'appréhende, de telle sorte qu'elle porte toujours la marque de l'individuel.

On voit donc que ce que nous cherchons dans cette troisième partie, c'est, au lieu de constituer une philosophie formelle, à fonder d'abord, dans la théorie de la participation, la distinction [297] de la matière et de sa forme et de montrer comment elles s'appellent et se correspondent. Ce qui nous permettra de surmonter la contradiction de l'abstrait et du concret en prouvant qu'ils ne peuvent être dissociés, qu'aucun des deux ne possède un véritable privilège, que chacun d'eux exerce par rapport à l'autre une fonction complémentaire, de telle sorte qu'on ne peut percevoir l'insuffisance de l'un sans chercher dans l'autre la réalité véritable, comme le montre dans l'histoire de la pensée l'oscillation indéfinie entre l'idéalisme et l'empirisme. Entendons bien que la tâche de l'esprit ne sera pas seulement, comme celle de Kant, de dénombrer les formes fondamentales ou les actes constitutifs par lesquels l'expérience peut être pensée, mais de chercher, ce que Kant n'a pas fait, à mettre en rapport les différents aspects du sensible avec la diversité de ces actes eux-mêmes qui s'achèvent en eux, sans pouvoir pourtant leur être réduits.

ART. 5 : La qualité n'est rien sans l'opération qui la pose ; mais c'est dans la qualité que l'opération se réalise.

Le sensible et l'intelligible, ou si l'on veut la qualité et l'opération, sont inséparables. Le sensible ne peut apparaître que grâce à un acte déterminé de l'esprit qui l'évoque et le fait surgir devant nous. Aussi a-t-on raison de renverser le mot de Leibnitz et de dire qu'il n'y a rien dans les sens qui n'ait été d'abord dans l'intellect. Mais par contre, il n'y a pas d'acte intellectuel qui se suffise à lui-même et qui n'évoque une sensation qui l'achève et qui lui réponde. On ne se laissera donc pas arrêter par cette objection que le concept est toujours postérieur à la sensation, qu'il est un produit de la réflexion qui suppose la donnée et qui l'interprète. Seulement, il est important de montrer que l'implication de l'opération et de la qualité est si parfaite qu'à côté de la démarche par laquelle nous croyons conceptualiser la qualité, il y a une démarche inverse et plus profonde par laquelle nous réalisons le concept. C'est celle que l'on retrouve dans toutes les fonctions supérieures de la pensée, par exemple dans l'art et dans la morale, et qui prouve que partout où il entre en jeu, l'esprit revendique une activité spécifiquement créatrice.

Le terme de qualité exprime le point où s'établit le contact entre l'être et nous ; et il est admirable que ce soit en ce point que l'être soit le plus proche de nous et que pourtant nous soyons ébranlé dans la partie la plus subjective et la plus intime [298] de nous-même. De telle sorte que, si dans la qualité le réel est présent, c'est seulement par une atteinte que nous subissons. Au contraire, l'opération nous introduit dans le réel par un acte que nous accomplissons et sans lequel la qualité même n'aurait pas d'universalité ; mais l'opération demeure abstraite et impuissante, elle ne nous émeut pas, elle n'actualise rien de plus en nous que la puissance participatrice, tant que la qualité n'est pas venue répondre à son appel et remplir pour ainsi dire le vide qu'elle ouvrait à l'intérieur de notre conscience.

ART. 6 : La diversité des données qualitatives est toujours en rapport avec la diversité des opérations qui les actualisent.

La diversité des données qualitatives est toujours en corrélation avec la diversité des démarches que notre esprit est capable d'accomplir. Seulement on demandera pourquoi ces démarches elles-mêmes peuvent se distinguer les unes des autres autrement que par leur différence d'extension ou d'ampleur dans l'intervalle même qui sépare le fini de l'infini, c'est-à-dire comment peuvent naître dans le monde des distinctions qualitatives. Mais on observera que les différences d'extension n'ont qu'un caractère abstrait et schématique : car d'une part, la mise en jeu de la participation suppose non pas seulement une relation linéaire entre la partie et le tout, mais une pluralité de relations spécifiques issues à la fois des deux conditions spatiale et temporelle sans lesquelles la participation serait impossible, et des situations qui s'établissent entre les différents sujets de la participation dont les initiatives demeurent toujours indépendantes et imprévisibles ; et d'autre part, toute opération concrète de la conscience a une intention particulière, une fin qui lui est propre et dont elle pose la valeur, de telle sorte qu'elle doit toujours faire surgir du réel une donnée unique et rigoureusement originale.

On a essayé souvent de déterminer la structure intellectuelle qui correspond à chaque qualité en cherchant à l'y réduire. Mais il s'agit là d'une réduction abstraite, comme on le voit dans les interprétations du son ou de la couleur par l'optique ou par l'acoustique qui, au lieu d'expliquer le son et la couleur, les détruisent.

Car réduire la qualité au mouvement, c'est vouloir la réduire à un tracé que nous pouvons effectuer dans l'espace et dans le [299] temps et qui est une sorte d'acte matérialisé : mais cette réduction est schématique parce que le tracé s'évanouit lui-même à chaque instant, tandis que la qualité en intègre les différentes phases, parce qu'il est le plus souvent hypothétique, au lieu que la qualité est actuelle et sensible, et parce qu'elle est ce qui nous est donné et ce qui surpasse toujours ce que nous pouvons effectuer.

Cependant on peut aller encore plus loin. Car, dans l'acte même par lequel on perçoit la couleur et le son, il y a une signification de la couleur et du son dont la couleur et le son viennent pour ainsi dire témoigner : c'est le peintre ou le musicien plutôt que le savant qui nous obligeront à accomplir un acte qui trop souvent fléchit ou est livré à l'habitude, mais qui seul peut donner à la couleur et au son ce relief, cette acuité, cette présence vivante que sans lui ils ne posséderaient jamais. C'est cet être pour ainsi dire ultra-conceptuel qui permettra au philosophe, dans la dialectique des qualités, de reconnaître dans le monde perçu l'harmonie toujours cherchée et toujours perdue entre les mouvements de notre esprit et les données qu'elles actualisent.

Tout n'est pas faux dans le rapport que le formalisme établit entre la forme de la pensée et le sensible qui vient la remplir. Mais leur convenance demeure un mystère inintelligible. Nous croyons au contraire que le dessin même de cette forme doit être poussé au delà des catégories les plus générales de la pensée, qu'il peut être précisé jusqu'au point où, sans annihiler le sensible, comme dans l'intellectualisme traditionnel, il appelle pourtant telle espèce particulière du sensible qui achève pour ainsi dire de le réaliser.

La diversité infinie des qualités sensibles nous permet de comprendre comment se réalise dans l'expérience concrète, à travers les différences et les ressemblances les plus fines, la connexion de l'un et du multiple. C'est la multiplicité des objets qui me frappe d'abord parce qu'elle est en rapport à la fois avec la satisfaction du besoin et avec les conditions de la pensée conceptuelle. Mais la multiplicité des qualités sensibles est plus primitive et plus profonde. C'est cette multiplicité qui doit être regardée à la fois comme l'effet immédiat de la participation et comme le moyen d'une communication variée avec l'univers qui produit ce jeu intérieur sans lequel l'unité du moi serait une unité morte, sans relation avec le monde, et qui ne serait point son propre ouvrage.

[300]

La qualité sensible n'est donc pas un écran entre le réel et nous ; elle n'est pas non plus une sorte de scandale pour l'activité, qui l'appelle et la pénètre, mais sans l'abolir. On la voit alors acquérir une sorte d'intériorité, de transparence et de spiritualité : elle devient le moyen de coïncidence et de communion le plus délicat, le plus vivant

et le plus profond entre le réel et nous. Et la connaissance ne peut plus être définie comme l'instrument de notre détachement à l'égard du sensible, puisqu'elle est aussi sa prise de possession. Il n'y a donc point de connaissance, si haute qu'on puisse l'imaginer, qui ne porte en elle la présence du sensible, et qui ne demande à s'achever en elle.

ART. 7 : L'apparition de l'objet se produit au point de rencontre de la qualité et de l'opération.

La conscience se présente toujours à nous sous la forme d'une initiative qui reçoit une certaine réponse, c'est-à-dire sous la forme d'un dialogue entre notre activité et notre passivité. Quant à cette passivité, nous la lions toujours à l'idée d'un objet que notre activité actualise et auquel nous attribuons la propriété même de nous affecter.

Le premier caractère de l'objet, c'est bien de s'offrir à nous comme une sorte d'image ou d'illustration, non point il est vrai d'une chose qui serait placée derrière, mais d'un acte que nous accomplissons et dont il nous représente pour ainsi dire la configuration. Pourtant, il n'est pas l'effet de cet acte même, mais plutôt son retentissement à l'intérieur de l'activité totale : par là il témoigne de l'intervalle qui les sépare, à la fois par la distance à laquelle nous le voyons et par la qualité même qui le définit, qui est toujours en corrélation avec le caractère original de notre opération. Aussi comprend-on facilement que l'objet ne soit pour nous qu'une représentation, mais que le réel la dépasse toujours, de telle sorte qu'il a derrière lui un immense arrière-plan, qui est au delà de la participation et dont on ne peut pas dire qu'il lui soit homogène avant que la participation nous permette d'y pénétrer.

Le miracle de l'objectivité se produit au point où l'opération conceptuelle qui jusque-là n'était que possibilité pure s'accomplit, c'est-à-dire au point où elle rencontre une qualité sensible qui jusque-là n'était que subjective et individuelle, mais de telle sorte que cette opération et cet état, la première donnant à [301] l'état son universalité, et celui-ci donnant à celle-là son actualité, se répondent et se recouvrent.

On pourrait considérer l'opposition du sujet et de l'objet comme la réalisation la plus claire de l'idée même de l'intervalle : de fait nous

sommes toujours disposés à considérer l'activité de l'esprit comme ayant pour fin d'abolir cet intervalle ; et il nous semble que le sujet, à mesure que la connaissance devient plus parfaite, tend soit à venir coïncider avec l'objet, comme le réalisme le suppose, soit à la résorber dans sa propre activité, comme le soutient l'idéalisme. Pourtant la distinction entre le sujet et l'objet exprime admirablement les conditions de la participation, parce qu'elle montre la séparation et la liaison nécessaires non pas seulement entre la représentation et le représenté, mais d'abord entre ce que nous faisons et ce que nous subissons, c'est-à-dire entre notre activité et notre passivité. Or c'est cette réciprocité d'une action exercée et d'une action reçue qui nous fait être, qui nous rend solidaires d'un univers dont nous faisons partie sans pourtant nous confondre avec lui.

On peut dire que le propre de la participation, c'est de s'attacher d'abord à créer entre le sujet et l'objet un intervalle sans lequel elle ne pourrait pas se produire : c'est elle qui permet au sujet de s'opposer à lui-même un objet qui est pour ainsi dire la réponse du réel à la démarche même qu'il vient d'accomplir. Mais cette séparation n'est que le moyen d'obtenir entre le sujet et l'objet cette exacte coïncidence où le sujet accomplit l'acte personnel qui lui donne de l'objet une possession véritable.

Il y a là un effet que nous n'observons pas seulement dans la double modification que nous imprimons à l'objet et qu'il nous imprime à son tour. Nous l'observons aussi dans les rapports que nous avons avec nous-même, où nous ne cessons d'enregistrer et de subir les actions mêmes qui viennent de nous et qui contribuent à transformer notre activité propre, et surtout dans nos rapports avec les autres êtres, où la fin la plus haute de l'amour consiste à devenir nous-même de la part d'autrui l'objet du même acte que nous accomplissons nous-même à son égard : l'amour devient alors une qualité pure où l'on voit deux actes se déterminer mutuellement dans un acte plus haut dont ils sont l'un et l'autre le témoignage consenti et participé.

[302]

C) LA DONNÉE ET LE DON

[Retour à la table des matières](#)

ART. 8 : La donnée répond à notre opération et l'achève, et la conscience cherche moins à la réduire qu'à la produire.

À partir du moment où la réflexion en s'exerçant nous a mis en présence de la pure activité de l'esprit, la donnée qui, dans l'expérience vulgaire, était considérée comme la véritable réalité, est devenue au contraire une sorte de scandale que l'on s'efforçait toujours de réduire. Mais cet effort s'est toujours révélé inefficace. Le donné ne paraît résister à l'acte de la pensée, que parce qu'il lui répond. Il est une pensée qui s'achève. Si c'est l'exercice de mon activité qui confère au réel son caractère d'actualité, la donnée est une présence qui en est corrélative. Si l'acte participé est toujours inégal à l'acte pur, et s'il garde ainsi un caractère inévitable de vide et d'inachèvement, la donnée qu'il évoque lui assure en chaque point une plénitude concrète et suffisante. Remonter de la donnée jusqu'à l'acte, ce n'est donc pas chercher à la réduire, mais à la produire. Dans sa forme la plus haute, à laquelle on donne le nom d'invention, l'activité de l'esprit multiplie les données et leur confère plus d'intensité et de richesse, au lieu de les décolorer et de les dissiper par l'abstraction. L'intelligence doit se reconnaître en elles en les pénétrant et leur donner leur signification et leur valeur. L'art les renouvelle et les transfigure : il leur donne leur relief et leur éclat. Et la volonté mesure ses succès par le changement même qu'elle introduit parmi les données, sans lequel elle ne pourrait pas prendre place dans le réel, ni dépasser la virtualité subjective, c'est-à-dire la simple intention.

La plus grande difficulté peut-être dans les rapports entre l'activité et la passivité consiste à comprendre que la passivité n'est pas seulement limitative, mais enrichissante. Car au point même où mon activité s'arrête, ce que je rencontre, c'est non point le néant, ni même mon propre néant, mais l'être tout entier dans ses rapports avec moi ; c'est

alors précisément que je commence à posséder. C'est pour cela que la perception est orientée vers l'objet, l'intelligence vers l'idée, le désir vers le plaisir, la volonté vers une œuvre qu'elle subit après l'avoir faite. [303] De telle sorte que produire, c'est se mettre toujours en état de recevoir.

Aucun acte que j'accomplis n'a de sens autrement que par une fin qui doit toujours m'être donnée, à l'égard de laquelle je deviens moi-même passif, bien que mon activité alors, au lieu de s'abolir, vienne s'achever en elle dans une sorte d'étreinte. Sans elle l'acte garderait un caractère formel ; l'imagination en lui donnant une sorte de pâture pourrait bien le transformer en désir, il lui manquerait encore le contact du réel, comme si, au moment où nous assumons l'être en nous par une initiative propre, il fallait encore, précisément parce que notre existence est participée, que l'Être y consentît, c'est-à-dire apportât une réponse à une sollicitation que nous lui avons adressée, mais qui seule peut nous affermir en lui et justifier pour ainsi dire l'être même que nous nous sommes donné. L'être passe toujours l'acte que je suis capable d'accomplir : or c'est précisément ce qui le passe qui nous devient présent dans la donnée selon la perspective de cet acte même que nous venons de faire. On ne s'étonnera donc pas que l'acte ne puisse aller jusqu'au bout de lui-même qu'en venant prendre corps dans une donnée, bien que cette donnée elle-même ne puisse pas être séparée de l'acte qui nous permet de remonter jusqu'à sa source, qui lui donne sa signification et son intériorité. L'acte participé est donc à la limite, au point de rencontre et de coïncidence entre une activité dans laquelle il puise et qui ne cesse de l'inspirer par le haut, et une passivité sensible qui s'impose à lui et qu'il ne cesse de subir par le bas, mais de telle manière pourtant que ce qu'elle lui apporte soit toujours en corrélation avec son acte propre, c'est-à-dire avec l'accès qu'au fond de lui-même il aura su donner à l'activité pure.

Il faut garder ce beau mot de donné qui implique toujours la présence d'un don ; on considère souvent le donné comme un point de départ, mais il est aussi en un sens un point d'arrivée, puisqu'il est toujours corrélatif d'un acte que j'ai accompli et même, en quelque sorte, son aboutissement et sa fin. Toute opération de la conscience est donc tendue vers un certain donné qu'il m'appartient précisément de recevoir. Et c'est dans ce donné que l'idée se réalise, autrement on a le droit de dire que ce n'est qu'une idée : c'est l'espoir de ce donné

qui soutient le désir ; c'est lui qui est la fin du vouloir qui, autrement, resterait éternellement intentionnel.

[304]

On peut se servir ici encore une fois de la comparaison du regard qui tient tout le réel devant lui de telle sorte que, pour peu qu'il fléchisse ou qu'il s'obscurcisse, le réel recule et se dissipe. Et même, ce qu'il en voit, c'est l'obstacle que le réel lui oppose, et qui ne cesse pourtant de lui fournir et de l'enrichir. Il en est de même de l'ouïe, dont les sons que l'on entend viennent rompre et parfois blesser la puissance d'entendre, comme si elle ne pouvait s'exercer avec perfection qu'en écoutant le silence. On ne peut donc tirer la couleur du seul exercice du regard, ni le son du seul exercice de l'ouïe ; l'un de ces termes appelle l'autre, mais comme son complément et son contraire. De même on ne tire pas davantage de la connaissance son objet, ni du désir le plaisir, ni de la volonté la fin vers laquelle elle tend ; l'activité participée vise toujours un but que nous ne pouvons nous donner à nous-même que par l'acte même qui nous le fait recevoir comme un don.

ART. 9 : Bien que la donnée soit une limite de l'acte, l'acte à mesure qu'il s'exerce davantage, l'affine et la multiplie au lieu de la faire reculer et de l'abolir.

Il y a dans le rapport indissoluble qui unit l'acte à la donnée et qui fait que sans la donnée l'acte demeurerait virtuel et que sans l'acte la donnée resterait enfouie dans les ténèbres, un paradoxe qu'il importe d'abord de mettre en évidence. C'est parce que l'acte en effet est seulement participé, bien qu'en droit et dans son essence même il demeure un et indivisible, qu'il y a pour lui une donnée ; car la donnée exprime ce qui subsiste dans la conscience de passivité et, si l'on pouvait dire, ce qui montre le caractère limité de l'opération que nous accomplissons et qui est sans cesse au delà de ses limites. Pour une activité parfaite, il n'y a point de donnée. Dès lors, il semble qu'à mesure que l'activité devient plus imparfaite, le champ du donné doit s'étendre et qu'à la limite, quand cette activité disparaît, le monde doit n'être qu'une donnée pure. Seulement la primauté de l'acte est telle-

ment évidente que, si l'esprit n'éprouve, sinon aucun malaise, du moins aucune contradiction, à imaginer un acte exclusif de toute donnée, c'est-à-dire Dieu sans le monde, précisément parce que la donnée est toujours, par rapport à l'acte, une borne qui semble lui être imposée, il est impossible au contraire d'imaginer une donnée qui ne soit donnée à personne, [305] c'est-à-dire qui ne soit pas actualisée par l'acte même qui trouve en elle sa borne. Bien que la donnée s'oppose à l'acte, c'est donc l'acte même qui lui donne sa réalité comme donnée. Ainsi il est naturel d'imaginer que l'activité, à mesure qu'elle croît, fasse reculer peu à peu la donnée. C'est la thèse que l'on trouve chez les intellectualistes qui la considèrent comme un intelligible confus et dont je n'ai pas encore pris possession : elle devrait à la limite s'évanouir dans un acte qui l'épuise. C'est là faire de la donnée comme une sorte de tache qui serait destinée à disparaître dans le monde réel, s'il pouvait devenir parfaitement transparent pour l'intelligence. Ce qui est, selon nous, une erreur grave. Car la coïncidence de l'acte et de la donnée n'abolit pas la donnée qui, dans cette coïncidence même, répond à l'acte en lui apportant ce qui précisément le surpasse. C'est parce qu'il n'est qu'un acte de participation que l'acte de l'intelligence appelle le sensible sans lequel il demeure formel. Le sensible à son tour présente d'autant plus de délicatesse et d'éclat que l'acte qui le saisit a lui-même plus de force et plus de subtilité ; mais il ne peut être que *saisi* par nous ; et ni l'attention la plus aiguë ne suffit à le produire, ni le schématisme le plus savant des opérations mathématiques ne réussit à en tenir lieu. Il faut toujours qu'il soit pour nous une rencontre par laquelle l'acte même qui le cherche trouve sa récompense, et prouve en quelque sorte sa valeur ontologique grâce à la possibilité qu'il a de déterminer notre passivité à la fois par ce qu'il est et par sa liaison avec ce qui lui manque.

Au lieu de considérer la donnée comme un terme inintelligible que notre activité cherche à réduire, il faut, puisqu'il n'y a de donnée que pour une activité qui se la donne, que la donnée ait avec cette activité même une certaine affinité. Aussi n'exprime-t-elle pas seulement la limite, mais encore le succès de la participation. Il y a en effet dans tout acte que nous accomplissons un caractère de déficience, et s'il actualise la puissance par le consentement qu'il lui donne, il n'y parviendrait pas par ses seules ressources d'acte participé : c'est qu'il n'est alors qu'un pur pouvoir d'obtenir. Ainsi, dans son pur produit, il

cherche autre chose que lui-même. J'ai besoin d'un objet sur lequel mon regard se pose, d'un être différent de moi auquel je puisse adresser mon amour et qui lui réponde. C'est une grande injustice de médire du donné, s'il est vrai, comme on l'a montré, que je cherche toujours moins à le réduire qu'à le produire. C'est légitimement [306] qu'on lui accorde parfois une valeur absolue, bien que ce soit le plus souvent pour de mauvaises raisons. Car il n'est point cette résistance inerte et aveugle contre laquelle je bute et qui opposerait à mon activité impuissante un obstacle impossible à franchir ; il est au contraire un écho que renvoie sans cesse l'acte pur à l'acte participé, toujours en corrélation avec lui, bien que toujours le dépassant. Le propre de cet acte ne peut point être de s'accroître sans cesse, en délaissant ou en absorbant toutes les formes du réel qu'il actualise tour à tour ; c'est au contraire de chercher en elles un répondant et un soutien. L'ambition de la conscience n'est pas d'engloutir le monde dans sa propre solitude, mais de communiquer avec lui dans une sorte de réciprocité où elle puisse aussi demander et recevoir.

Dès lors, on ne s'étonnera pas que le donné, loin de s'éteindre, à mesure que notre activité s'exerce davantage, ne cesse au contraire de s'enrichir : tous les aspects de l'expérience se multiplient, se diversifient et s'affinent. Le moindre geste accompli par nous semble nous révéler une forme du réel qui jusque-là était demeurée ensevelie. On voit se former sur l'univers, dans le domaine intellectuel, esthétique, politique, religieux, une pluralité infinie de perspectives différentes, mais convergentes ; et chacune d'elles acquiert d'autant plus de complexité, de délicatesse et d'unité intérieure que l'activité qui la produit est elle-même plus grande. Au contraire, lorsque cette activité fléchit, toutes ces différences s'effacent, tous les contours s'abolissent, le monde retourne à l'état de nébuleuse.

Le rapport de l'acte pur et du monde donne prise à deux thèses qui paraissent contradictoires : la première que le monde, c'est ce qui manque à l'acte, puisque, si l'on veut qu'il y ait un monde, il faut qu'il y ait une conscience pour laquelle il y a du donné, c'est-à-dire qui participe à l'acte sans pouvoir l'épuiser ; la seconde que ce monde doit nous paraître d'autant plus vaste, d'autant plus varié et d'autant plus plein que l'acte de participation a lui-même plus de force et de délicatesse. Mais elles ne sont sans doute contradictoires qu'en apparence : car le donné qui manque à l'acte n'est que le donné d'une ma-

tière opaque et indéterminée ; mais ce donné va recevoir une forme, s'organiser, faire paraître des aspects toujours nouveaux qui raniment sans cesse les démarches de notre vie spirituelle, à mesure même que notre activité s'y applique, le pénètre et le saisit plus étroitement. Le donné n'était d'abord qu'un non-moi [307] immense et anonyme qui devient peu à peu une réalité intime et familière et qui répond par degrés à tous les mouvements de notre conscience et semble pour ainsi dire les épouser.

Cependant il ne faudrait pas oublier que cette extraordinaire prolifération des données, consécutive au progrès d'un acte qui devrait, semble-t-il, les dissoudre, reçoit pourtant une compensation par laquelle la contradiction entre l'acte et les données est tout à la fois retrouvée et surmontée. Il y a une misère de l'esprit qui agit peu et pour qui le monde reste une donnée fruste. Dès que l'esprit s'éveille, les objets viennent peupler l'espace environnant, proportionnellement au degré de présence et au degré de souplesse de l'attention. Mais il arrive que l'attention reste encore servie à leur égard. Et il y a un stade plus haut de l'activité dans lequel les données elles-mêmes sont encore sous nos yeux, bien qu'elles cessent de nous retenir ; à mesure que l'activité devient plus pure et plus parfaite, elle ne trouve plus en elles que l'expression et le véhicule d'une intention spirituelle. On voit donc la distance entre l'acte et la donnée s'atténuer. Les objets particuliers nous intéressent moins par eux-mêmes que par le pouvoir qu'ils nous permettent d'exercer en posant notre regard sur eux. Ainsi l'amour le plus élevé contient en lui la vertu de tous les signes qui le manifestent, et qu'il produit presque sans le vouloir. Et tout le monde sait qu'il y a une activité de l'esprit qui est si simple et si dépouillée qu'elle ne cherche plus cette pluralité et cette richesse des données que poursuit toujours une activité plus impatiente, et qu'elle accueille tout ce qu'elle trouve sur son chemin, non point comme un objet auquel elle s'attache, mais comme une occasion qui l'éprouve, ou une lumière qui la guide. Au plus bas et au plus haut degré de l'esprit, ces données semblent disparaître, au plus bas parce qu'elles ne sont point encore distinguées, au plus haut parce qu'elles sont devenues si transparentes que rien ne subsiste d'elles que l'opération intérieure qui leur donne leur signification.

ART. 10 : L'opposition de l'acte et de la donnée permet de discerner dans la conscience un double appel et une double réponse du réel et du moi.

Les termes acte et donnée n'expriment encore que le schéma idéal de toutes les formes de la participation. Et ce schéma est [308] encore durci par tous ceux qui le réduisent à la relation d'un effort et d'un obstacle ou d'une résistance, qu'ils veuillent par là accroître leur mérite ou justifier leur désespoir. Mais le monde n'a un sens, notre participation à l'Être n'est éprouvée et voulue que si nous sommes capables de discerner partout dans le monde des réponses qui nous sont faites et que nous n'avouons pas toujours, des appels qui nous sont adressés et auxquels nous ne prêtons pas toujours l'oreille. Alors le monde se révèle à nous comme un jeu de correspondances que le propre même de notre conscience est de reconnaître et de notre liberté de mettre en branle.

Il y a quelque chose de vrai dans cette opinion commune contre laquelle pourtant nous nous sommes si souvent élevé, que le réel réside dans l'objet : c'est que nous ne serions nous-même qu'une pure possibilité si notre activité ne venait pas rencontrer pour y prendre place un monde valable pour tous et ratifié aussi par tous. Seulement cet objet, les uns en font un obstacle qui les arrête, et les autres une occasion qui leur est offerte. Nous pensons que le donné est antérieur à l'obstacle ou à l'occasion et ne devient l'un ou l'autre que par une démarche de notre liberté. Dirai-je que l'expérience de cette feuille de papier blanc est pour moi un obstacle ou une occasion ? Elle pourra devenir l'un ou l'autre selon qu'elle s'interpose entre ma pensée et moi, ou fournit à ma pensée un chemin qui la réalise : elle peut devenir une barrière ou un appel. D'une manière générale, on peut dire que l'obstacle se produit de deux manières : soit qu'un terme dans le réel s'isole et devienne indépendant de tous les autres, car alors il bloque le mouvement de mon esprit au lieu de le susciter et d'être une ouverture sur la totalité de l'être ; soit qu'il y ait dans notre activité elle-même une direction déjà déterminée, ou par notre nature, ou par notre choix, et qui vienne se heurter contre une réalité présente, au lieu que cette activité, à mesure qu'elle se détache davantage de la nature et de l'amour-

propre, ne doit se déterminer au contraire que par les tâches mêmes que le présent lui propose.

C'est qu'il y a identité entre la découverte de l'Être et celle de notre être propre : il y a donc une erreur à penser qu'ils peuvent s'affronter, puisque c'est dans l'Être que notre être propre se constitue. Il est impossible aussi qu'ils ne puissent point être accordés, bien que cet accord, nous puissions jusqu'à un certain point l'ignorer ou le refuser précisément parce que [309] notre participation à l'Être ne peut résider que dans un acte libre. Mais c'est par un cheminement dans l'Être qu'il découvre et réalise à la fois notre vocation.

Cependant, à l'intérieur de l'Être total, on peut dire en un sens que tous les événements constituent des rencontres dont il nous appartient de reconnaître la signification, afin d'en faire le meilleur usage. Il est trop simple de penser que ces rencontres résultent toujours d'une opposition qu'il s'agit de surmonter. Ou du moins cette opposition n'est là qu'afin d'introduire dans le monde une dialectique vivante qui en fait jaillir à la fois un appel et une réponse. La conscience ne se présente pas sous la forme d'un conflit qu'il dépend de nous de vaincre, mais sous la forme d'un double appel et d'une double réponse entre le réel et moi qui permettent à toutes ses fonctions de s'exercer. Car nous faisons cette expérience que l'appel, ou la réponse, vient tantôt de nous et tantôt des choses, mais que nous ne savons pas toujours ni les reconnaître quand il s'agit des choses, ni les mettre en œuvre quand il s'agit de nous. Il est facile de voir pourtant que le critère du réel et la marque de son unité résident précisément au point où se produit cette réciprocité de l'appel et de la réponse qui, en les empêchant de se confondre et en permettant d'invertir leur rôle, crée l'intervalle dont la liberté a besoin pour s'exercer et lui donner ce jeu intérieur où tout ce qui dépend d'elle lui paraît à la fois initiative exercée et grâce reçue.

Il est impossible de poser le donné sans poser un être qui donne. On peut dire en un sens que c'est le moi qui se le donne ; mais cela est vrai seulement dans la mesure où rien ne peut être pour lui donné s'il n'accepte de le recevoir. Cependant on ne reçoit rien que de quelqu'un. Et c'est pour cela que le sensible ressemble toujours à une offre que je ne cesse d'accueillir. J'anthropomorphise donc naturellement les choses pour expliquer qu'elles paraissent se porter au devant de moi, m'envoyer des messages, m'adresser des appels, témoigner à

mon égard d'une sympathie à la fois affective et significative. Mais je ne pousse pas cet anthropomorphisme jusqu'au bout. Car il n'y a que les êtres qui puissent se donner les uns aux autres ; et le monde sensible est précisément l'intermédiaire par lequel ils communiquent et ne cessent de se manifester les uns aux autres une présence intentionnelle.

[310]

Ici encore on voit comme la théorie de la participation suffit à fixer notre position à l'égard de l'idéalisme et du réalisme. Ces deux doctrines dissocient l'acte de la donnée et les réalisent isolément. Mais la vie de la conscience se produit dans l'entre-deux : c'est la participation qui les oppose et qui les unit.

[311]

LIVRE II. L'INTERVALLE**TROISIÈME PARTIE
L'INTERVALLE REMPLI****Chapitre XVIII**

LA FORMATION DU MONDE***A. – LE MONDE OU L'INTERVALLE REMPLI***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : C'est le monde qui remplit l'intervalle entre l'acte pur et l'acte de participation.

Le monde est l'intervalle qui sépare l'acte pur de l'acte de participation. Mais il est en même temps ce qui remplit cet intervalle. Il est médiateur entre nous et lui. Aussi comprend-on sans peine que, si nous nous attachons à lui, s'il nous retient et s'il nous capte, il consume en effet la séparation de l'acte participé et de l'acte pur. Mais il les rejoint au contraire, s'il est pour nous un véhicule de significations, s'il est traversé par la pensée, la volonté et l'amour, au lieu de les arrêter sur lui et d'en devenir proprement l'objet.

Il est facile maintenant de se prononcer sur le degré de réalité qui appartient au monde. Il est vrai de dire qu'il nous surpasse et qu'il est pour nous le modèle même de toute réalité, et que l'esprit qui fait sur

lui l'essai de ses propres forces paraît sans lui débile et sans appui. Mais en même temps il n'existe que dans ses rapports avec nous : il est donc toujours pour nous une apparence. L'être ne peut pas être confondu avec le monde qui en témoigne, mais qui le dissimule et le révèle à la fois ; et l'on sent très bien qu'à mesure que notre activité devient plus parfaite, elle le traverse et ne laisse subsister de lui que la forme expressive de relations plus secrètes entre l'être total et notre être participé. Le monde ne peut donc pas être identifié, comme on le fait souvent, avec l'objet même de la participation.

Il n'y a pas non plus de monde qui serait posé d'abord et qui produirait en nous la représentation que nous en avons par une sorte d'action sur notre conscience. Mais c'est en nous inscrivant [312] dans l'être total par un acte qui nous est propre que nous faisons naître un monde qui surpasse toujours notre représentation actuelle (ce que le réalisme a raison de maintenir), qui n'est pourtant que par cette représentation (ce que l'idéalisme met en lumière), et que nous essayons toujours d'égaliser par une activité qui lui demeure toujours inégale.

C'est une chose admirable que le monde qui nous résiste ou qui nous accable soit aussi le milieu sur lequel rayonnent notre connaissance et notre action, qu'il n'y ait qu'un monde et que chacun puisse prendre sur lui une perspective qui lui est propre, et qui dépend de l'activité de son regard, qu'enfin le même monde dans lequel paraît régner une nécessité implacable puisse fournir à chaque être à la fois les moyens et le témoignage de l'exercice de son activité libre.

C'est dans l'intervalle qui nous sépare de l'acte pur que naissent toutes les libertés qui expriment avec la nôtre sa fécondité infinie. C'est en communiquant avec elles que nous communiquons avec lui ; le monde est l'instrument par lequel il agit sur nous, par lequel il ne cesse à la fois de nous instruire et de nous émouvoir. Ainsi ne s'étonnera-t-on pas que Lachelier dans sa lettre XXXVIII puisse dire du monde extérieur qu'il est le trait d'union entre les âmes. Mais il ne les unit que parce que d'abord il les sépare.

Puis-je dire par conséquent que je m'insère dans le monde, que je m'y inscris ? Je m'insère et je m'inscris dans l'être sans doute, mais non point dans le monde. Car ce monde, il existe pour moi, tandis que je suis moi et non pas pour moi. C'est donc aux autres de m'insérer ou de m'inscrire dans un monde qui existe pour eux.

Le monde n'est qu'un spectacle dont je suis le spectateur ; il n'est que ma représentation, mais, du moins, moi qui l'ai, je la domine et je n'en fais pas partie. Il est toujours un non-moi dans lequel je ne trouve pas place. Il ne fait que m'apparaître : et il disparaît à ma mort, et même à chaque minute, sans que l'être du moi en reçoive aucune atteinte.

ART. 2 : Le monde est éternellement périssable.

Le monde est l'effet de la participation : il n'a d'existence que dans l'instant, il est donc éminemment périssable ; il est comme une coupe ou un plan transversal à l'intérieur de notre [313] vie spirituelle. Il est le lieu où s'opère la jonction de notre activité et de notre passivité, où la virtualité qui appartient à l'avenir se convertit toujours pour nous en un accomplissement et une possession qui appartiennent désormais au passé. Les hommes ont attendu pendant longtemps la fin du monde ; mais le monde finit et commence à chaque instant, il n'a point de profondeur. Ce que Descartes dit de la matière de notre corps, qu'elle s'écoule sans cesse comme l'eau d'une rivière, est vrai du monde matériel tout entier. Il est toujours là, bien qu'il s'échappe toujours. Il se forme sous le regard de l'homme. Et le monde existe pour nous plutôt que nous ne sommes véritablement pris dans le monde. Avant la naissance, après la mort, il n'y a plus pour nous de monde. Le monde porte toujours en lui les traces de toutes les actions qui ont été faites, les instruments de toutes celles qui pourront l'être ; mais cela même est le signe que l'activité qui a laissé en lui sa trace et qui aujourd'hui encore en fait revivre le sens, est une activité purement spirituelle, que celle qui découvre ces instruments et qui les met en œuvre dépasse le monde et cherche sa fin au delà.

Cela nous permet de considérer le monde que nous avons sous les yeux comme un passage de tous les instants, comme une pellicule de l'Être qui doit être toujours traversée pour que nous puissions obtenir l'être à notre tour. Au lieu d'être, comme on le croit, la réalité dont nous participons, le monde est donc créé en un sens par l'acte même de la participation, mais de telle manière que, puisqu'il exprime notre coïncidence mobile avec l'être total, et pour ainsi dire ce que nous recevons de lui sans cesse, il ne puisse devenir nôtre qu'à condition

d'avoir été voulu, avant d'être actualisé, puis de disparaître pour être spiritualisé. Quand nous disons de l'Être total qu'il est au delà du présent phénoménal, nous voulons dire non pas qu'il est dans un autre monde dont celui-ci serait la doublure, mais qu'il est dans un présent qui n'est plus la coupure entre un avenir possible et un passé accompli, c'est-à-dire dans lequel cet avenir et ce passé ne font qu'un. L'être total ignore cette perspective individuelle et subjective qui fait apparaître à nos yeux le monde et qui suppose la passivité du corps et des sens ; tous les états en lui sont abolis, le passé et l'avenir se recouvrent ; ils ne se distinguaient qu'afin de m'offrir comme possible un acte qui devait recevoir de l'être total une sorte de confirmation avant de s'incorporer à l'être du moi.

[314]

ART. 3 : Le monde m'exprime et me limite.

Si le monde doit être considéré comme l'effet de la participation, il se présente pourtant alors sous deux aspects qui sont bien différents l'un de l'autre : car, d'une part, il est l'expression de mon activité participée ; toutes les représentations qui le forment ne sont que le point d'aboutissement de certaines opérations sensibles ou conceptuelles. A cet égard, il apparaît comme le tableau formé par l'extrémité de toutes les lignes de l'attention. Il est un spectacle que je me donne à moi-même, selon la direction de mon regard. Et, d'autre part, cette activité, cette attention, ce regard sans lesquels il n'y aurait point pour moi de monde, ne suffisent pas à le créer. Le monde est en même temps ce qui leur fait obstacle, ce qui leur impose une barrière. Il est ce que je saisis, mais parce qu'il me résiste. Le monde se forme au point même où mon activité, mon attention, mon regard ne passent plus. Le spectacle est donc la ligne de démarcation et aussi le point de rencontre entre l'opération par laquelle je me donne la représentation et le représenté qui m'est donné. On sait que le propre de l'idéalisme, c'est d'insister davantage sur l'opération, et le propre du réalisme sur le donné. Mais cela suffit à montrer que le monde est pour moi plus qu'un spectacle, et même que le spectacle du monde n'est rien de plus que sa surface. Aussi derrière le spectacle, il y a un immense arrière-

monde, encore inconscient pour moi, c'est-à-dire non participé, mais qui est indéfiniment ouvert à la participation.

On comprend donc que le monde s'agrandisse sans cesse pour moi à mesure que ma participation s'accroît et devient plus parfaite. Et pourtant dans cette grandeur du monde, je ne reconnais pas toujours l'acte qui, par son exercice, produit pour ainsi dire cet agrandissement indéfini, bien que le progrès de la perception et de la science suffisent à en rendre témoignage.

Bien plus, il naît ici une difficulté, que nous avons déjà rencontrée, et qui à première vue semble insurmontable, c'est que la grandeur de l'univers, c'est pourtant à mes yeux la grandeur de la donnée. Or la donnée qui appartient à l'ordre de la passivité devrait reculer à mesure même que l'activité progresse. Mais cela ne saurait être admis : car la passivité absolue, ce n'est pas la donnée, c'est le monde non-participé qui demeure à l'état d'inconscient pur, et qui ne devient pas pour moi un [315] spectacle, de telle sorte que le monde comme spectacle demande lui-même à être actualisé et est toujours l'expression de l'opération qui l'actualise. Cependant, s'il faut accorder quelque chose à l'objection proposée, on peut observer que, quand nous donnons à notre conscience sa forme d'activité la plus haute et la plus pure, le monde en effet ne se présente jamais comme un véritable spectacle : tout objet que nous apercevons est l'occasion et le véhicule d'une action, c'est une idée qui se réalise, une intention de nous ou sur nous, un signe vivant qui met en rapport ma volonté et la vôtre, de telle sorte que je cesse d'être extérieur au spectacle qui se change pour moi en un ensemble de mouvements spirituels dans lesquels je suis engagé et auxquels je contribue. Dès lors la participation n'accroît plus l'étendue du monde, son horizontalité, mais elle accroît sa profondeur, sa verticalité.

ART. 4 : Ma liberté s'exerce en faisant naître toujours hors de moi de nouveaux objets, en moi de nouveaux états, qui donnent au monde son contenu.

C'est l'acte que j'accomplis qui, en mettant l'objet en rapport avec moi, le fait mien et me permet de le nommer une perception. Je ne

puis poser aucun acte sans poser un objet qui n'est point intégré en moi, mais rejeté et repoussé hors de moi. J'exerce ma liberté précisément en le posant, c'est-à-dire en refusant de m'identifier avec lui, en affirmant par rapport à lui mon indépendance, mon hétérogénéité, mon infinité. Dans cette démarche qui ne cesse jamais, par laquelle je fais toujours naître en moi de nouveaux états, devant moi de nouveaux objets, je jalonne les différentes étapes d'une liberté qui évoque toujours de nouveaux aspects de l'Être dont aucun n'est capable, ni de l'épuiser, ni de le borner.

Plus ma perception s'enrichit, plus ma liberté se délie et se purifie. On voit donc à quel point nous sommes éloigné de penser que l'ambition de l'esprit est de réaliser une sorte d'identification avec l'objet lui-même dans une intuition mystérieuse. Nous ne pouvons jamais chercher qu'à nous identifier avec un acte toujours plus dépouillé, ce qui nous oblige à faire apparaître d'autres objets ou d'autres états qui ne commencent à exister pour nous que lorsque nous avons commencé déjà à nous détacher d'eux. Et c'est pour cela que nous ne connaissons rien [316] de l'état ou de l'objet que par cet acte même qui, en nous obligeant à le pâtir ou à le construire, le maintient en relation avec nous dans un monde intérieur ou extérieur dont nous restons toujours en un certain sens indépendant, précisément parce qu'il ne subsiste que par notre consentement et qu'il est toujours jusqu'à un certain point notre ouvrage.

Ce serait une erreur de penser que l'activité n'est rien de plus ici que l'opération par laquelle j'appréhende un état ou un objet, qui existeraient déjà avant cette opération elle-même. L'état ou la chose ne sont pas non plus de pures créations de ma conscience séparée. On les voit apparaître comme un retentissement ou un écho, dans la partie réceptive de mon être, de l'activité même que j'exerce : le sentiment et la perception qui me les rendent présents sont à moi sans être moi. Ils marquent une fois de plus la distance qui sépare de l'acte pur mon acte participé.

ART. 5 : Les lois du monde expriment les conditions nécessaires au jeu des différentes libertés, à leur séparation et à leur accord.

Dès que la participation commence, le monde nous apparaît sous la forme d'un ensemble de phénomènes matériels ; il n'est alors que la manifestation et la figure de cet acte de participation qui en contient le principe et le sens, mais qui ne peut pas se passer des phénomènes, puisqu'ils sont aussi les instruments par lesquels il se réalise, de telle sorte que l'ordre même de leur assemblage témoigne toujours de l'opération qui les soutient et met également en lumière ses victoires et ses défaillances.

De plus, au delà de la liberté qui m'appartient, l'action d'une autre liberté ne peut être saisie par moi que dans ses effets, c'est-à-dire dans une expérience objective. Ici encore, c'est l'intervalle entre ma liberté et l'Acte pur qui fait qu'il y a pour moi un monde ; mais la démarche la plus humble de la liberté d'autrui me met aussi en présence d'un fait qui limite la sphère de ma liberté propre. La liberté et le fait s'appellent donc l'un l'autre, non pas seulement comme deux contraires, mais parce que le fait, c'est la liberté bornant la liberté elle-même, ou encore le témoignage de l'irréductibilité de l'acte libre pour celui qui ne l'accomplit pas ou ne l'accomplit plus. Non point que l'on veuille dire d'une manière idolâtrique que tout fait est l'œuvre délibérée d'une liberté, puisque l'acte n'est jamais créateur que de [317] lui-même ; nous voulons dire seulement, ce que tout le monde sans doute pourrait nous accorder, que le fait, s'il fixe les frontières de l'acte de participation, est aussi le témoignage d'un acte qui le surpasse, et qu'il mesure leur écart. Ainsi le monde n'exprime rien de plus que les conditions et les effets compensateurs qui président au jeu des différentes libertés, à leur séparation et à leur accord. Ce sont là les lois du monde qui paraissent limiter l'acte libre et ne sont rien de plus que les instruments d'une participation toujours offerte. Celle-ci trouve en nous des dispositions, hors de nous des matériaux qu'elle doit utiliser. Et les effets, dès qu'elle entre en jeu, vérifient les lois du monde et, en un certain sens, les produisent.

Il est évident que la distance entre l'acte participé et l'acte pur explique à la fois la liberté, la nécessité et leur liaison. Car, d'une part,

c'est ce qu'il y a de positif dans la participation qui fonde notre liberté, mais d'autre part, c'est ce qui lui manque qui la soumet à la nécessité. Et on comprend par là comment la liberté et la nécessité se trouvent liées, puisque ce sont les degrés mêmes de ma liberté qui déterminent pour ainsi dire les formes corrélatives de nécessité auxquelles je me trouve assujetti. Cette nécessité s'exprime sous la forme d'une relation entre tous les termes particuliers, qui est telle que, si l'un d'entre eux est donné, les autres apparaissent selon un certain ordre. C'est là, si l'on peut dire, une expression de la totalité de l'être, qui fait que telle détermination positive appelle de proche en proche toutes les autres. Mais d'une part, la liberté est un retour à la source, de telle sorte qu'elle ne s'introduit pas elle-même dans le jeu de tous ces termes qui se conditionnent. D'autre part, cet ordre est lui-même hypothétique, il exige qu'une condition soit posée, ce qui est précisément le rôle propre de la liberté. Ainsi, elle introduit toujours la possibilité dans l'existence, et au lieu d'exclure l'ordre des conditionnels, c'est elle qui le met en branle. Enfin on peut dire qu'à l'égard de cet ordre même, elle est une susception par laquelle, au lieu de l'abandonner à lui-même et de le laisser se développer en vertu des conditions déjà posées, elle assume une de ces conditions, grâce à l'actualisation d'une puissance qui sans elle serait restée sans emploi.

[318]

B) DE LA MATIÈRE A LA VIE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : La liberté ne paraît sortir par degrés de la nature que parce que c'est la liberté qui crée la nature comme la condition même de son développement.

Il est tentant de faire sortir par degrés la liberté de la nature, en montrant comment, à mesure que la nature acquiert elle-même plus de complexité, il s'introduit en elle plus d'indétermination, de telle sorte que la possibilité d'un choix parvient peu à peu à se faire jour. C'est là une thèse célèbre qui se trouverait confirmée en apparence par cette vue, c'est que la liberté croît à mesure que l'on s'éloigne davantage de

ces aspects élémentaires de l'être qui se révèlent à l'observation dès qu'elle recule vers les origines.

Cette entreprise peut nous séduire et n'est pas entièrement dépourvue de vérité. Elle nous séduit parce qu'elle semble nous faire assister à une sorte de genèse par laquelle nous avons l'illusion de voir l'être s'enrichir par degrés à partir de ses formes les plus simples, aussi voisines que possible du néant, pour trouver peu à peu dans la liberté sa forme la plus indépendante et par conséquent la plus parfaite. Et elle n'est pas dépourvue de vérité parce qu'il est vrai que l'on peut faire de l'être à la fois une histoire empirique et une déduction dialectique, en montrant quelles sont les étapes ou les conditions successives qui jalonnent son ascension. Mais ni cette histoire, ni cette déduction ne nous montrent le véritable rapport entre la liberté et la nature. Car, quel que soit le degré de complexité de la nature, on comprend mal comment, s'il règne en elle de la nécessité, on pourra en faire à un certain moment jaillir de l'indétermination. D'autre part, l'origine de la nécessité reste elle-même un insondable mystère : car d'où vient-elle et comment peut-elle se poser ? Enfin on aura beau amenuiser l'être autant qu'on le voudra, on ne franchira jamais, si on le considère en tant que donnée, ou comme fait, l'intervalle qui le sépare du néant.

Mais cet intervalle, l'acte libre le franchit précisément à chaque instant. Il n'y a donc que lui qui soit premier. S'il peut paraître historiquement ou dialectiquement le dernier, c'est que, [319] pour apparaître, il doit créer toutes les conditions qui lui permettent de s'exercer. Ainsi s'engendre la nature qui est suspendue tout entière à un acte libre, de telle sorte que ce qui, dans l'ordre de l'expérience, paraît un point d'arrivée est, dans l'ordre ontologique, un point de départ. A partir de ce moment, la nécessité qui règne dans la nature cesse d'être une pure donnée : elle est, comme toute nécessité, conditionnelle, en ce sens qu'elle suppose une condition sans laquelle elle n'existerait pas en tant que nécessité, et qui est l'accomplissement de l'acte libre. C'est cet accomplissement qui crée la nécessité comme le socle dont il a besoin et sur lequel il s'appuie.

Sur ce point encore la théorie de la participation doit nous permettre de justifier à la fois le naturalisme, puisque, si la nature offre à la liberté les conditions et les moyens sans lesquels elle ne pourrait ni entrer en jeu ni s'insérer elle-même dans la totalité de l'Être, ces conditions et ces moyens restent livrés à leur propre jeu si elle refuse d'en

faire usage, et l'idéalisme, puisque la représentation que nous nous faisons du monde et la manière même dont nous en disposons dépendent de l'action de notre liberté et l'expriment avec une telle fidélité que la liberté paraît alors requérir et intégrer la nature elle-même comme l'organe de sa réalisation.

ART. 7 : La matière est le moyen et la limite de la participation.

Il semble que la matière soit l'obstacle ou du moins la limite de la participation. Car c'est elle qui marque notre séparation à l'égard de l'Acte pur. Aussi est-elle toujours pour nous comme une résistance à vaincre et un fardeau qui nous accable. Mais elle est aussi un instrument de la participation, car c'est elle qui, en supportant notre action, nous permet de sortir de nous-même, de pénétrer à l'intérieur du réel, de convertir notre virtualité en actualité. De plus encore, elle nous donne une image ou un symbole de la participation, puisque c'est elle qui nous montre, dans une sorte de spectacle, tous les témoignages de ce que nous avons pensé et de ce que nous avons fait. Enfin et surtout, elle nous permet de constituer cette frontière sensible entre le réel et nous où nous communiquons avec lui, mais avec une admirable délicatesse, de telle sorte qu'il ne nous donne jamais de lui-même que ce que nous sommes capables [320] d'en accueillir. Ainsi la matière semble posséder la même indétermination que l'acte pur, comme on l'a souvent observé, bien que ce soit pour des raisons opposées, puisque l'acte est capable de créer toutes les déterminations, et elle, de les recevoir toutes ; mais c'est pour cela aussi que, comme l'acte pur, aucune d'elles ne l'altère : elle survit aussi à toutes et paraît posséder une sorte d'éternité qui imite la sienne.

On comprend donc bien que la matière, en me donnant un corps, me permette de n'être plus seulement une pure puissance subjective, mais de prendre place dans ce monde de l'extériorité où j'acquies une *existence* à la fois pour moi et pour tous. C'est pour cela que le corps est à la fois une limite et un don, le contraire de l'acte, et pourtant son témoignage et son véhicule.

La matière peut donc être définie comme la condition de possibilité de la participation : un don négatif que nous avons reçu et sans lequel

nous ne serions pas séparé de l'acte pur, mais sans lequel nous ne recevriions pas de lui, comme la récompense de nos efforts, ce que notre pure initiative ne suffirait pas à nous donner. Elle est la négativité de l'acte pur, étrangère à toute détermination comme lui, et telle pourtant que l'acte participé, s'introduisant entre lui et elle, introduit dans le monde en s'exerçant l'infinité des déterminations. Ce qui nous permet de voir en elles tantôt un obscurcissement de l'acte pur (comme dans toutes les théories de la chute), tantôt un enrichissement progressif de la matière elle-même (comme dans toutes les doctrines de l'évolution).

La matière ne doit donc pas être exclue de la participation : il faudrait dire seulement qu'elle en est, non pas le plus bas degré (puisque toute participation est spirituelle), mais à la fois le moyen et la limite. Elle joue en réalité un triple rôle : *premièrement*, elle limite notre activité, mais elle l'oblige en même temps à entrer en jeu ; sans elle notre activité demeurerait à l'état de puissance. On peut bien dire qu'elle est un obstacle, mais qui permet à notre activité de ne point demeurer solitaire, d'entrer en rapport avec l'activité qui la dépasse et dont dépend l'univers tout entier. De telle sorte qu'il n'y a point d'activité humaine qui puisse demeurer immatérielle et qu'en s'incarnant notre activité ne cesse en même temps et indivisiblement de créer et de recevoir. Ainsi il n'y a point d'œuvre, même la plus humble, qui ne surpasse le dessein, même le plus beau.

[321]

Deuxièmement, il est bien vrai de dire que la matière nous individualise. Il ne faut pas prendre parti dans la querelle qui divise ceux qui défendent l'individualisation par la forme et ceux qui soutiennent l'individualisation par la matière. Car l'individualisation se produit au point même où la forme et la matière se rencontrent, c'est-à-dire au point où la matière montre le rôle nécessaire qu'elle joue dans la constitution même de la forme. La matière sépare les individus les uns des autres ; elle fait que la vie spirituelle pour chacun d'eux demeure un secret ; que cet écran disparaisse, et l'on verrait les âmes se dissoudre dans l'unité de l'esprit pur, aucune d'elles ne pourrait garder cet écho émouvant dans son intimité subjective d'un corps qui est le sien et qui donne à tout ce qui lui arrive une unicité et une originalité absolues. Mais cette individualité qui semble produite par la matière n'est elle-même que la condition de cette individualité produite par la forme,

bien que celle-ci paraisse d'une tout autre nature ; car l'intimité subjective dont il s'agit n'est une intimité et ne me permet de dire moi que par un libre arbitre qui n'est point une indétermination absolue, qui est mon libre arbitre, et qui précisément n'est possible et ne peut entrer en jeu que s'il rencontre des conditions qui lui sont offertes, des propositions que la nature ne cesse de lui faire et sans lesquelles il n'aurait jamais ni à opter ni à consentir.

Troisièmement, la matière qui est l'instrument qui sépare les individus les uns des autres, c'est-à-dire qui leur permet d'être des individus, ou encore d'être, est aussi le moyen qui leur permet de communiquer. Ce que l'on pouvait prévoir en réfléchissant à ceci, c'est que l'on ne peut penser la séparation que par rapport à l'union et que cette séparation met déjà en relation les deux termes qu'elle sépare. Le propre de la matière en effet, ce n'est pas seulement de m'obliger à actualiser mes puissances, mais encore de m'obliger à témoigner sans cesse de ce que je suis ; c'est par elle que je marque le monde de mon empreinte, que je deviens un spectacle pour autrui. Et chacun de ces témoignages est un don que je lui fais de moi-même. Le monde matériel est un monde commun à tous : c'est le lieu de tous les chemins et de toutes les rencontres. C'est sur lui que portent toutes les connaissances qui permettent aux hommes de s'accorder et de faire l'épreuve de la vérité ; c'est en lui que se réalisent tous les ouvrages par lesquels ils mettent en œuvre les puissances de leur esprit et font l'épreuve de leur valeur.

[322]

La matière est donc pour chaque conscience l'organe par lequel elle s'exprime et par lequel elle se forme, et elle est en même temps l'organe par lequel les différentes consciences se séparent et s'unissent. Mais ces trois caractères se retrouvent dans le rôle joué par notre propre corps : car il est d'abord l'instrument de notre vie séparée, et pourtant l'instrument de notre communication avec tous les êtres. D'autre part, il est au service de la vie et c'est pour cela qu'il est le moyen de toutes nos conquêtes. Enfin, comme la vie elle-même, il est au service de l'esprit et ne reçoit sa dernière signification que par le sacrifice.

ART. 8 : La matière prise en elle-même n'est que le cadavre de la vie.

Nous ne voulons pas confondre la nature avec la matière qui n'en est que le cadavre, qui imite en un sens la pérennité de l'esprit, puisqu'elle demeure toujours présente comme l'esprit, mais pour montrer pourtant le caractère périssable de tous les édifices qu'elle nous permet de bâtir, qui sont les instruments de notre activité participée, et qui doivent s'écrouler un jour et retourner à cette indétermination, à ce chaos des éléments où la vie trouve les conditions toujours nouvelles et toujours provisoires qui permettent aux êtres particuliers de constituer leur essence spirituelle : il est beau que ces conditions puissent se dissoudre lorsqu'elles ont rempli leur emploi, et se prêter toujours à d'autres combinaisons. On ne s'étonnera pas non plus que la matière, considérée en elle-même comme objet pur, et abstraction faite de sa relation avec l'esprit qu'elle doit servir, retombe sous les lois du pur mécanisme où les rapports des parties se trouvent déterminés exclusivement par leur état, c'est-à-dire par leur position mutuelle dans l'espace et dans le temps.

On voit maintenant les raisons qui ont conduit Descartes à identifier la matière avec l'étendue, qui est le lieu infiniment ductile de toutes les opérations de l'esprit, un rien toujours présent, une pure multiplicité continue et indéterminée, dont le rôle est de se prêter à toutes les combinaisons que la pensée peut imaginer : ces combinaisons donnent naissance aux mathématiques où la pensée n'a affaire qu'à son propre jeu et qui pourtant nous mettent en présence d'un objet pur, inerte et abstrait et d'où la vie s'est retirée. Mais le monde possède pourtant des déterminations que l'esprit doit reconnaître, sans être capable [323] de les construire ; il y a l'individualité des instants et des lieux, il y a ces assemblages d'éléments distincts que l'observation nous présente et pour lesquels les mathématiques ne nous fournissent jamais qu'un cadre que nous devons sans cesse refaire. La matière n'est plus alors une possibilité pure offerte à une activité arbitraire. Elle porte déjà les marques d'une participation réalisée. Et désormais nous ne réussirons à éclairer sa nature qu'en la mettant en relation avec la vie ; la vie en effet est cette spontanéité origi-

naire et reçue qui donne à la pensée, à la volonté, à l'amour, l'élan dont la réflexion nous permet de prendre possession. Elle est le moyen d'appeler à l'existence les consciences individuelles. C'est la vie qui explique la matière qu'elle produit, comme l'escargot produit lui-même cette coquille où il s'abrite, qui permet et qui mesure les étapes de son développement, qui définit son originalité, qui le sépare des autres êtres et qui règle ses rapports avec eux. La matière telle que l'étudie la science, ce sont les coquilles vides. Et celui qui voudrait expliquer les aspects du monde matériel par certaines combinaisons entre des éléments inertes ressemblerait à celui qui, en rencontrant ces coquilles, expliquerait leur formation en oubliant l'escargot vivant qu'elles logeaient autrefois.

ART. 9 : La spontanéité de la vie est intermédiaire entre l'inertie de la matière et l'activité de l'esprit pur.

La matière donne à l'esprit à la fois l'instrument et les résistances dont il a besoin ; mais c'est la vie qui permet de passer de l'une à l'autre : elle assure leur fonction. Le temps qui détruit tout ne détruit pas la matière, qui est comme le temps l'expression de nos limites et qui a la même pérennité que le temps lui-même : mais tout ce qu'il détruit, il le réduit à l'état de pure matière. La vie est donc toujours plus fragile qu'elle ; elle lui emprunte et lui restitue sans cesse les éléments dont elle a besoin pour former le corps qu'elle anime. Elle rend enfin à la terre toute cette terre même qu'elle a pétrie. C'est qu'elle essaie d'arracher à l'indétermination de la matière un composé individuel capable de subsister et qui puisse devenir le support d'une liberté. Mais ce composé lui-même, c'est dans le temps qu'il se fait et se défait. Le vivant est donc astreint à naître et à mourir, bien que la vie ne cesse de pénétrer la matière et de créer toujours en elle de nouveaux vivants. Il ne suffit pas de considérer [324] la matière comme une indétermination pure où la vie ne fait que se dissoudre : car la pourriture où elle entre est comme un laboratoire où tous les germes retrouvent leur fécondité.

Or la vie elle-même n'est rien de plus qu'une spontanéité : elle est une offre qui nous est faite et qui ne reçoit sa signification véritable qu'au moment où elle se convertit en liberté. Elle est nous-même dans

la mesure où nous faisons partie de la nature ; et elle n'est pas nous-même dans la mesure où nous ne sommes pas ce que nous sommes sans l'avoir choisi. C'est entre ce moi de la nature et ce moi de la liberté qu'oscillent toutes les démarches de notre vie : elles ont pour objet de les amener à coïncider, mais de telle manière que l'acte libre soit toujours en rapport avec notre nature, et que la nature trouve dans l'acte libre sa signification et sa raison d'être. La liberté prend en charge la nature, c'est-à-dire la spontanéité, qui est pour ainsi dire le moyen par lequel elle reçoit l'activité même qu'elle utilise ; et, grâce à cet assemblage d'éléments périssables qui constituent notre corps, elle crée notre être personnel, renvoyant ces éléments vers l'indétermination de la matière lorsqu'ils lui ont servi, mais haussant par la mémoire jusqu'à l'éternité d'un acte spirituel toutes les acquisitions qu'elle a obtenues.

Au moment où l'être reçoit la vie, il ne peut la recevoir que comme une spontanéité qu'il dépend de lui de mettre en œuvre, mais qui exprime pourtant sa limitation et sa passivité, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles s'exerce sa liberté, plutôt que sa liberté même. C'est pour cela que cette spontanéité est elle-même une nature qui est prise dans la totalité de la nature. C'est pour cela aussi que chaque être qui reçoit la vie devient en un sens le centre du monde, se prend lui-même pour un absolu, et entre en concurrence avec tous les autres êtres dont chacun se considère aussi lui-même comme un absolu. Mais cette concurrence est un témoignage de leur solidarité, qui trouve une expression jusque dans la nature où les êtres se soutiennent les uns les autres, à la fois en s'engendrant et en se dévorant. Il y a entre eux, pourrait-on dire, une réciprocité d'existence qui trouve une sorte de témoignage dans le spectacle même du monde où l'existence de chacun cesse d'être un rêve subjectif afin d'être attestée par tous les autres, où, dans les formes les plus hautes de la vie sociale, la gloire elle-même n'est qu'une existence reconnue et subie par tous.

[325]

C) DE LA SPONTANÉITÉ INSTINCTIVE À LA SPONTANÉITÉ SPIRITUELLE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 10 : L'insertion de ma liberté dans l'être total ne peut se faire que par l'intermédiaire de la nature.

Si la participation réside toujours dans l'exercice d'un acte de liberté, mais si cette liberté doit elle-même être acquise, on comprend que notre insertion dans le monde doive se manifester d'abord sous la forme de la passivité, bien que la passivité ne soit jamais absolue, puisqu'elle ne peut pas se suffire et que, dès qu'elle est reconnue comme telle, nous commençons déjà à nous en dégager. C'est la raison pour laquelle l'homme commence par recevoir l'existence, qu'il est soumis d'abord à toutes les influences qui émanent de l'univers, de la terre, de la race, de la société, de la famille. Ce n'est que peu à peu qu'il réussit à constituer un foyer d'indépendance personnelle dans lequel il retrouve l'origine intérieure de toutes les démarches de sa pensée et de sa conduite. Il n'est d'abord qu'une partie de l'univers pour devenir bientôt participant de l'acte même qui le crée.

Il faut donc que nous soyons d'abord extérieur à l'être qui n'est que soi, pour que nous puissions devenir intérieur à lui et à nous-même par un acte qu'il dépend exclusivement de nous d'accomplir : c'est cette extériorité à nous-même qui fait aussi de nous-même une nature dont nous ne cessons de nous libérer par une intimité croissante de notre vie propre. Il faut donc aussi être d'abord extérieur à soi pour devenir par degrés intérieur à soi. De telle sorte que la nature est une condition de la liberté parce que celle-ci doit toujours être conçue comme une libération. Notre liberté même n'est jamais totale ; elle tient à la nature par un cordon ombilical qui n'est tranché qu'à notre mort. Ce lien est si étroit qu'il faut que la nature reste toujours sous nos yeux pour nous fournir les signes de ce monde spirituel dans lequel il nous appartient de pénétrer. Et même chacune de nos actions doit imposer sa marque au réel et lui demander une réponse par la-

quelle la conscience ne cesse de s'enrichir, si nous voulons que les pures possibilités qui étaient d'abord en nous puissent s'exercer et se changer en une possession éprouvée et spiritualisée.

[326]

Le propre de mon activité participée, c'est d'être une activité préférentielle qui se limite elle-même et qui fait toujours un choix parmi les possibilités infinies qui lui sont offertes : ce choix n'est jamais arbitraire, mais toujours en corrélation avec les déterminations inséparables de ma situation particulière dans le monde, c'est-à-dire de ma passivité ou de ma nature. Il y a entre ma nature et le choix que je fais une correspondance qu'il m'appartient de régler, faute de quoi je manque ma vocation ; mais, dans la mesure où je la réalise, il semble que ma nature a elle-même été appelée à l'existence par un acte de ma liberté et comme la condition sans laquelle il lui serait impossible de s'exercer. L'acte pur n'est précédé lui-même d'aucune puissance qu'il actualise ; toutes les puissances lui sont en quelque sorte postérieures : elles sont cet acte même offert en participation. Mais par lui-même il ne connaît aucune division : à chaque instant il tire le tout de l'être du néant, et le choix qu'il fait, c'est ce choix même de l'Être où la seule positivité de toutes les puissances se trouve contenue d'une manière pour ainsi dire éminente.

ART. 11 : La spontanéité est le véhicule de la liberté, bien qu'elle commence par la limiter et l'emprisonner.

Il y a entre la spontanéité et la liberté la liaison la plus étroite ; d'abord nous dirons que la liberté suppose la spontanéité et ne pourrait pas se manifester sans elle ; la liberté est même sans doute la forme la plus profonde et la plus pure de la spontanéité. Et pourtant la liberté se développe en même temps contre la spontanéité. Elle la met en question, elle la soumet à la réflexion, elle la discipline. C'est dans le rapport entre la spontanéité et la liberté que réside le secret de la participation. Cette spontanéité, c'est un don que nous avons reçu ; et ce don, il nous semble d'abord que c'est nous-même. Mais il nous appartient de le convertir en liberté ; et cela n'est possible qu'à partir du moment où la conscience de soi nous oblige à le rejeter du côté de la

nature en ne considérant nous-même comme nôtre que le consentement que nous lui donnons. Ainsi cette activité plonge toujours dans le désir, mais le désir est en même temps la marque de nos limites. Être libre, ce n'est pas s'en détacher pour le juger au nom d'un principe différent dont on verrait mal l'origine, c'est descendre jusqu'à sa racine et le confronter [327] avec l'infini où notre être trouve non plus les bornes qui le contraignent, mais l'élan intérieur qui le délivre.

L'instinct, c'est donc encore la spontanéité de l'acte pur, mais enveloppée dans une situation de fait qui s'impose à nous dès notre naissance. Ces circonstances, cette situation, se trouvent déterminées par l'ordre du monde, c'est-à-dire par les conditions qui obligent les différentes libertés à se limiter les unes les autres. Et l'on peut en un autre sens penser qu'elles sont appelées par une décision profonde de chacune d'elles, comme les conditions dont dépend notre propre développement sont suscitées par l'élan même qui le soutient et qui le porte lui-même jusqu'à son point le plus haut. Mais il ne faut point s'étonner que cette spontanéité naturelle qui est le support de la spontanéité spirituelle paraisse pourtant lui être contraire : elle échappe à la conscience personnelle ; elle cherche à assurer la survivance de l'être individuel, ou du moins de ce vaste ensemble dont il fait partie, et auquel il arrive qu'elle le sacrifie. Notre liberté ne peut la faire sienne qu'au moment où elle en devient indépendante et où elle cherche à retrouver la spontanéité spirituelle dont elle était seulement le véhicule. Ainsi la spontanéité instinctive peut être un intermédiaire entre la spontanéité de l'acte pur qu'elle capte en la mettant pour ainsi dire à notre disposition et la spontanéité libre qui doit se greffer sur elle pour que l'acte pur devienne un acte participé.

De plus cette spontanéité instinctive n'apparaît jamais à mes yeux que rétrospectivement, c'est-à-dire lorsque l'activité de mon esprit a commencé de s'exercer, qu'elle a rencontré un obstacle et un soutien dans l'impulsion d'un corps que je reconnais être mon corps, et qui me permet d'imaginer qu'il existait d'abord une sorte d'élan indéterminé à l'intérieur duquel l'esprit et le corps se sont opposés l'un à l'autre. Cette vue n'est pas dépourvue d'intérêt, mais elle a l'inconvénient de faire apparaître la spontanéité primitive sur le modèle de cette nature à laquelle l'esprit s'oppose dès qu'il commence à penser et dans laquelle il semble alors qu'il vient pour ainsi dire s'implanter. Nous avons ici en effet un bon exemple de ces opposi-

tions de contraires que nous avons examinées dans la théorie de l'intervalle (chapitre XII. B), et dans lesquelles l'un des termes nous a toujours paru avoir par rapport à l'autre une suprématie. Seulement c'est la liberté qui est au-dessus de la nature, puisqu'il n'y a qu'elle qui puisse être rigoureusement cause absolue [328] de soi ; c'est elle par conséquent qui, en s'opposant à elle-même dès qu'elle devient participée, fait apparaître la nature, qui est corrélatrice pour ainsi dire de l'imperfection et de l'insuffisance de la participation.

ART. 12 : La nature n'est ni bonne ni mauvaise, elle devient l'un ou l'autre par l'usage qu'en fait notre liberté.

Nous avons montré comment l'Acte lui-même est toujours sans support, bien que la participation ne puisse être séparée d'une spontanéité naturelle dont le monde est pour ainsi dire le visage, mais qui est la condition sans laquelle la participation ne pourrait jamais nous être offerte : l'acte personnel de participation lui emprunte à la fois son élan et sa matière, mais en ne cessant pourtant de la nier et de nous en libérer. On peut dire que pour beaucoup d'êtres le rôle de la conscience est de prêter l'oreille à toutes les suggestions de la spontanéité naturelle et de s'y abandonner. Mais le propre de la conscience, c'est de vivre par l'esprit, c'est-à-dire de rompre les limites où la nature nous enserme, de surmonter la passivité à laquelle elle nous assujettit, et de faire d'elle le point de départ et le moyen d'une activité qu'elle mettait à notre portée, mais afin de nous apprendre nous-même à la découvrir et à la mettre en œuvre.

Laissons de côté la matière proprement dite, qui n'est qu'une nature que la vie n'a pas encore pénétrée ou qu'elle a déjà abandonnée et qui, si elle sépare les consciences les unes des autres, forme aussi, comme le montre la science, un spectacle objectif qui leur sert de langage commun et anonyme. Considérons la nature proprement dite dans ses rapports avec la liberté. Nous voyons alors clairement que la nature, c'est l'être même de la vie tel que nous l'avons reçu, que les uns admirent et que les autres décrivent, qui surpasse infiniment par sa grandeur et par sa beauté le pouvoir de la volonté, mais qui est surpassé par lui dans la mesure où celui-ci comporte une action spirituelle qui dépend de nous et nous libère de son esclavage. Il ne s'agit point

par conséquent de rabaisser la nature, ni de l'exalter. Elle est le moyen même par lequel l'acte pur se met à notre portée et nous donne la disposition d'une spontanéité qui est telle que nous pourrions tantôt, en lui cédant, demeurer pris dans ses réseaux comme les plantes et les animaux, tantôt, en l'assumant par la réflexion, en faire le véhicule de notre affranchissement spirituel.

[329]

La nature est en un sens l'inverse de la liberté ; elle exprime de la participation même cet aspect de passivité qui enferme dans ses limites l'usage que nous faisons de notre liberté. Et l'on comprend très bien que l'on puisse louer la nature qui nous subordonne à un ordre magnifique, mais que nous subissons et qui nous dépasse, et médire de la liberté qui remet entre nos mains une activité dont nous pouvons toujours faire un mauvais usage. Mais si c'est cet usage qui compte, la nature n'est par elle-même ni bonne ni mauvaise : elle n'est rien de plus que la vivante spontanéité qui donne à la liberté les forces mêmes dont elle dispose et que cette liberté doit tourner vers des fins spirituelles. La nature peut se montrer cruelle, mais aussi longtemps que la liberté n'a point paru, elle est toujours innocente. Le bien et le mal ne sont point dans la nature, mais dans la relation qui s'établit entre la nature et la liberté : dès que l'esprit cherche une jouissance dans laquelle il se complaît, l'esprit s'avilit ; dès que la nature devient pour la vie de l'esprit soit un instrument, soit un aiguillon, soit un symbole, elle se transfigure.

Bien que la nature ne soit par elle-même ni bonne ni mauvaise et que le bien et le mal ne dérivent jamais que d'une option de la liberté, on comprend sans peine que tous les mouvements de la nature puissent être regardés comme bons ou comme mauvais, quand ils auraient en effet ce caractère s'ils étaient accomplis par un acte libre.

Mais il importe de ne point maudire la nature pour relever la valeur de la liberté, qui ne peut se passer d'elle sans demeurer une possibilité abstraite, ou sans tomber dans le caprice et dans l'artifice. La nature a déjà un caractère divin : il y a en elle une perpétuelle fécondité ; elle fournit à la liberté une spontanéité qu'elle renouvelle et ranime toujours ; dès que l'esprit se tourne vers elle, elle lui donne la révélation de la beauté. La liberté a bien tort de la regarder comme son ennemie ; elle est le théâtre où elle se réalise ; il n'y a point un seul acte libre qui

ne trouve dans la nature un instrument, une ébauche et parfois un modèle.

[330]

D) DE LA SPONTANÉITÉ SPIRITUELLE À LA VOCATION ET A L'ESSENCE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 13 : Le rôle de la vocation, c'est de concilier la nature avec la liberté.

Il n'y a pas de fin plus haute pour personne que d'« être soi ». Mais être soi, c'est être un tel et non pas un autre, et pourtant être libre. Ce qui devient possible, non pas comme on le croit souvent, par la simple ratification de notre nature, mais par la liaison que nous établissons entre le moi de la nature, sans lequel nous ne prendrions pas place dans l'existence, et l'infinité d'une puissance spirituelle, dans laquelle nous ne cessons de puiser et qui fait que l'univers même dépend de nous, mais dans une perspective et selon une exigence qui sont précisément caractéristiques de notre vocation. Celle-ci est elle-même en rapport avec des conditions de possibilité qui nous sont fournies par la nature, sans lesquelles nous n'aurions point d'existence individuelle et serions hors d'état de tirer la liberté de l'indétermination et de l'arbitraire. De telle sorte que tous ces éléments qui nous viennent de la nature : le caractère, les circonstances, le temps et le lieu, nous apparaissent comme autant d'appels qui nous sont adressés et qui, selon la manière dont nous leur répondons, nous permettent de réaliser une vocation qui nous est personnelle. On comprend comment notre vie peut rester livrée à la nature ; mais il dépend de nous de nous élever au-dessus d'elle par une option qui l'utilise, en lui donnant une signification spirituelle. Cette option, au lieu de rendre la vocation inutile ou de la ruiner, la fait naître comme l'objet en nous de cette volonté permanente d'être ce que nous avons choisi d'être ; mais ce choix ne peut se produire qu'entre des possibilités qui nous sont fournies par la nature et auxquelles il dépend de nous de consentir avant de les actualiser. Ce qu'il nous appartient de faire, c'est de dégager notre être pro-

fond, c'est-à-dire celui qui répond le mieux à ce que nous sommes et à ce que nous pouvons être, ou qui tire des puissances qui sont en lui le plus d'efficacité et le plus de valeur : le temps est indispensable pour cela. Mais il n'y a pas lieu de craindre, comme on le fait trop souvent quand il est question de ce double processus [331] d'aller et de retour que nous avons décrit dans la théorie de la réflexion, que nous rentrions à l'intérieur de l'être total sous la forme même où nous en étions sorti, puisque dans l'intervalle nous avons actualisé non pas en soi (puisque dans l'être éternel il n'y a point de possibilité), mais en nous et par l'intermédiaire de la nature, ce qui jusque-là n'était pour nous qu'une possibilité éternelle.

Le propre de la liberté, c'est de ne pouvoir se passer de la nature, mais de la transformer, de l'ennoblir ou de l'avilir par l'usage même qu'elle en fait. Et c'est pour cela qu'il n'y a jamais correspondance, à plus forte raison coïncidence, entre les hiérarchies fondées sur la nature, qui dépendent du nombre, de la grandeur, de la délicatesse des ressources qu'elle met à notre disposition, et les hiérarchies fondées sur la liberté, qui dépendent de la pureté de l'intention dans l'emploi que nous pouvons en faire, si humbles que ces ressources puissent être.

ART. 14 : La vocation, c'est la recherche d'une coïncidence de soi avec soi, c'est-à-dire avec la meilleure partie de soi.

Le rapport que nous pouvons établir entre la vocation et la liberté réside tout entier dans l'analyse de cette expérience qui est au fond de la conscience, que l'être est obligé de se chercher lui-même afin d'obtenir une coïncidence avec soi qui semble toujours lui être refusée. En quoi consiste donc cette coïncidence avec soi ? Et quelle est la différence entre le soi que l'on cherche et le soi qui le cherche ? Nous savons bien que c'est le temps qui les sépare. Mais si le soi est déjà avant qu'on le cherche, à quoi sert cette recherche elle-même ? Et quelle est la différence entre le moi avant qu'il se soit trouvé et le moi qui s'est trouvé ? Il est évident que cet intervalle, qui ne semble se creuser que pour s'abolir, doit enfermer en lui tout le secret de la participation : car il montre à la fois que notre essence ne peut devenir nôtre que par un acte qu'il dépend de nous d'accomplir, et que pour-

tant elle suppose des puissances qui peuvent rester inexercées. Ainsi, coïncider avec soi, c'est précisément actualiser ces puissances et trouver par là dans l'être même une place et une réalité qui leur répond. Cet être qui nous est ainsi proposé, c'est aussi notre bien. Aussi peut-on dire que notre essence est en Dieu comme le meilleur de nous-même, mais à [332] quoi nous pouvons toujours manquer et toujours nous montrer infidèle.

Tout le problème de la vocation consiste donc à savoir quelle est la distinction que je dois faire entre l'essence même que Dieu me propose et qui est toujours au fond de moi comme la partie la meilleure et pour ainsi dire la partie idéale de moi-même, et l'essence même que je parviens à réaliser et dont je réussis à prendre une possession effective. Il y a là un intervalle qui est nécessaire pour que je puisse me donner à moi-même mon être propre, qui reste toujours en rapport avec mon mérite. Je ne puis jamais coïncider exactement avec moi-même, autrement je cesserais un jour de tenir ma propre réalité d'un acte de participation ; je viendrais par conséquent m'identifier avec Dieu, c'est-à-dire, ce qui revient au même, avec le dessein que Dieu a sur moi : c'est le signe même de l'humilité de dire que j'y tends toujours, mais sans jamais y parvenir. Et ma vie consiste à me chercher afin de me trouver, ce qui veut dire proprement me faire. Cela n'est possible que si je me purifie sans cesse de toutes les actions inconsidérées que j'ai pu accomplir, qui étaient autant de déviations par rapport à la vocation à laquelle j'ai été appelé, qui ont laissé en moi leur souillure, mais dont une certaine matérialisation du passé jointe à une certaine défiance à l'égard de la bonté de Dieu, c'est-à-dire de sa souveraine positivité, ont pu me faire penser qu'elles étaient ineffaçables.

ART. 15 : L'idée de la vocation nous conduit du problème des rapports de notre nature avec notre liberté au problème des rapports de notre liberté avec notre essence spirituelle.

Il y a deux interprétations en apparence opposées de l'essence qui sont singulièrement instructives. Car il semble d'une part que l'essence soit l'unité profonde de notre être, antérieure à son développement et qui le conditionne, de telle sorte qu'il s'agirait seulement pour notre conscience de la découvrir et de la retrouver par une dé-

marche de purification, derrière des apparences extérieures qui la recouvrent et la dissimulent ; et il semble d'autre part que l'essence soit le produit de notre action, qu'elle soit créée en nous par des démarches successives et qu'elle ne soit constituée qu'à la mort qui les intègre toutes. Seulement, ce ne sont pas là deux conceptions contradictoires entre lesquelles nous sommes obligés de choisir : elles expriment [333] admirablement l'une avec l'autre le caractère le plus profond du réel, qui est d'être un acte éternel, acte qu'il nous faut accomplir pour être et qui ne peut jamais être réduit au rang de chose, de telle sorte qu'il paraît toujours s'exercer dans le temps, mais que, dans le temps, il semble à la fois, comme le montre le cercle caractéristique de la réflexion, toujours antérieur à chacun de nos mouvements comme l'origine qui le fonde, et postérieur pourtant, comme la fin vers laquelle il tend. C'est que le temps n'est rien de plus que la perspective à travers laquelle nous nous représentons la participation, moins quand nous la mettons en œuvre, puisque cette mise en œuvre est toujours présente, que lorsque nous regardons après coup la courbe même qu'elle trace à l'intérieur de l'être éternel. Car notre essence est en lui, mais sans que nous puissions dire si elle est en lui avant notre action comme sa source, ou après elle comme sa fin. En ce qui nous concerne pourtant, nous distinguons cette source de cette fin afin précisément que cette essence puisse se réaliser par nous et par conséquent devenir nôtre. Le temps n'est ainsi que le moyen par lequel, en les rejoignant, nous constituons en Dieu notre essence éternelle par une participation de l'acte divin. Il semble donc absurde de dire que nous pouvons manquer notre essence, et pourtant cela est nécessaire, si la source et la fin se distinguent non plus en apparence, mais en réalité, si par conséquent le temps est bien fondé, s'il subsiste toujours quelque distance entre ce que nous avons fait de nous-même et la volonté que Dieu avait sur nous et qui n'a pas cessé de s'exprimer par les circonstances au milieu desquelles nous avons été placés par lui, et auxquelles nous n'avons pas toujours su répondre. De telle sorte que, dans l'union la plus étroite avec Dieu, nous restons cependant distinct de lui parce que nous ne sommes jamais tout à fait nous-même, c'est-à-dire tout à fait conforme au modèle éternel de nous-même qui existe en lui éternellement et qu'il n'avait cessé de proposer à notre vouloir.

La subordination du temps à l'éternité, ou plutôt la nécessité où nous sommes de le situer lui-même dans l'éternité, nous permet,

semble-t-il, de résoudre le problème de l'essence, dont il est vrai que nous ne pouvons que la découvrir, mais dont il faut en même temps que nous la voulions. Il est évident que cette volonté ne peut avoir de sens que par rapport à nous ; c'est elle qui nous fait être ; elle s'exerce donc dans le temps. Même si l'essence est une découverte, elle est d'abord pour nous une [334] quête, mais qui ne peut avoir d'autre objet que notre éternelle possibilité en Dieu, qui ne devient pourtant notre réalité éternelle que dans la mesure où nous l'avons désirée, cherchée et trouvée. Et tout le laborieux effort de notre vie temporelle a pour fin de nous faire pénétrer dans l'éternité, où le désir que nous avons de Dieu est purifié, mais non point aboli.

[335]

DE L'ACTE

LIVRE III

L'ACTE DE PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

[336]

[337]

LIVRE III. L'ACTE DE PARTICIPATION

PREMIÈRE PARTIE LE MOI ET LA PARTICIPATION

Chapitre XIX

LE MOI EN ACTE

A. – LE MOI, VÉHICULE DE LA PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La participation du moi à l'Acte pur se réalise grâce à des médiations qui sont les mêmes pour tous, mais par une démarche personnelle de chaque liberté.

De même qu'il n'y a qu'un fragment d'espace qui soit occupé par notre corps et auquel se trouvent liées toutes les sensations internes qui sont sans doute le principe de l'appartenance et de l'intimité de l'individu à lui-même, il faut dire que l'activité que nous exerçons est une activité reçue et participée qui donne lieu à la conscience que nous avons de notre propre responsabilité, bien que notre pensée s'étende bien au delà de ce que nous sommes capables de vouloir nous-mêmes, tout comme notre regard s'étend bien au delà de ce que nous sommes capables d'éprouver comme nôtre.

Le propre de la participation, c'est moins encore de poser comme un objet de foi une source d'activité où je puise et qui me dépasse infiniment, que de me donner l'expérience d'une activité dont je dispose, mais qui n'est pas mienne, que j'éprouve comme reçue, de la même manière que l'énergie musculaire que je mets en œuvre dans la moindre démarche volontaire appartient [338] à mon corps ou à l'univers, mais non point proprement à moi, bien que l'usage m'en soit laissé.

C'est cette contradiction apparente d'une activité indivisiblement exercée et reçue qui fait l'essence même de la participation. Puisque le mot de participation désigne toujours un acte que j'accomplis, on peut dire que la participation se prouve elle-même et prouve la validité de ses différentes opérations en s'accomplissant. Elle est un accès dans l'être dont la révélation est toujours donnée et toujours nouvelle ; elle ne cesse de m'émerveiller et remplit ma conscience d'une émotion qui ne se flétrit jamais. Et c'est en disant : « Je suis celui qui est » que Dieu nous défend le mieux contre le panthéisme parce qu'il ne peut s'offrir en participation que par le pouvoir qu'il donne à tous les êtres qu'il appelle à l'existence d'y pénétrer en disant eux-mêmes : « Je suis ».

Nous avons étudié dans le livre II les conditions générales de la participation. Il est temps de montrer maintenant de quelle manière elle se réalise.

Il ne faut pas oublier que le propre de la participation, c'est toujours de mettre en rapport l'être avec l'Être, ou l'acte qui nous est propre avec l'Acte infini. Cette participation ne sera possible que grâce à un ensemble de médiations qui sont l'espace, le temps, la catégorie, l'objet, mais ces médiations ne sont pas des réalités dont nous participons, elles ne sont que les instruments de la participation et c'est pour cela que, bien que ce soient les moyens par lesquels nous parvenons à déterminer notre moi individuel, elles sont elles-mêmes les puissances du moi en général. Leur rôle est de nous permettre de remonter vers cette souveraine efficacité créatrice qui nous anime dans l'accomplissement de la vocation qui nous est propre.

Car la participation garde toujours elle-même un caractère personnel, non point seulement parce qu'elle suppose un acte de la personne, mais encore parce qu'au lieu de nous mettre en rapport avec un prin-

cipe universel et abstrait, elle nous unit à un Etre vivant et concret dont nous reconnaissons la présence partout, avec lequel nous formons société et lions des liens d'amitié. Et sans doute cet être nous ne le voyons pas, parce qu'il ne peut devenir un objet, mais c'est lui qui fonde et qui soutient toute société et toute amitié qui peuvent naître entre autrui et nous : comme le dit l'Évangile, il faut que Dieu soit présent entre eux pour que deux êtres se trouvent réunis. C'est [339] que la participation n'est réelle que lorsqu'elle met en contact les personnes entre elles, et non point les personnes avec les choses ; et cette participation n'est possible que dans une réalité qui leur est commune, et qui n'est point l'unité de l'objet toujours au-dessous d'elles dont elles se servent comme d'un simple langage, mais l'unité de la source dans laquelle elles puisent ce qui les fait être, et qui leur permet à la fois de se comprendre et de s'enrichir les unes les autres indéfiniment.

ART. 2 : Il y a un double enveloppement du monde par l'activité du moi et de l'activité du moi par l'activité créatrice.

Le secret de la participation réside dans cette relation cyclique, dans ce double enveloppement qui nous oblige à faire de chaque être particulier une perspective sur le Tout capable de s'égaliser à lui, mais seulement en puissance, et à le considérer en même temps, en tant qu'il est limité dans son actualité même, comme trouvant le principe de son existence dans ce Tout qui le contient et sans lequel il ne pourrait pas se soutenir. Ainsi c'est le Tout qui donne à la partie cette sorte de consubstantialité potentielle avec lui par laquelle elle participe de son essence même et qui est tout à la fois la source et la fin de son propre développement.

Bien plus, c'est ce double enveloppement qui fonde la distinction et l'union de l'être particulier et de l'Etre universel, ou de la conscience individuelle et de l'esprit pur, qui sauvegarde l'initiative du moi et qui nous empêche tout à la fois de le laisser isolé et de l'abolir dans le Tout. Le secret du monde réside dans leur union qui ne se produirait pas sans leur séparation et qui ne fait qu'un avec elle : là est le moteur de notre vie et le moteur de toutes choses. L'acte pur et l'acte participé sont toujours en un sens incommensurables l'un par rapport à l'autre : même dans l'acte participé, bien que son efficacité soit em-

pruntée, il y a une indépendance qui peut le rendre rebelle. Il faut maintenir entre eux un certain degré d'incommunicabilité afin de rendre possibles leur existence propre et la réalité même de leur communication ; par là seulement on pourra expliquer dans l'être particulier son perpétuel enrichissement, son incessante renaissance.

Le propre de l'idéalisme, c'est de repousser ce double enveloppement dont nous parlons et sans lequel la participation [340] elle-même est impossible. Il reconnaît volontiers en effet que l'acte de ma pensée enveloppe le monde et que le monde en dépend, mais il ne veut pas concéder qu'elle se reconnaît elle-même comme subordonnée à une activité qui la dépasse, qui l'anime, par laquelle elle est enveloppée et dont elle dépend. Il n'a égard qu'à l'autonomie de la pensée, mais qu'il identifie avec l'autonomie de ma pensée. Il ne voit pas que l'autonomie en moi, qui suis un être fini et relatif, ne peut être qu'une participation de l'autonomie radicale qui est celle de l'être absolu. Et cette démarche par laquelle je me pose comme source de mon acte propre me dissimule cette autre démarche qui en est solidaire, par laquelle je me pose par rapport à l'être total dans lequel je m'inscris et sans lequel je ne serais rien. Démarche qui a autant d'importance que l'argument : « Je pense donc je suis » de Descartes, et qui est sans doute impliquée par lui. Je ne puis pas me contenter de me considérer comme cause à la fois et comme effet de moi-même. Car le pouvoir de me poser moi-même comme cause, je ne dispose que de son exercice seulement : il est à son tour un effet, puisque je l'ai lui-même reçu.

Ce double enveloppement, qui fait que l'être particulier contient le Tout en puissance comme le Tout le contient en réalité, semble donc créer entre eux un double dépassement, puisque la puissance porte en elle une infinité qui va au delà du Tout réalisé, et que le Tout lui-même, sans lequel il n'y a rien, va au delà de la puissance, et de l'infinité même de son développement, puisqu'il les contient. Mais il n'y a pas homogénéité entre ces deux dépassements, puisque le dépassement du Tout par la puissance n'est possible que lorsque le Tout est considéré comme un objet auquel elle s'applique et non point comme l'acte qui la nourrit.

De même il y a, semble-t-il, entre l'acte pur et l'acte du moi une transcendance mutuelle, sans quoi ni l'un ni l'autre n'aurait une initiative réelle, c'est-à-dire n'aurait le droit au nom d'acte : et cela est vrai

en un sens, bien que cette transcendance ne soit pas uniquement réciproque, puisque l'acte du moi emprunte à l'acte pur non pas seulement son efficacité, mais le pouvoir même par lequel il affirme son indépendance à son égard. Ce qui nous permettrait par ailleurs de dire que nous sommes toujours immanent à Dieu, bien qu'il nous soit lui-même toujours transcendant.

L'expérience de la participation me montre que je suis pris [341] moi-même dans l'univers avec mes propres bornes, non point seulement comme corps, mais comme être psychologique déterminé et assujetti à des états. Alors l'être m'est donné et je le subis, et les bornes mêmes où il me resserre évoquent une totalité de l'être à l'intérieur de laquelle elles sont pour ainsi dire tracées. Cette circonscription de mon être propre me confère l'existence, et cette existence n'a de sens que pour un autre ou pour moi-même qui la pose, comme je poserais l'existence d'un autre. Mais en tant que je la pose ou dans l'expérience que je fais de ma propre activité, je dépasse pour ainsi dire mes propres bornes, et l'activité par laquelle je me veux moi-même ne m'est pas seulement intérieure, elle se découvre à moi comme une participation de l'activité créatrice qui elle-même soutient et enveloppe tout ce qui est. De telle sorte que, si je dois me reconnaître comme contenu moi-même dans un univers que je contiens pourtant par l'acte de ma conscience, ce n'est là encore qu'une sorte de réduplication d'un mouvement plus profond de l'âme, qui ne reconnaît en elle la mise en jeu de la puissance créatrice que pour se subordonner à elle.

ART. 3 : La nature est l'instrument de la participation spirituelle, mais qui ne cesse de la mettre en péril.

Nous avons analysé tour à tour toutes les oppositions qui peuplent l'intervalle à l'intérieur duquel agit notre liberté. Il faut voir maintenant cette liberté à l'œuvre. C'est parce que la liberté est toujours liée à la nature qu'il y a un progrès de la conscience. Or ce progrès consiste précisément à faire que chacun des actes que nous accomplissons devienne véritablement un acte de liberté. Mais la liberté est toujours pour nous un idéal. Elle n'est jamais complètement affranchie : il n'y a point en elle de démarche concrète qui ne dépende d'une situation

qui la limite et qui la soutient, qu'elle doit utiliser et dépasser, mais à laquelle il faut d'abord qu'elle consente : la liberté de penser reste en contact avec une expérience sans laquelle elle serait dépourvue de matière, la liberté de vouloir avec un désir sans lequel elle serait dépourvue d'élan, et la liberté même d'aimer avec une sympathie sans laquelle elle serait dépourvue d'ardeur et de tendresse.

Chacune de nos actions, au moment où elle s'accomplit, utilise une puissance qui est en nous, qui appartient à l'ordre de la [342] nature, qui est en rapport avec certaines données, sur laquelle elle se greffe et qu'elle assume, mais qui l'assujettit à des obligations en rapport avec une situation déterminée à la fois dans l'espace et dans le temps. C'est pour cela que la participation peut être réduite parfois à la possession d'une nature qui fait partie elle-même de la Nature et qui l'exprime selon une perspective particulière. Mais, outre que la participation à la nature ne peut pas subsister seule et qu'on ne découvre la nature que par opposition à la volonté et par rapport à l'usage que l'on en fait, on peut dire que, dans cette conception, la nature reste en fait sans explication, et que la naissance de la volonté, son accord ou son désaccord avec la nature demeurent autant de problèmes insolubles. Au contraire, si la participation naturelle est le moyen de la participation spirituelle, on comprend à la fois comment elle peut apparaître, comment nous pouvons tantôt nous en contenter, tantôt trouver en elle l'obstacle et le soutien de celle-ci : le rapport qui les associe constitue le drame de la liberté, c'est-à-dire le drame de notre vie.

On perçoit bien alors en quoi consiste la chute. Elle consiste dans une sorte de retour de la liberté vers la nature, ou plutôt dans une complicité de la liberté avec elle, qui fait qu'au lieu de l'utiliser comme moyen en vue des fins de la vie spirituelle, elle renonce au contraire à ces fins, ou la prend elle-même pour fin. Mais même lorsqu'elle semble s'être délivrée de la nature, la liberté est toujours en péril ; car elle produit elle-même une nature nouvelle, de telle sorte que son succès est toujours pour elle une menace : elle risque toujours de venir s'identifier avec son ouvrage et de se laisser emprisonner avec lui dans le déterminisme où, dès qu'il est abandonné à lui-même, il vient aussitôt prendre place.

ART. 4 : Le moi, en actualisant les puissances qui sont en lui, forme et reçoit à la fois sa propre réalité.

Le moi peut être défini comme le véhicule et le lieu de la participation. Nous n'avons conscience de nous-même qu'au moment où nous nous détachons du Tout, c'est-à-dire de l'Acte, mais c'est alors aussi que le Tout devient pour nous un objet de connaissance, c'est-à-dire devient un monde. En ce sens le moi peut être considéré comme médiateur entre l'Acte et le monde.

Le moi ne crée rien ; on peut même dire que tout lui est donné, [343] sauf la disposition de cette puissance intérieure qu'il doit exercer pour que tout lui soit donné : or c'est cette disposition qui est lui-même. C'est là sans doute ce qu'entendait le P. Laberthonnière quand il disait : « Il ne faut pas entreprendre de doser ce qui est de Dieu et ce qui est de nous. Tout est de Dieu, puisque nous recevons tout, et tout est de nous puisque finalement nous ne sommes rien et nous ne faisons rien que nous ne voulions être et que nous ne voulions faire. »

On comprend donc bien que la participation s'exprime nécessairement par une double opération de réflexion et de dédoublement : par une opération de réflexion, grâce à laquelle nous nous reprenons afin de réaliser dans notre conscience même la présence efficace du principe qui nous permet à chaque instant de recréer cette perspective sur le Tout qui est pour nous le Monde ; par une opération de dédoublement qui nous permet de nous distinguer à la fois de ce principe et du monde, qui nous oblige à reconnaître dans ce principe une inspiration et une loi qu'il dépend de nous de mettre en œuvre dans un monde dont nous sommes le spectateur et le juge, mais qui ne cesse de nous fournir. C'est de ce dédoublement en quelque sorte bilatéral que dérivent la pluralité de dialogues intérieurs qui constituent la vie concrète de notre conscience. C'est donc la participation qui est le fondement de notre initiative. Elle est un choix, mais qui fait éclater à nos yeux la puissance de l'acte créateur et la richesse du monde. Elle nous apprend beaucoup moins à dominer le réel qu'à l'actualiser par rapport à nous.

On peut dire aussi qu'elle est la démarche par laquelle le moi porte témoignage de lui-même, trouve une place dans le monde où il réussit à s'exprimer et pour ainsi dire à s'incarner, et qu'en même temps elle est la démarche par laquelle le moi se forme et se crée lui-même ; elle nous montre même qu'il y a une solidarité évidente entre ces deux démarches, tant parce que le moi a besoin de se manifester pour ne pas demeurer à l'état de puissance pure, que parce que, en se manifestant, il s'engage, il entre en contact avec le réel dont il reçoit les déterminations sans lesquelles il serait à jamais privé de contenu. On peut dire par suite qu'il n'y a point en nous d'acte si pur qu'il n'ait besoin d'une forme manifestée qui, en lui donnant un corps, lui donne aussi sa réalité spirituelle, mais qui l'oblige à considérer cette œuvre même qui paraît dépendre de lui, comme un apport qu'il reçoit et comme un don qui lui est fait.

[344]

ART. 5 : La participation ne peut pas être dissociée de la communion.

D'une part, en reconnaissant qu'elle n'est que participation, la participation se dépasse elle-même pour communier avec le principe même qui la fonde. Et d'autre part, la relation par laquelle chaque être particulier se distingue de l'autre suppose et appelle une communion avec lui qui n'est possible que par le principe commun dont ils dépendent l'un et l'autre. La participation, c'est l'unité même de l'Être, à chaque instant rompue et rétablie ; elle est la condition de la réalisation d'une unité vivante qui est toujours une union, c'est-à-dire une unité voulue et non point une unité donnée. Seulement cette union n'est un effet de la participation que parce que la participation la suppose et est soutenue par elle : car elle n'exprime rien de plus que l'efficacité de cet acte parfaitement un et parfaitement pur où la participation puise à la fois l'initiative par laquelle elle se sépare et la fécondité par laquelle elle s'enrichit.

L'être auquel nous participons nous est présent tout entier, bien que nous n'en puissions jamais rendre nôtre qu'un aspect ou qu'une perspective limitée. Mais c'est son unité indivisible qui reste la source de la participation. Ainsi la participation, qui maintient l'initiative originale du participant, se double nécessairement d'un acte d'union, qui

maintient à la fois le caractère de réalité du participé et la solidarité indéchirable non seulement du participant et du participé, mais encore du participé et du non-participé. Sans cette union pensée, touchée et vécue, comment la participation serait-elle intelligible ? Comment pourrait-elle être ébranlée ? Comment engendrerait-elle un progrès indéfini ? Mais en se joignant à la participation, l'union de notre être particulier à l'être absolu nous permettra de considérer chacune des étapes de ce progrès non plus comme étant une preuve de notre insuffisance et de notre misère, mais comme possédant au contraire une valeur inconditionnelle. Sans cette union, comment l'Être pourrait-il être même nommé ? Comment notre être propre pourrait-il être saisi lui-même comme être relatif ? L'union avec l'Absolu au contraire doit être l'objet d'une appréhension immédiate et d'une expérience primordiale pour que nous puissions définir notre être propre comme participé et relatif.

Car nous ne pouvons point considérer la participation de [345] l'être fini à l'être infini comme analogue à une marche progressive où l'être fini serait le mobile et l'être infini le but. Tout but est à la fois particulier et extérieur. Comment le Tout où nous sommes placés, comment le principe même qui nous anime serait-il pour nous un but ? Ni l'air n'est le but de l'oiseau, ni la mer celui du poisson, et l'Être total est à la fois notre air et notre mer. L'élan qui soutient un mouvement n'en est pas le but : il est bien au delà ; il en est l'origine, l'essence et la jouissance, et l'acte pur est pour moi cet élan. Il y a donc une grande illusion et une grande vanité à penser que le propre de la participation, c'est d'être un accroissement indéfini, intensif et extensif à la fois, de mon être particulier. Car elle serait incapable alors d'obtenir cette présence du Tout qui serait pour elle un simple mirage et s'éloignerait toujours. Mais le Tout ne peut nous être présent que si, au lieu de nous diriger vers lui, nous agissons en lui et en communion avec lui. Alors la participation est elle-même désintéressée ; elle n'est pas avare, elle ne songe ni à acquérir, ni à retenir. Elle sait qu'elle plonge toujours actuellement dans le Tout, dont la présence ne peut jamais lui être retirée. C'est en lui qu'elle s'exerce par un acte toujours identique et toujours nouveau, qui ressemble à une respiration ininterrompue où notre être propre se constitue par un double mouvement d'emprunt et de restitution pour se nourrir indéfiniment du Tout sans jamais rien y ajouter.

Ce qui nous permet de comprendre comment la participation peut creuser dans l'univers un sillage qui est nôtre, et même qui est nous, sans qu'elle laisse pourtant aucune ombre à l'intérieur de l'acte pur.

B) LE MOI, FACTEUR DE LA DÉTERMINATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : La participation explique le double mystère de notre force et de notre faiblesse.

La participation nous découvre cet abîme où plongeait le regard de Pascal quand il s'effrayait à la fois de notre grandeur et de notre misère. C'est elle seule qui nous montre en nous la jointure de l'intériorité et de l'extériorité, ou plutôt une intimité qui ne cesse de s'approfondir et qui ne peut rien obtenir qu'elle ne se l'approprie. On ne conteste donc point que la participation [346] n'implique l'impuissance, l'erreur et la douleur, mais qui sont la rançon d'une puissance, d'une vérité et d'une joie qui pourront véritablement nous appartenir. Nous ne saurions nous contenter de considérer la participation comme nous engageant dans une infinité théorique et transparente, à l'intérieur de laquelle nous réaliserions un progrès plein de continuité et de sécurité. Car l'infini est pour nous à la fois positif et négatif : notre élan intérieur ne s'empare de l'infinité qui s'ouvre devant nous que pour nous faire sentir avec effroi l'infinité de ce qui nous manque. L'infinité de ce que nous pouvons gagner se double toujours de l'infinité de ce que nous pouvons perdre. Et plus notre espérance est haute, plus est profond l'abîme qu'elle nous oblige à côtoyer toujours. Il y a dans l'âme une angoisse dont on peut dire qu'elle crée en nous une crainte, une douleur toujours proportionnelles à l'espoir et à la joie que nous sommes capable de nous donner. Telle est l'expérience pleine et parfaite que nous avons de l'infini et qui fait que l'infini ne serait pour nous qu'un rêve indéterminé et innocent, si sa face négative venait tout à coup à lui manquer. Et c'est pour cela que nous ne donnons point davantage à Dieu, comme on le croit souvent, en lui retirant la connaissance de notre misère ; nous rompons

alors sa relation avec le monde, c'est-à-dire que nous lui retirons sa fonction créatrice et sa fonction providentielle. Mais s'il est le soulagement de nos maux, c'est parce qu'il ne leur est point étranger ; il est, si l'on peut dire, l'expérience de ce néant, puisqu'il est cet acte de victoire pure que l'Être, qui est cause de soi, ne cesse de remporter sur lui ; comment n'aurait-il pas l'expérience de toutes les défaillances qui menacent toujours, sans son aide, de nous y faire retomber ?

Ce qui nous permet de donner à la participation tout son sens, c'est donc de l'assujettir elle-même à l'intérieur d'un Être éternel qui ne lui manque jamais, mais où elle garde pourtant un caractère de progrès et de renouvellement indéfini : elle est une ouverture sur un univers qui est une inépuisable merveille ; et cette ouverture ne cesse de s'élargir à mesure même que notre essence, qui ne se forme que par degrés, croît et s'enrichit davantage.

Le mot de participation exprime admirablement notre état qui est initiative et dépendance à la fois. C'est cette dépendance qui est la plus évidente et que notre orgueil éprouve le plus de difficulté à avouer : ceux qui ne reconnaissent pas la dépendance de leur acte propre à l'égard de l'acte absolu, ne reconnaissent [347] pas non plus leur dépendance à l'égard du monde qui leur paraîtra l'œuvre de leur esprit.

Pour comprendre à la fois quelle est la valeur de l'idée de participation et comment la participation ne peut se réaliser que par un acte qui nous donne notre être même, il suffit d'imaginer la stérilité d'une conscience qui se donnerait à elle seule une représentation totale et adéquate de l'être, mais pour laquelle l'être ne serait rien de plus qu'un spectacle pur. Que serait ce moi qui se donnerait le spectacle de l'Être et qui n'en ferait pas partie ? Un tel spectacle serait vraiment un spectacle de comédie insuffisant pour assurer la réalité soit de l'objet représenté, soit du moi qui se le représente.

ART. 7 : Les déterminations particulières témoignent de la positivité de la participation en même temps que de sa négativité.

Nous n'accepterons pas sans restriction la formule célèbre : *omnis determinatio negatio est*. Ou du moins nous dirons que toute détermination est à la fois affirmation et négation et qu'il y a un péril égal à négliger l'un ou l'autre de ses aspects au profit de l'autre. C'est l'union en elle de l'affirmation et de la négation qui fait l'essence même de la participation. Mais ce qui importe, c'est que dans la détermination nous ne perdions jamais de vue la réalité même de cet être total dont elle doit nous donner la présence, au lieu de nous la dissimuler, et qui se découvre en nous beaucoup mieux quand nous cherchons à l'approfondir que quand nous cherchons à la dépasser, dans l'humble appréhension de celui qui sait s'en contenter que dans l'avidité sans frein de celui qui la fuit toujours et a toujours les mains vides.

C'est que toute détermination contient un élément de positivité, c'est qu'elle est une négation relative et non pas absolue, et que le réel n'est pas la négation, mais l'intégration de toutes les déterminations. On consent volontiers à considérer toutes les différences comme impliquant une rupture de la spiritualité de l'acte pur, mais à condition que l'effet de cette rupture soit de produire une nature qui fournit l'élan dont elle a besoin à une liberté qui la prolonge à la fois et qui la contredit. Seulement nous ne pouvons pas regarder la liberté même comme un retour à l'universel par l'abolition des différences : car alors elle se détruirait elle-même ; il faut dire au contraire qu'elle prend à son compte ces différences qui lui sont proposées, mais pour leur [348] donner une signification intérieure par laquelle elle pourra définir sa vocation unique et irremplaçable. Les différences ne sont pas, comme on le croit, le scandale de l'esprit, mais le moyen même par lequel il se réalise en mettant en œuvre sa fécondité sans mesure.

Cette idée que la participation produit dans le monde des déterminations sans lesquelles elle ne pourrait pas s'exercer, trouve une justification remarquable dans le rôle joué par l'imagination qui ne cesse de produire dans l'univers de nouvelles formes. Car il est évident que tout acte de participation doit s'exprimer par une opération créatrice,

mais qui suppose une extériorité, c'est-à-dire un espace, une matière qu'elle divise et qu'elle circonscrit en l'assujettissant à sa propre unité, et par conséquent en introduisant en elle une forme. Le progrès de la participation se réalise ainsi par la construction incessante de nouvelles formes. Plotin dit : « On s'assimile d'autant plus à l'être qui n'a pas de forme qu'on participe plus de la forme. » Nous dirons presque dans le même sens que c'est en participant à l'être qui n'a pas de forme que l'on crée toutes les formes et que l'on donne à son être même une forme qui lui est propre.

Le rapport de la participation et des déterminations apparaît avec une force singulière dans la création artistique où l'œuvre, au lieu de limiter l'activité de l'artiste, la réalise. Autrement on sait bien qu'elle resterait à l'état de puissance indéterminée ou de virtualité pure. On voit que la richesse qu'elle paraît posséder avant de s'être exprimée n'est qu'un leurre. C'est quand cette puissance commence à s'exercer, quand l'œuvre naît, quand elle prend forme et acquiert un contour, que la participation s'accomplit, que l'absolu acquiert pour nous un caractère de présence, que l'éternité même pénètre dans le temps. Et le miracle de l'œuvre d'art, c'est que, dans le fini et par la rigueur même avec laquelle elle le détermine, elle fait tenir l'infini. Si l'on ne craignait pas le paradoxe, on dirait que le propre de l'infini, c'est de fuir l'indéfini, c'est-à-dire l'indétermination, et de ne se montrer jamais à nous au contraire que dans la perfection de la détermination. Nous ne pouvons actualiser et posséder l'infini que dans la qualité, et dans la quantité où nous le cherchons et qui croît sans cesse, il nous échappe toujours.

Il y a donc une erreur grave à penser que la perfection même de notre vie exige un repliement sur la pureté de l'acte intérieur, [349] par une sorte d'exclusion et d'abolition de toutes les déterminations particulières. Et celui qui chercherait là une appréhension plus pleine du réel risquerait de ne trouver qu'une richesse illusoire. Quand la couleur m'est donnée, le propre de l'esprit n'est pas de la refuser afin d'atteindre un principe immatériel qui la rendrait inutile, mais de percevoir dans cette couleur une beauté significative où transparait l'omniprésente fécondité de la puissance créatrice. C'est l'impie qui, se voilant la face et tenant clos les yeux que Dieu lui a donnés pour admirer les merveilles de sa création, ne veut avoir de regard que pour son propre zèle, qui n'est pas, comme il le croit, un acte plus pur.

Croire que c'est là une imitation de Dieu, c'est vouloir faire un Dieu de soi, c'est-à-dire se détourner de Dieu. Il n'y a que lui qui soit acte pur, et dont l'essence réside dans une générosité absolue, constamment offerte en participation : car nous ne pouvons juger de son essence que par les témoignages mêmes qu'il nous en montre. Récuser la participation pour avoir davantage, pour obtenir avec lui une union plus étroite, c'est récuser les moyens qu'il nous propose pour réaliser cette union, c'est nous préférer nous-même avec nos virtualités non exercées à tous les dons qu'il ne cesse de nous faire, dès que nous commençons à les exercer. Nous devons dire de l'acte pur à la fois qu'il se suffit lui-même et qu'il trouve dans l'infinité des déterminations particulières que la participation ne cesse de produire cette efficacité surabondante qui, au lieu de s'ajouter à son essence, la réalise et la remplit.

ART. 8 : L'acte fondamental de l'esprit, c'est de sortir de l'indétermination, c'est-à-dire de faire apparaître la forme.

Quand nous employons le mot de détermination nous savons bien que c'est toujours avec faveur. Le réel se détermine par l'acte même qui nous permet d'en prendre possession : ce n'est point alors le borner et le mutiler, c'est lui donner en chaque point son caractère de perfection et d'achèvement. La détermination engendre la forme. Penser, vouloir, aimer et être, c'est sortir de l'informe et de l'indéterminé. Il ne suffit pas ici pour discréditer la forme et la détermination d'invoquer un infini qui nous échappe toujours : il faut craindre au contraire que l'attrait de cet infini cache une attitude négative et une impossibilité de rien saisir d'une main vigoureuse dans l'instant même [350] où nous vivons, un abandon facile à une sorte de dérive. L'infini n'est point ce qui se détend et se dissout au delà de toutes les frontières, mais l'acte même qui les trace, et qui enclôt le fini dans un contenu si parfait qu'il témoigne, dans sa forme la plus humble, de la présence de l'esprit pur.

On peut dire encore que l'acte fondamental de l'esprit par lequel il exprime sa fécondité, sa puissance et la possession intérieure qu'il peut acquérir de lui-même, est un acte de distinction, acte qui, à chaque instant, se referme sur lui-même et pourtant se poursuit tou-

jours. C'est la distinction, selon Anaxagore, qui crée le monde et qui le met en ordre. C'est elle qui, chez Descartes, est la marque même de l'activité de la pensée et de la coïncidence entre ses opérations et l'essence même de la réalité, telle qu'elle a été voulue par Dieu. C'est elle qui donne aux choses leur indépendance objective, leur originalité qualitative, leur valeur et leur suffisance à l'intérieur même du Tout où je les inscris en les circonscrivant, et dont elles sont une expression d'autant plus parfaite qu'elles ont elles-mêmes un dessin plus net et plus sûr.

On ne s'étonnera pas par conséquent que l'esprit ne possède jamais rien que des objets définis et par l'acte même qui, en les définissant, les fait être. Mais on comprend facilement que l'objet même n'a de sens que par et pour l'opération qui l'engendre, et dont il est à la fois l'instrument et le symbole ; aussi la destinée de l'objet est-elle toujours d'être rejetée et de périr dès que cette opération s'est exercée et que, par la médiation du souvenir, elle est devenue pour ainsi dire une puissance permanente de notre être participé.

ART. 9 : La participation vise la valeur plutôt que la grandeur par une volonté du Tout, qui, au lieu de nous égaler au Tout cherche en lui la vocation qui nous est propre.

Nous sommes naturellement portés à considérer la participation comme devant faire de l'accroissement d'être le but fondamental de notre vie et pour ainsi dire la valeur suprême. Et cela peut bien être regardé comme vrai d'une certaine manière, puisque les relations quantitatives peuvent servir dans un certain sens de représentation aux relations spirituelles et que l'on n'hésite point, à propos de la pensée ou de l'amour, à parler de leur pureté ou de leur force plus ou moins grandes. [351] Mais il ne faut pas, sur ce point, être dupe d'une illusion. La grandeur est toujours abstraite. Elle ne prend un sens que dans le monde de l'espace, c'est-à-dire dans cet ordre horizontal où l'être, occupant une place déterminée, peut accroître indéfiniment l'ampleur de sa perspective sur l'ensemble des choses. Mais ce n'est là que le symbole de la valeur. Car la valeur, ce n'est pas le *phénomène*, sur lequel l'homme peut augmenter indéfiniment son empire et, par l'usage qu'il en fait, perdre son être en pensant l'agrandir. La va-

leur seule nous introduit dans *l'être*, en déterminant un ordre vertical dont on peut bien dire qu'il exige le temps et qu'il est parcouru dans le temps, mais à condition que ce temps ne soit pas le temps du mouvement et de l'inertie, ni le temps qui conduit tout changement vers un état d'équilibre, mais ce temps invisible et spirituel dans lequel la liberté ouvre un intervalle infini entre l'Être considéré comme l'objet d'un acte de suprême affirmation et l'Être considéré comme un objet de suprême négation, c'est-à-dire entre le Bien et le Mal. Le Bien, c'est le justificatif de l'Être à l'égard du désir et de la volonté qui se portent vers lui. C'est l'Être en tant qu'après avoir été désiré et voulu il est capable d'être possédé par nous. La réalité positive du Mal est donc, si l'on peut employer cette expression, coextensive à celle du Bien, puisque c'est l'Être nié, bien que la volonté emprunte à l'Être même le pouvoir de révolte par lequel elle cherche à le détruire : on comprend aussi comment n'y réussissant jamais, elle ne peut que le pervertir.

Ne dira-t-on pas du moins que, le long de cette échelle verticale qui sépare le Bien du Mal, la souveraine affirmation de la souveraine négation, il y a toute une suite de degrés auxquels il est difficile de donner un sens sans faire intervenir la grandeur de la participation ? Cependant il faut introduire ici une distinction essentielle. Car nous ne pouvons pas contester l'idée d'un progrès intérieur de la conscience sans mettre en danger non seulement la moralité, mais la vie spirituelle tout entière. Et pourtant nous ne pouvons point laisser porter atteinte à l'univocité de l'Être sans porter atteinte au caractère ontologique de la participation. Il n'y a donc pour nous qu'une ressource, c'est que nous ne puissions nous constituer nous-même comme être que par une volonté non point de nous-même, mais de l'Être total, à travers toutes les alternatives de la participation, volonté qui est la marque même de notre union avec [352] l'Être et avec le Bien et qui, dans la mesure où elle fléchit, ne retire rien à l'Être, mais étend sur le monde la négation ou le mal, c'est-à-dire l'ombre de tout ce qu'elle refuse.

On peut donc bien dire de toute volonté particulière qu'elle est une volonté du Tout, mais non point en ce sens qu'elle chercherait elle-même à s'égaliser au Tout, car ce serait pour elle tendre à disparaître ; et celui qui désire conquérir le Tout ne cesse de se perdre lui-même. Vouloir le Tout, c'est le vouloir pour lui et non pas pour nous, c'est le

vouloir en tant qu'il nous dépasse et que nous pouvons précisément le poser comme Tout. Chaque être se veut à son tour en tant qu'il est lui-même dans le Tout, en tant qu'il y coopère et qu'il a dans le Tout une vocation unique et irremplaçable. De telle sorte que, parallèlement au mouvement par lequel il cherche à s'accroître et à dépasser ses propres limites, il y a un autre mouvement solidaire du précédent par lequel il se limite, il se circonscrit, il entreprend de déterminer son essence et de coïncider avec elle. Ainsi on peut dire que le progrès de la conscience tend vers un terme qui est obtenu par un double mouvement d'expansion de soi et de resserrement sur soi dont les deux phases s'accompagnent et se compensent toujours.

ART. 10 : La participation nous met en rapport avec l'absolu au point même où nous rencontrons l'exacte mesure.

Si la vie est toujours une participation en acte, la participation est aussi le problème essentiel de la philosophie qui doit en expliquer le fondement et la possibilité. Nul être en effet n'est capable de subsister en dehors de cette participation elle-même. La participation seule permet d'accorder l'individuel avec l'universel, l'éternité où nous puissions avec le temps où nous agissons, une activité qui nous dépasse et qui ne peut être que reçue, avec une initiative ou un consentement intérieur par lesquels notre personne elle-même se réalise. Elle seule nous permet de pratiquer une véritable mesure à la fois dans nos affirmations et dans nos actions, d'allier la confiance avec l'humilité, le sentiment d'être soutenu et comme porté par le Tout dont nous faisons partie et celui de la responsabilité qui nous appartient et dont nous ne pouvons pas être déchargé. Elle nous donne la certitude de n'être pas abandonné dans l'isolement, de ne rien faire qui ne compte et qui de quelque manière ne doive nous [353] être rendu, de coopérer selon une tâche qui ne peut être que la nôtre à l'œuvre de la création, et de faire partie d'une société spirituelle qui est telle qu'il n'y a rien qui puisse se produire dans la conscience d'aucun de ses membres qui n'ait un retentissement dans la conscience de tous.

L'individu attache toujours la plus grande importance à l'empreinte originale que son action laisse dans le réel, mais il ne faut pas qu'il méconnaisse que cette empreinte ne traduit pas autre chose

que la forme particulière de sa participation à l'être, la manière originale dont il pénètre en lui et détermine en lui sa situation unique et incomparable. De là l'émotion même que son action lui donne et dont l'œuvre la plus belle qu'il a pu produire n'est jamais qu'une sorte de témoin.

Nous avons tous, il est vrai, une tendance à penser que cette participation, attestant seulement l'écart qui nous sépare du Tout, est la preuve de notre insuffisance et de notre misère. Alors nous cherchons, pour y remédier, à accroître indéfiniment l'étendue de la participation elle-même ; et c'est ainsi que l'on voit les hommes tenter de régner sur des régions de plus en plus vastes de l'espace et du temps, comme si ces signes apparents de leur puissance n'étaient pas en même temps des signes de leur dissipation. Mais la valeur et même la réalité de la participation sont d'une tout autre nature. Elles ne diffèrent point par la quantité qui est toujours abstraite et n'existe qu'à la surface de l'être, là où l'on a affaire à des choses qui se répandent, se multiplient et se comptent. Dans sa racine la plus profonde la participation exclut la grandeur. Elle cherche l'essence, c'est-à-dire la qualité pure qui nous permet d'atteindre dans notre rapport unique avec l'Absolu, l'absolu de nous-même. Il est bien évident qu'ici la quantité, l'apparence visible sont également abolies. Nous touchons l'Absolu, au moment où nous remplissons la destinée qui nous est propre, si humble soit-elle, avec le plus de simplicité. C'est cette porte étroite qu'il dépend de nous de trouver qui est le chemin de la perfection et qui seule peut nous permettre de traverser le monde des apparences et d'avoir accès dans l'Être véritable.

Cependant cette relation de l'individu et de l'Absolu ne peut pas exclure toutes les formes médiates de la participation qui doivent contribuer à la préparer et à la réaliser, mais qui ne doivent jamais ni la capter ni la diviser : les entreprises de la science et de l'art, les obligations inséparables des différents [354] groupes dont l'individu fait partie, de la famille, de la profession, de la patrie ou de l'humanité sont des moyens par lesquels l'individu cherche à se dépasser afin d'entrer en communication avec l'universel. Mais aucun de ces moyens ne peut être pris lui-même pour une fin ; il ne doit pas tenir la place de l'Absolu, mais il peut nous en livrer la possession, pourvu qu'il soit si bien en rapport avec le temps, le lieu, les circonstances mêmes où nous sommes placés qu'il soit aussi la matière ou

l'expression de notre vocation individuelle et la condition sans laquelle elle serait incapable de se réaliser.

Il y a beaucoup d'orgueil à dire que le vide de notre conscience est infini et que l'infini seul pourra le remplir. Dieu lui-même ne se donne à nous que selon notre capacité, et la moindre marque de sa présence suffit à combler l'âme la plus spacieuse.

C) PARTICIPATION ET DEVOIR-ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 11 : L'expérience de la participation est celle de la responsabilité que j'assume à l'égard d'une puissance d'agir qui me dépasse.

La dissociation que nous établissons entre des termes séparés, par exemple entre l'acte pur et le nôtre, rend la participation très difficile à expliquer. Pourtant on pourrait dire qu'elle tient tout entière dans cette expérience par laquelle nous sentons que nous mettons en jeu une puissance qui n'est pas nôtre, mais dont nous avons la disponibilité, par une action qui est nôtre et qui engage notre responsabilité. C'est la même difficulté que nous rencontrons lorsque, considérant la participation comme une subordination, nous croyons qu'elle nous oblige à abandonner notre autonomie, alors qu'au contraire c'est elle qui la fonde. On ne peut participer à l'initiative absolue que pour fonder sa propre initiative personnelle.

En réalité nous ne pouvons dire *je* qu'au moment où nous venons de découvrir en nous le principe même de toute intériorité et de toute efficacité. Dire *je* ce n'est point se séparer de l'Être, mais c'est au contraire s'y inscrire et en prendre la responsabilité selon ses forces. Ou bien encore, le *je* ne peut jamais être que le sujet d'une action ; et je suis là où j'assume une puissance spirituelle qui m'est offerte, mais qui me dépasse, qui [355] ne m'appartient pas plus que l'énergie physique (qui n'en est elle-même que l'expression matérielle et la forme déchue), bien que, comme dans l'énergie physique, il m'appartienne de la rendre mienne, c'est-à-dire d'en faire usage et de la mettre en œuvre. Car le secret de la participation tient dans cette observation

que l'esprit n'est pas dans le Tout comme une chose plus petite dans une chose plus grande, mais qu'il se constitue comme esprit par l'Acte qui pense le Tout et qui lui permet de participer à l'Acte éternel par lequel le Tout lui-même ne cesse de se faire.

La participation n'est rien de plus qu'un consentement à être, mais qui nous oblige à prendre notre part dans l'œuvre de la création. Elle me montre que, si je ne me suis pas donné l'être, du moins je suis capable de me donner l'être que je serai. Je n'ai reçu que la possibilité, mais il dépend de moi de l'actualiser. Il m'appartient de reconnaître dans ce que je puis être ce que je dois être et de le faire mien. Quand je dis que je choisis ma propre voie, je ne la choisis pas pourtant d'une manière arbitraire : puisque je fais partie du Tout, il faut, non point que cette voie y soit déjà tracée, mais qu'elle y trouve pourtant une borne de départ, une disposition du terrain telle qu'elle est obligée de se régler sur elles ; ainsi, il y a dans la nature un nœud de possibilités dont le propre de la liberté est seulement de faire usage.

Le problème de la participation n'est pas, il est vrai, un problème second et tel que nous puissions nous demander comment un moi posé d'abord participe d'un acte pur qui, en droit, en serait indépendant. C'est un problème premier, inséparable d'une expérience permanente, que nous ne cessons d'analyser pour en prendre conscience et pour l'enrichir, et qui nous montre alors la présence en chaque instant d'un acte qui nous dépasse et que notre opération limite, puis, d'un consentement ou d'un refus que nous lui donnons, qui ne vont jamais que jusqu'à un certain point et qui nous permettent d'être justement ce que nous sommes.

Le rapport entre l'acte pur et le moi se retrouve dans celui de l'âme et du corps : car c'est leur union qui nous est donnée et qui est l'expérience même que nous vivons. Nous ne connaissons l'âme qu'incarnée et trouvant dans le corps à la fois un obstacle et un instrument : et le problème est de savoir comment on peut les distinguer, et non point comment on peut les unir, puisque ces deux termes ne se présentent jamais à nous qu'associés.

[356]

ART. 12 : La démarche qui promeut l'individu particulier dans l'existence n'est pas une chute, bien qu'elle puisse rendre possible la chute par l'usage même qu'il fera de cette existence.

Le problème que nous étudions ici est celui du rapport entre l'unité de l'activité et la pluralité de ses formes particulières. D'où provient cette pluralité ? Comment est-elle possible sans rompre l'activité originelle elle-même ? Comment celle-ci subsiste-t-elle tout entière dans chacune de ses formes et produit-elle entre ces formes elles-mêmes une solidarité systématique qui, au lieu d'abolir la liberté, lui fournit les conditions sans lesquelles elle ne pourrait pas s'exercer ? Tels seront nos thèmes de méditation dans ce livre III.

Mais la difficulté reste toujours d'expliquer la transition de l'être total aux êtres particuliers. On ne dira pas que l'acte divin se brise en actes de participation. On ne peut pas dire non plus qu'il produit hors de lui des foyers d'initiative, indépendants de lui et qu'il prive de sa présence et de son secours. Mais il demeure indivisible, puisqu'il est l'efficacité plénière et totale, qui est telle pourtant qu'elle exprime sa fécondité en appelant à l'existence une infinité d'êtres différents dans lesquels il n'agit que pour leur permettre d'agir selon une initiative qu'ils lui empruntent et qui pourtant leur est propre, et sans jamais se substituer à eux, puisqu'il ne cesse jamais de leur fournir la puissance même par laquelle ils fondent leur indépendance. De telle sorte que, par une sorte de paradoxe, il ne se sépare jamais d'eux bien qu'il faille qu'ils puissent se séparer de lui ou du moins tourner contre lui l'action même qu'ils en ont reçue. Ou bien encore, dans un autre langage, on dira que la même participation qui, à l'égard de Dieu qui la rend possible, est toujours un don qu'il nous a fait, peut devenir une chute par l'usage que nous en faisons à l'égard de ce qu'il a voulu de nous.

Si l'apparition de la liberté humaine peut donc être considérée sous un certain aspect comme étant une séparation par rapport à l'acte pur, bien qu'elle implique pourtant un retour vers lui, ce n'est point cette séparation que nous pourrions jamais considérer comme une chute. La chute n'est pas dans l'apparition même de la liberté, c'est-à-dire de la personne ; elle ne peut pas résider dans cette offre de participation qui ne cesse de nous être [357] faite par la puissance créatrice : elle con-

siste seulement dans l'emploi que nous pouvons faire de cette admirable liberté qui nous inscrit dans l'être par un acte qui ne dépend que de nous. La liberté qui vient de Dieu, et qui, pour nous permettre de nous unir à lui par une démarche qui nous est propre, doit nous permettre aussi de nous en séparer, mais par la puissance même que nous lui empruntons et que nous retournons pour ainsi dire contre lui, n'est pas le témoignage de notre infirmité, mais de notre dignité, ni de la parcimonie de Dieu à notre égard, mais de sa générosité : elle est le don suprême qui est au-dessus de tous les autres dons, le don qu'il nous fait de son essence même, un don qui est tel que nous pouvons le repousser, mais par l'usage même que nous en faisons, et qui est tel que, s'il venait à manquer, tous les biens du monde seraient pour nous sans saveur ; car il est seul capable de rendre nôtres tous les biens que nous pouvons recevoir. La liberté n'est pas le péché, elle est cette possibilité du péché qui subordonne notre vie tout entière à un choix que nous devons faire et lui donne par conséquent une valeur exclusivement spirituelle. Il y a donc dans la liberté cette ambiguïté essentielle qui fait que, pour fonder notre propre initiative, elle doit, soit nous rendre Dieu lui-même présent, soit séparer de lui et retourner contre lui la puissance même qu'il nous donne : ce qui, en élevant jusqu'à l'absolu notre moi particulier, le transforme en démon. Il n'y a qu'une forme du péché : c'est, pour le moi, de se préférer à Dieu.

Ceux qui disent qu'être, c'est vouloir, que vouloir, c'est se séparer et que c'est cette volonté de séparation qui est le péché jettent d'emblée une malédiction sur l'existence. La volonté qui est la possibilité de la participation est le premier de tous les biens : c'est par elle que nous recevons le pouvoir de nous créer nous-même. Et le péché est un certain usage de la volonté, mais non point son essence. Car s'il faut se séparer pour être, le retour vers le principe même dont nous nous sommes détachés n'est pas un acte vain qui rétablit un équilibre que nous avons troublé, puisque, dans l'intervalle, nous nous sommes nous même fait.

ART. 13 : L'acte pur, en fondant la participation, introduit dans le monde la valeur et la raison d'être.

En ce point initial, indivisible et omniprésent, où l'être émerge du néant, il est évident que l'être ne peut apparaître que comme [358] voulu, et il ne peut l'être que comme la valeur suprême. C'est alors aussi que l'Être est reconnu comme Dieu. Ce qui nous permet d'expliquer comment il est impossible d'émerger à la conscience de l'être, même de la manière la plus indéterminée et la plus humble, sans que cette aurore de participation ne nous apporte déjà un commencement de lumière, d'espérance et de joie.

La relation entre Dieu et le monde de la participation est si profonde que Dieu même n'est jamais pensé par nous que comme créateur, c'est-à-dire par rapport à des êtres particuliers qui lui empruntent ce qu'ils sont et qui l'adorent. Cependant son activité créatrice est la marque non pas, comme on l'a dit, de son insuffisance, mais au contraire de sa suffisance plénière, du moins si cette activité elle-même ne doit jamais être considérée comme s'exerçant en vertu d'une nécessité naturelle ou d'une nécessité logique, qui semblent toujours s'imposer du dehors, mais en vertu de cette nécessité de générosité ou d'amour qui, au moment même où elle se manifeste, n'exprime rien de plus que la perfection intérieure et gratuite de la liberté pure.

Il ne faut point se scandaliser d'entendre dire que Dieu a besoin du monde comme le monde a besoin de Dieu : mais il y a, nous le savons bien, une distance infinie entre ce besoin d'indigence qui appelle toujours un autre être pour l'aider et recevoir de lui ce qui lui manque et ce besoin de surabondance, qui l'appelle pour le faire être et tout lui donner.

Il y a donc une grande chimère à vouloir remonter du monde que nous avons sous les yeux à un Dieu qui l'a créé. Car nous savons à quel point ce monde peut nous apparaître comme imparfait, si on le compare à l'aspiration qui est en nous et qui tend toujours à le réformer et à le dépasser. Seulement cette aspiration ne peut nous obliger à tendre vers Dieu comme vers un idéal inaccessible, qu'en nous obligeant en même temps à remonter vers Dieu comme vers la source qui

ne cesse de l'inspirer et de le soutenir. Et le monde apparaît comme le moyen qui nous est offert pour répondre à cette inspiration en réalisant par degrés notre essence individuelle. De telle sorte que l'on ne doit pas conclure du monde à Dieu comme à la cause dont il dépend, mais de la signification que le monde est capable de prendre pour nous, dès que notre activité spirituelle commence à s'exercer, à un principe d'où dépendent indivisiblement le moi et le monde, et qui permet d'expliquer à la fois leur opposition [359] et leur accord. Nous justifions Dieu non point par l'existence de fait que le monde possède, mais en réalisant sa présence en nous et en vivant en conformité avec elle. Nous le justifions non pas par sa création, mais par ce qu'il est possible, désirable, exigible que nous en fassions.

Nous disons légitimement que Dieu est la raison du monde : mais il est plus vrai de dire en un sens qu'en se produisant et en produisant le monde, Dieu produit ses propres raisons (qu'il s'agira pour nous de reconnaître et de mettre en œuvre).

ART. 14 : La participation crée un devoir-être qui est lui-même l'origine de tous nos devoirs.

La participation se manifeste en nous d'abord sous la forme du désir qui nous montre à la fois ce que nous sommes et ce qui nous manque, notre ambition et notre limitation, qui nous enracine dans la nature, qui caractérise notre être comme l'être même d'une possibilité qu'il dépend de nous d'actualiser, qui est en quelque sorte une activité donnée, c'est-à-dire proposée et suggérée qu'il appartient à notre volonté d'assumer et d'infléchir. Sous un autre aspect, la participation s'exprime par le devoir-être considéré comme générateur de notre être propre, avec les deux sens du mot devoir-être, soit qu'on le considère comme un simple devancement de l'être réalisé, soit qu'on le considère comme une obligation de le réaliser. Le devancement exprime simplement le passage de la possibilité à l'actualité, qui est la condition même de toute vie temporelle. L'obligation exprime une subordination de notre liberté à cet acte pur qui réalise le passage éternel du néant à l'être et qui, posant la valeur absolue de l'être par comparaison au néant, met la participation à l'être au-dessus du néant de la participation. Le désir retrouve à la fin, au-dessus de l'obligation par la-

quelle nous devons préférer l'être au néant, malgré toutes les misères et tous les obstacles de notre vie, l'élan profond qui nous porte vers lui par une sorte de joie d'être, qui demeure présente à travers ces misères et ces obstacles mêmes.

Le mot devoir-être exprime particulièrement bien la condition même de la participation par contraste avec l'Être total ou l'Acte pur. Il exprime cet appel intérieur vers l'Être qui nous oblige à sortir du néant pour devenir par un choix et par un effort ce que nous ne sommes pas, ou du moins qui n'est pas [360] encore nôtre, afin d'en mériter la possession et la jouissance. Le propre de la participation est de nous permettre d'assumer l'acte par lequel l'Être se crée, se veut et s'aime, en acceptant le monde tel qu'il est, mais afin de le promouvoir de telle manière que toutes les puissances qui sont en lui puissent s'exercer comme elles doivent avec notre concours, c'est-à-dire en rendant possible la réalisation de notre vocation par un acte libre.

C'est donc la participation qui est l'origine de tous mes devoirs, d'abord parce qu'elle fait de mon être même un devoir-être, c'est-à-dire un être qui n'est en moi que comme une possibilité ou une puissance, mais qui ne peut se réaliser et s'actualiser que par moi, qui pourtant ne fais qu'un avec elle. Or je passe insensiblement de ce devoir-être, qui appelle l'action par laquelle le présent d'aujourd'hui deviendra le futur de demain, et qui par conséquent est créatrice du temps (ce qui explique suffisamment pourquoi elle n'est pas dans le temps), à cet autre devoir-être par lequel une dignité ontologique m'est proposée à laquelle je ne puis pas manquer sans préférer le néant à l'être, c'est-à-dire sans nier qu'il y ait dans le monde des valeurs que je puisse servir : ce qui est l'essence même de l'immoralité. La participation, en m'engageant dans le temps, c'est-à-dire en faisant de mon être un devoir-être, cache donc tout à la fois une suprême ambition, puisque tout l'être que je posséderai jamais, il faut que ce soit moi qui me le donne, et une suprême humilité puisqu'elle est l'aveu de tout ce qui me manque, et de cette contrainte même que je subis qui m'oblige à me réaliser à l'aide de matériaux et parmi des conditions qui ne cessent de m'être fournis.

On peut dire que le principe et le critère de tous les devoirs consiste dans ce retour à l'origine même de la participation, dans cette inquiétude qui naît en moi et par laquelle je reconnais que l'acte de participation que j'accomplis n'est jamais assez pur, ni assez ardent,

ni assez désintéressé, ni assez profond. C'est dans la manière dont je l'accomplis que j'éprouve le degré de ma liberté : aussi longtemps que cette liberté se trouve contrainte par des causes extérieures qui pèsent sur elle et la divertissent, elle sent en elle un devoir qui la presse et qui lui donne l'impression d'un choix qu'elle ne cesse de faire et par lequel elle se cherche elle-même, mais sans s'être encore trouvée. Mais elle ne s'est véritablement conquise qu'au moment où tout choix a disparu et où elle coïncide avec sa propre nécessité.

[361]

Le mystère de la liberté réside précisément dans l'impossibilité où je suis de refuser la participation : car, en la refusant, je l'exerce. Et celui même qui dit : je ne veux pas être, et qui se retire du monde par le suicide, contribue par ce geste à déterminer le monde.

ART. 15 : Toute participation est participation de l'Absolu bien qu'elle soit toujours en rapport avec notre mérite.

On a bien tort de considérer la participation comme étant seulement l'origine de notre misère ; c'est là l'effet de cette ambition infinie qui est en nous et par laquelle nous cherchons à nous confondre avec le Tout, comme pour cesser d'exister en tant qu'être particulier. C'est là ne voir dans la participation que son aspect négatif, et non point son aspect positif. C'est négliger qu'elle est un don, qui est meilleur que tous les dons, puisqu'il réside dans la possibilité de les acquérir. C'est négliger surtout qu'il n'y a pas de degrés dans l'être, que l'être qui devient nôtre par la participation, ce n'est rien si ce n'est pas l'Absolu, et que si nous ne sommes liés à l'Absolu que par une relation, il faut que cette relation soit elle-même absolue. Après cela, se plaindre de ce qui nous manque, c'est mettre les modes de l'être au-dessus de l'être même : ce que l'on peut regarder comme le signe d'un esprit proprement superficiel, qui est incapable de descendre en lui-même jusqu'à ce dernier point où s'accomplit l'acte qui nous donne l'être et qui remplit toute la conscience de joie et d'angoisse à la fois. C'est méconnaître que l'on ne grandit qu'en s'approfondissant. C'est méconnaître aussi que notre union à l'absolu ne se réalise pas en quittant sans cesse notre être particulier pour nous porter sans cesse vers

quelque nouveau mirage, mais en accomplissant la tâche qui nous est propre, c'est-à-dire en exerçant notre activité à la place même que nous occupons dans le monde et dans les limites mêmes qui nous sont assignées. Seul prouve la réalité de la participation celui qui la fonde en la voulant. Et celui-là même qui la nie la met en œuvre dans l'acte même qu'il voudrait retourner contre elle.

Ce qu'il y a d'admirable dans le monde de la participation, c'est qu'il est une démocratie ouverte où chacun se donne à lui-même la place qui lui convient, qui est toujours en rapport avec une démarche de sa liberté, c'est-à-dire avec son mérite. [362] Il ne sert à rien de dire que nul ne s'y introduit sans mettre en œuvre quelque privilège, car la marque du privilège, c'est son exclusivité. Au lieu que, dans le monde de la participation, il n'y a pas de bien obtenu par l'un qui ne soit pas pour l'autre un exemple et déjà une aide.

Ce qui nous montre le mieux l'essence de la participation et nous prouve aussi le mieux sa valeur, c'est qu'elle ne réside nullement, comme on le croit souvent, dans un acte d'acquisition, mais au contraire dans un acte créateur qui est un don de soi sans cesse renouvelé. Et le miracle de l'acte, c'est qu'il ne nous donne l'être que pour nous obliger à le donner, afin de le faire partager.

Il est même vain de parler de certains dons, en enviant chez l'un une intelligence plus subtile, chez l'autre une volonté plus forte, ou une sensibilité plus délicate ou plus ardente, car la participation la plus parfaite est celle qui ne suppose aucun don particulier et qui les rend inutiles : c'est celle qui, ne faisant usage que de la simplicité, réside dans un retour au naturel et qui, pour cette raison même, n'appartient qu'à l'élite la plus rare. Mais c'est parce qu'elle ne requiert aucune aptitude et repose seulement sur une pure disposition intérieure de la liberté.

Le spectacle du monde que j'ai sous les yeux, les amis que je puis obtenir, et la destinée même qui m'échoit sont toujours en rapport avec mon mérite. Non pas que l'on puisse jamais les considérer comme en étant la conséquence nécessaire et l'expression adéquate, car il y a dans toutes nos démarches un appel auquel le réel répond par une sorte de dépassement, conformément à des lois qui sont les lois mêmes du monde et dont il n'y a aucun artifice ni aucun déclic qui puisse nous rendre maître. Il y a donc toujours une correspondance

entre l'initiative et l'événement, mais sans que je puisse réduire cette correspondance à une relation pleinement intelligible : en fait, elle ne s'éclaire jamais qu'après coup dans une sorte d'expérience qui est toujours pour moi une illumination et qui montre à quel point le réel dépasse toutes mes prévisions. Mais c'est abolir la vie spirituelle que de croire que l'on peut disposer d'elle par un mécanisme qui réussit toujours.

[363]

LIVRE III. L'ACTE DE PARTICIPATION**PREMIÈRE PARTIE
LE MOI ET LA PARTICIPATION****Chapitre XX**

**CARACTÉRISTIQUE
DE L'ACTION****A. – DE L'ACTE À L'ACTION**

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : L'acte a toujours une rigoureuse unité, mais la participation se réalise par une pluralité d'actions différentes.

L'acte est unique et toujours semblable à lui-même. Ce caractère se retrouve jusque dans l'acte participé. Prenons par exemple l'acte intellectuel : dirons-nous qu'il y en a plusieurs sortes ? Oui sans doute en apparence, puisqu'il y a autant d'actes que d'objets différents auxquels notre pensée s'applique ; mais c'est pourtant le même acte agissant de la même manière et se conformant aux mêmes exigences qui constitue ces objets de pensée distincts, dès que la participation a commencé et afin d'en représenter toute la richesse possible. Dira-t-on que ce n'est pas le même acte qui recommence dans le temps, mais

que ce sont des actes séparés et datés ? On l'accordera sans doute si l'on considère la vie individuelle de celui qui les accomplit, mais non point si l'on considère l'acte même qu'il retrouve, et dont on dit volontiers qu'il *se répète*, mot qui n'a de sens précisément que pour montrer la possibilité que nous avons, à chaque instant du temps, d'échapper au temps, pour refaire l'expérience spirituelle de son identité et de son éternité. Si la répétition cesse d'être cela, elle cesse absolument d'être un acte, elle tombe définitivement dans le temps : elle n'est plus que le corps mort d'une habitude, un mécanisme, c'est-à-dire juste le contraire d'un acte. L'éternité même de l'acte se manifeste d'abord par une présence qui ne peut jamais nous manquer, bien que nous lui manquions souvent, et qui est précisément la présence infinie de l'esprit à lui-même, ensuite par cette découverte que tout acte que nous accomplissons, nous pouvons le répéter indéfiniment.

[364]

Mais dès que l'acte se trouve engagé dans la participation, il s'exprime nécessairement par une pluralité d'opérations différentes qui ont besoin du temps comme condition de leur exercice, de l'espace comme champ de leur application, et qui supposent une pluralité de sujets qui les accomplissent et une pluralité d'objets qui les déterminent. Le progrès de la dialectique, c'est d'étudier la relation de ces différentes espèces de pluralité entre elles et avec l'unité de l'acte pur.

Or si l'acte demeure toujours identique à lui-même, d'où provient en lui la différence entre les opérations, sinon de quelque passivité qui, en rompant son unité, introduirait en lui des déterminations particulières ? C'est là en effet ce que nous observons quand nous passons de l'acte à l'action. Il y a une pluralité d'actions ; quand nous attribuons à l'action un caractère de continuité, comme quand nous disons d'un homme qu'il est un homme d'action, c'est encore dans le temps que cette action se développe ; enfin dans l'action nous ne pouvons faire abstraction ni de l'individu qui l'accomplit, ni de la matière à laquelle elle s'applique, ni de la résistance qu'elle doit vaincre, ni de l'effort et de la persévérance dont elle doit faire preuve. Au contraire le mot acte, par exemple, quand nous disons de l'une de nos actions qu'elle est un acte, comporte toujours une simplicité parfaite et une ouverture vers l'absolu. L'acte est intemporel, puisqu'il réside dans l'indivisibilité même de la décision : c'est pour cela qu'il ne dure pas

et qu'il paraît instantané à l'inverse de l'action qui paraît posséder toujours un caractère de continuité ; mais c'est que le propre de l'action est de s'étendre dans un temps déterminé afin de produire une fin particulière, au lieu que l'acte, précisément parce qu'il surpasse le temps, trouve toujours en lui-même à la fois son origine et sa fin. Il est au delà de l'effort et de la résistance ; il n'a pas besoin de persévérer ; il réalise une unité de notre être qui est si plénière qu'elle est comme une entrée dans l'Être pur, qui ne comporte lui-même ni pluralité d'éléments, ni pluralité de moments ; tout autre acte est moins un acte nouveau que cette unité de nous-même affirmée et retrouvée une fois de plus ; et nous ne pouvons plus établir de distinction en lui entre ce qui vient de nous et traduit ce que nous sommes et ce qui est un appel ou une exigence de la puissance créatrice à laquelle nous n'avons fait que répondre.

A l'égard de l'acte, les actions n'en sont que des formes divisées [365] et imparfaites. L'action exprime le point de suture entre l'acte qui est toujours transcendant et le phénomène qui sans elle n'aurait point de soutien. Elle a des effets visibles dans l'espace et dans le temps. Elle est le témoignage de ce que je suis ; elle est également nécessaire à la formation de mon être propre et à la possibilité de ma communication avec les autres êtres. Alors que l'acte me met toujours au-dessus de la participation, c'est l'action qui la réalise.

ART. 2 : Le propre de l'action, c'est d'actualiser notre acte individuel dans un univers réel.

L'acte ne peut être participé qu'à condition de devenir action. De telle sorte que le seul moyen que nous ayons de gagner le Ciel, c'est de passer d'abord sur la Terre. L'acte moral est moins un acte particulier que l'essence même de l'acte saisi dans cette option profonde par laquelle je constitue ma personne, dans une solidarité voulue de l'être et de la valeur. Tout autre acte n'est acte qu'en apparence, puisqu'il suppose soit un abandon à la passivité, soit un doute introduit dans l'acte au moment même où l'acte se pose. C'est ici seulement que nous rencontrons à proprement parler l'acte d'être ; mais il ne m'engage véritablement qu'en m'engageant aussi dans le monde par une action qui porte témoignage pour tous les êtres et non pas seule-

ment pour moi, et qui m'oblige à faire de l'acte d'être l'*acte d'exister*. Ainsi l'acte de participation m'oblige à puiser l'efficacité qu'il met en œuvre dans un principe qui est offert à tous, mais afin de créer cet être individuel qui pourra prendre place dans un monde dont il est l'artisan, et qui est devenu commun à tous.

On observerait les mêmes démarches dans tous les aspects de l'acte, soit qu'il s'applique à des fins matérielles, soit qu'il s'applique à des fins intellectuelles. Il remonte toujours à la même et unique source, mais il tend toujours à produire, grâce à un effort purement personnel, des créations qui prennent place dans un seul et même monde, qu'il s'agisse du monde sensible ou du monde intelligible, jusqu'au moment où tous ces mondes créés par nous afin de nous créer nous-même deviendront les instruments mêmes qui permettront aux êtres particuliers de se comprendre et de s'unir. Chacun d'eux doit reconnaître l'identité de son origine et de sa fin ; mais il faut qu'elles [366] demeurent séparées pour que, sur le chemin qui les rejoint, s'introduise l'acte de participation qui précisément le fait être.

Si le propre de l'acte, c'est d'être intérieur à lui-même, on comprend sans peine que la participation doit faire apparaître une opposition de l'intériorité et de l'extériorité, bien que cette opposition n'ait de sens que par rapport à nous. Elle naît comme toutes les autres oppositions de l'imperfection de l'intériorité, dès qu'elle est participée, car elle appelle alors un corrélatif qui la nie. Alors on comprend aussi que l'acte reste le secret de notre intimité, qu'il se produise au point même où la participation est consentie, mais qu'il nous oblige, pour dépasser les limites de notre conscience subjective, à actualiser notre être virtuel dans un univers réel, c'est-à-dire à produire une liaison entre l'intérieur et l'extérieur qui convertit l'acte en action.

Nous avons le sentiment que toute action demeure virtuelle tant qu'elle ne revêt pas une forme matérielle. Ce qui est vrai en un sens tant en raison de l'effort qu'elle exige alors et qui ne cesse de l'affermir, qu'à cause de sa pénétration à l'intérieur du réel qui ne cesse de lui donner et de l'enrichir. De là l'importance dans toutes nos démarches du passage de l'intention au fait : c'est dans ce passage même que nous avons le sentiment de nous engager de manière décisive à la fois à l'égard de nous-même et à l'égard de l'univers entier, que nous marquons de notre empreinte, dont nous devenons solidaire et par lequel nous acceptons d'être jugé.

L'acte devance l'exercice des puissances. Il les contient en elle. Il en ramasse en quelque sorte l'efficacité. Au contraire l'action les actualise ; et c'est dans cet intervalle qui les sépare de leur actualisation que nous nous formons peu à peu nous-même. Je sais bien qu'aussi longtemps que mes puissances demeurent en moi sans être exercées, et que je reste dans une période d'attente, je n'ai point encore assumé la responsabilité de moi-même. Mais l'action inscrit dans mon être même les effets de mon initiative. Elle imprime sa marque à la fois au monde et à moi-même. De là cette importance privilégiée, cette émotion extraordinaire que j'éprouve toujours quand je convertis mon intention en action, quand mon corps s'avance, quand je commence à me risquer, à m'aventurer, quand je mets en jeu mes virtualités, quand je cesse de les retenir et de les peser, quand mon moi possible devient un moi réel, quand je prends la responsabilité d'une existence que je produis au dehors, [367] qui s'inscrit dans le monde et qui devient visible pour tous. L'anxiété qui s'empare de la conscience, lorsqu'elle descend pour ainsi dire jusqu'à la racine d'elle-même, c'est toujours le sentiment qu'elle a que son être même réside dans sa liberté, c'est-à-dire dans le pouvoir de transformer une possibilité subjective, et qui n'a de sens que pour elle, en une présence objective agissante et efficace qui détermine sa destinée et jusqu'à un certain point celle de l'univers.

On résiste souvent à la participation parce qu'on pense qu'elle consiste à prendre une part d'une réalité qui est déjà donnée. Mais cette réalité, il s'agit toujours de la faire mienne, comme quand je participe à votre douleur. Et puisqu'il s'agit de la participation à un acte, il est évident qu'elle ne peut se produire que si cet acte, nous consentons à l'exercer. Ainsi la participation suppose toujours que nous empruntons l'élan qui nous permet d'agir, mais que nous accomplissons une action originale qui, si elle ne crée pas les choses, s'en empare et les modifie.

Or l'action brise la solitude de la subjectivité ; elle est une pénétration à l'intérieur du réel : elle réconcilie l'homme et l'univers. Car elle réalise l'unité entre les différentes puissances de la conscience, qui jusque-là étaient en conflit les unes avec les autres, et les subordonne toutes à une même efficacité, où elles s'accordent entre elles de manière à constituer par leur exercice l'unité d'un même univers.

Ce qui suffit à montrer pourquoi, si l'action ne peut être considérée que comme la mise en œuvre d'une démarche intérieure, c'est pour-tant cette mise en œuvre qui compte, qui fait l'épreuve de tous les mouvements de notre âme, et qui en les actualisant, achève de leur donner non pas seulement leur existence manifestée, mais leur véritable existence spirituelle.

ART. 3 : L'action est tout à la fois l'expression de nous-même et le dépassement de nous-même ; et l'on trouve en elle le moyen de réaliser cette sortie de soi et cette rentrée en soi par lesquelles nous pouvons caractériser l'acte lui-même.

Le propre de l'action, c'est à la fois d'exprimer ce que nous sommes et de nous porter au delà, ce qui ne peut recevoir une explication que si notre être même est une puissance, mais qui ne s'actualise que par la relation vivante qu'elle soutient à [368] chaque instant avec l'être sans condition. La même idée peut être exprimée d'une autre manière : toute action est en rapport avec notre nature, mais elle est aussi un dépassement de cette nature ; sans nous permettre de perdre jamais le contact avec elle, elle nous oblige à chercher, à l'intérieur de l'acte pur, cette participation consentie et assumée qui nous permettra de la rendre nôtre, c'est-à-dire de nous en délivrer et de la transmuier en une essence spirituelle. Elle est le trait d'union de notre nature et de notre essence.

Elle est donc l'expression de l'impossibilité pour aucun terme particulier de s'enfermer en soi et de se suffire. Elle introduit toujours une relation entre deux termes qui ne peuvent être définis sans contradiction comme absolument séparés. Elle ne fait que traduire l'infinité inséparable de l'être en tant qu'il est engagé dans une procédure de participation : elle manifeste sa totalité, son indivisibilité, son omniprésence opératoire. Dans l'acte, le tout se donne à lui-même avant ses parties : dans l'action chaque partie témoigne de ce qui lui manque, mais de sa solidarité avec les autres parties. En nous et hors de nous, elle est donc en rapport avec des données : elle suppose un intervalle dans lequel elle se meut et qui lui permet à la fois de se réfléchir dans son propre principe et de se réaliser elle-même sous la forme d'un progrès.

L'action possède des traits en apparence contradictoires parce qu'elle est mixte et ambiguë comme la participation elle-même, qui est la relation vivante de la partie et du Tout. Elle nous exprime et elle nous fait. Elle est sortie de soi vers un objet auquel elle s'applique et rentrée en soi dans l'exercice du pouvoir qui nous fait être. Elle nous divertit et nous unifie à la fois. Elle impose notre marque aux choses et fait qu'elles nous marquent à leur tour. Elle nous permet de nous étendre et de rayonner autour de nous, et pourtant ramène tout à nous. Elle réside dans un enrichissement et dans une conquête, et pourtant elle nous oblige à nous livrer et à nous donner.

On ne s'étonnera donc point que le progrès de la conscience ne soit possible que par un oubli de soi, mais qui est la condition même de notre propre élargissement intérieur. De telle sorte que c'est quand nous rompons avec nous-même, c'est-à-dire avec nos propres limites, que nous découvrons aussi nos profondeurs les plus secrètes et que cette apparente sortie de soi est en même temps une véritable rentrée au cœur de soi-même. Car [369] sortir ainsi de ce moi limité, séparé, insuffisant, étranger à lui-même et au monde, c'est pénétrer dans un Soi illimité, ouvert, surabondant, qui est l'intimité parfaite où le moi se découvre enfin dans la source qui le fait être, dans la vocation qui lui est propre, dans son rapport avec les autres êtres qui ont des vocations différentes et pourtant solidaires.

Nul ne peut mettre en doute que l'acte lui-même, bien qu'il s'accomplisse toujours par une initiative intérieure, ne se caractérise par un éloignement de soi qui, comme on le voit dans la volonté, dans l'intelligence ou dans l'amour, nous oblige à nous tourner vers une œuvre, vers une idée, vers une personne, à nous quitter et à nous sacrifier pour elles. Et nul ne peut mettre en doute pourtant qu'en même temps et par la même démarche, ce ne soit l'essence même de notre être qui ne se découvre à nous et qui n'entre en jeu dans sa liaison avec l'être total auquel il emprunte à la fois l'initiative dont il dispose et les données mêmes qui lui répondent : nous sommes alors devenu tellement intérieur à nous-même que notre action paraît résider tout entière dans une puissance qui s'actualise. Il est admirable que celui qui, pour se chercher lui-même, s'enferme dans ses propres limites, se manque et ne trouve qu'un objet évanouissant, tandis que celui qui accepte de porter en lui-même la responsabilité de l'acte créateur n'ait

jamais besoin de s'occuper de lui, bien qu'il soit toujours au centre de lui-même.

Dire de l'acte qu'il est sorti de soi, cela veut dire qu'il nous fait sortir de notre propre limitation ou encore de notre extériorité et par conséquent qu'il nous fait rentrer dans cette intériorité parfaite et infinie que nous abandonnons chaque fois que nous nous attachons trop étroitement à nous-même ou que nous voulons garder quelque possession personnelle ou séparée.

ART. 4 : L'action ne peut pas être isolée de l'acte qui est pour elle à la fois un principe et un idéal.

La distinction la plus remarquable entre l'acte et l'action apparaît aussitôt si l'on observe que l'action ne peut être définie que dans un couple qui l'oppose à la passion, de telle sorte qu'elle lui est toujours associée jusque dans l'effort par lequel elle essaie de la vaincre. Elle a donc toujours de l'ascendant par rapport à la passion. Et nous retrouvons ici la loi de tous les [370] couples telle que nous l'avons décrite dans le livre II (chap. XII-B) et qui fait que l'un des deux termes possède toujours une priorité par rapport à l'autre parce que le couple se forme par la division d'un troisième terme qui les surpasse tous les deux, mais dont le premier exprime une participation imparfaite et l'autre à la fois la négation et le surplus. Ce troisième terme, c'est l'Acte qui n'a lui-même aucun contraire, ce que l'on voit assez clairement si l'on songe que l'Acte ne fait qu'un avec l'Être, dont le contraire serait le Néant, ce qui signifie qu'il n'a pas de contraire.

De là les caractères que nous attribuons à l'acte et par lesquels, alors que l'action comporte toujours le travail et l'effort et engendre le mérite, comme on le voit dans l'action morale, il surmonte au contraire toutes les contradictions, reste pur de toute passivité, et transfigure l'individu dans une sorte de gloire.

L'action imite l'acte et cherche à s'en approcher. Mais l'acte exprime l'identité du principe de l'être avec l'être même. Il est « ce qui fait être ». C'est pour cela qu'il exclut aussi toute imperfection et tout inachèvement. De là l'expression *être en acte* qui veut dire simplement être. Alors que l'action nous emporte toujours au delà de ce que

nous avons, vers l'acquisition d'une manière d'être qui nous manque, alors qu'elle cherche à obtenir un résultat, à produire une création visible, l'acte auquel l'action emprunte son efficacité, et qui est la source d'où dérive tout ce que nous pouvons produire, se désintéresse de toutes les fins qui ne sont pas les moyens de son propre accomplissement. C'est cette inversion du rapport de moyen à fin qui forme la différence la plus remarquable entre l'acte et l'action. Il ne peut rien y avoir dans l'acte qui soit extérieur à lui ; il s'achève en lui-même dans une perpétuelle délivrance spirituelle à laquelle l'action ne parvient jamais : c'est son rôle de rester toujours servante.

Aussi y a-t-il des actions manquées. Mais l'acte ne peut jamais l'être. Jusque dans la participation il exprime une prise de responsabilité totale de nous-même, comme on le voit dans cette expression *faire acte de présence*, qui a le sens le plus humble quand il s'agit de la présence du corps, et le sens le plus fort quand il s'agit d'un engagement de tout mon être : dans ce second sens, tout acte est en effet un acte commun de présence à soi et au monde.

[371]

L'action possède toujours un caractère d'extériorité ; c'est par là qu'elle nous donne l'existence au sens précis que nous avons donné à ce mot pour marquer à la fois qu'elle nous oblige à réaliser nos puissances et à prendre place dans un monde où un autre être peut reconnaître notre présence et se déterminer par égard pour elle. Au contraire l'Acte qui nous donne l'être est toujours intérieur à lui-même et il reste par rapport à l'action à la fois son principe et sa récompense. Il est naturel encore, précisément parce qu'elle produit un ouvrage dans le temps, que l'action m'échappe dès qu'elle est accomplie ; mais l'acte qui engendre le temps est une présence toujours retrouvée : c'est donc moi seulement qui peux lui échapper en me laissant divertir par les objets particuliers que le temps me montre tour à tour. L'acte, qui est l'esprit même considéré dans son unité et dans sa fécondité infinie, ne se laisse retenir dans aucune des fins particulières de l'intelligence et de la volonté. A travers elles, c'est lui-même qu'il retrouve toujours.

La perfection de l'acte se réalise dans l'acte de contemplation où l'acte n'a point d'autre objet que lui-même. De cet acte nous pouvons distinguer l'action elle-même qui vient de lui, et qui peut bien en être

dite tantôt la quête ou l'essai et tantôt l'effet ou la trace, mais jamais la fin. Pour mesurer la différence et le rapport entre l'acte et l'action, pour apercevoir comment l'acte dépasse l'action, l'abolit et la rend inutile, bien qu'elle soit peut-être la condition sans laquelle l'acte même ne pourrait pas être retrouvé, il suffit de considérer, par exemple, dans les démarches de l'intelligence, l'action de chercher, qui est longue, laborieuse, pénible, pleine de reprises et de retours, en l'opposant à l'acte par lequel on découvre la vérité et on la contemple, qui nous contraint à oublier dès qu'il se produit les chemins que l'on a suivis pour y parvenir, qui tient tout entier dans un instant indivisible, que l'on peut perdre ou ressaisir, mais qui demeure identique à lui-même, et vers lequel il semble que nous nous haussions à des moments différents du temps, mais sans qu'il soit lui-même jamais prisonnier du temps.

On ne saisit donc point la véritable nature de l'acte dans les tribulations de l'action, mais dans la dernière pointe où elle se délivre et s'achève. Au moment en effet où l'action atteint la fin qu'elle a poursuivie, l'esprit s'élève au-dessus de cette fin elle-même et retrouve la pureté absolue de son propre [372] jeu. L'action meurt dans le succès même qu'elle vient d'obtenir ; mais l'esprit qui l'abandonne pour ainsi dire à elle-même retrouve par sa médiation une opération pure qu'il n'aurait pas pu accomplir autrement. Dans la participation, comme on l'a montré, les actions imitent encore l'acte et cherchent, au delà de la fin qu'elles visent, à le produire.

Il y a donc, dans l'acte de contemplation, au delà de tous les objets que l'intelligence peut poursuivre, au delà de toutes les fins que la volonté peut se proposer, une totalité et une immutabilité que ces objets expriment sans les diviser, ni les altérer. Au contraire, le propre de l'action c'est de creuser toujours une inadéquation entre la connaissance et la volonté : c'est dans l'intervalle qui les sépare qu'elle se meut, et sa tâche est toujours de convertir une virtualité en actualité. Mais l'acte, c'est cette actualité exercée, présente et possédée : en lui l'opération de la connaissance et l'opération du vouloir ne se distinguent plus.

ART. 5 : C'est par l'intermédiaire de l'action que nous retrouvons l'acte qui la dépasse et l'abolit.

L'action elle-même ne peut jamais être isolée de l'acte qui la rend possible. Mais une même démarche visible mérite tantôt le nom d'acte et tantôt le nom d'action. Elle mérite le nom d'acte quand son effet manifesté n'a de sens que comme témoin de la disposition spirituelle dont il est pour ainsi dire la trace ; et elle ne mérite que le nom d'action quand l'intention intérieure n'avait pour objet que de produire une fin particulière et utile. Il y a dans toute opération de l'activité une certaine liaison du fini et de l'infini ; mais dans l'action, c'est le fini qui compte et l'infini lui est subordonné, au lieu que dans l'acte le fini, au lieu d'être négligé et oublié, devient si plein et si parfait qu'il porte en lui la marque et la présence actuelle de l'infini dont il dépend.

Il est très remarquable que, dans le langage religieux, où nous pouvons saisir la signification essentielle des mots portée pour ainsi dire jusqu'à l'absolu, le mot acte n'est point employé pour désigner la production d'un effet nouveau, mais une ouverture intérieure à une force infinie qui envahit et remplit notre conscience, comme on le voit dans l'expression *l'acte de foi*. La foi n'est pas seulement foi en Dieu, c'est-à-dire en [373] un principe transcendant ; elle est foi dans sa présence en nous et dans le don qu'il nous fait de lui-même ; elle est foi dans la participation. L'acte d'espérance et l'acte de charité qui sont inséparables de l'acte de foi, nous montrent la participation exercée et mise en œuvre, mais moins encore par une démarche qui dépendrait de nous seul que par une coopération affective avec une puissance à laquelle nous n'opposons plus de résistance, qui nous inspire et à laquelle nous ne cessons de donner notre consentement, notre confiance et notre amour. Dans l'espérance, nous lions le temps à l'éternité ; dans la charité, nous abolissons toute pensée limitative et destructive : nous posons la valeur inconditionnelle de toutes les formes, même les plus humbles, de la participation.

Il est remarquable que le même langage religieux dise *action de grâces*, comme si l'acte impliquant toujours une efficacité divine actuelle, l'action de grâces était à son tour une démarche purement indi-

viduelle, par laquelle nous reconnaissons nous-même l'origine de cette efficacité, une fois qu'elle s'est exercée.

Nous considérons presque toujours l'acte comme le pouvoir de faire. Et c'est pour cela que, malgré la distinction classique entre faire et agir, nous voulons que l'acte produise quelque effet. Et c'est par rapport à cet effet que nous le jugeons. Cela veut dire que, pour que nous puissions le juger, il faut qu'il devienne de quelque manière objet et spectacle à nos yeux et aux yeux d'autrui. C'est pour cela que l'acte est toujours défini par nous comme créateur et que, si tout acte participé peut être considéré comme modificateur d'un milieu déjà donné, l'acte pur est créateur absolument, ou fait surgir le monde de rien.

Seulement nous pouvons dire que la participation et la création ne peuvent pas être comprises l'une sans l'autre. Le mystère n'est pas dans la création d'un objet qui serait le monde, qui se détacherait de l'acte qui lui a donné naissance et serait abandonné alors à ses propres lois : car il n'y a d'objet que pour un sujet, pour une conscience qui l'appréhende comme un terme extérieur à elle et qu'elle regarde. La difficulté est donc de montrer comment peuvent se former des consciences pour lesquelles il y a des objets, c'est-à-dire qui participent de l'acte pur, mais qui ne sont pas purement actes, c'est-à-dire qui sont à la fois déterminées et limitées par des objets qu'elles peuvent seulement se représenter. Le [374] monde remplit l'intervalle qui sépare l'acte pur de l'acte participé. Or si l'essence de tout acte, c'est de se suffire, mais de s'offrir à la participation par générosité pure, on sent très bien alors, d'une part, qu'il doit y avoir tous les modes et tous les degrés possibles de la participation et, d'autre part, que chaque objet possède un principe d'intelligibilité qui lui est propre, dont le rôle est d'exprimer entre l'acte pur et l'acte participé une communication réglée.

On comprend aussi à quel point le monde est au-dessous de Dieu : il n'est pas à proprement parler son effet, son œuvre et son produit. A cet égard, Dieu se trouve entièrement disculpé de tous les reproches que peuvent lui adresser ceux qui, considérant le monde, ne sont frappés que par ses imperfections. Il n'y a en effet de monde que pour des consciences imparfaites qui sont séparées de Dieu par un intervalle infini, mais qui cherchent à faire éclater, dans la vérité et dans la beauté du monde, la perfection même de cet acte auquel par son moyen

elles participent de plus en plus. C'est pour cela que le monde vaut ce que vaut la conscience même qui se le représente. Chacun de nous, en jugeant le monde, se juge. Et l'on comprend facilement que, dans la mesure où notre intelligence devient plus distincte et notre volonté plus pure, le monde nous remplisse davantage d'admiration, bien que, du même coup, il apparaisse comme transitoire et destiné à périr dès qu'il aura rempli son rôle, qui est d'être le marche-pied de notre ascension spirituelle.

On ne peut donc pas considérer sans une émotion métaphysique incomparable les deux aspects opposés de l'acte créateur dont chacun de nous fait sans doute l'expérience à chacun des instants de sa vie : à savoir que nous sommes créés, mais seulement dans une possibilité que nous avons reçue et qu'il nous appartient de mettre en œuvre afin de nous créer nous-même par un acte personnel et toujours nouveau. De telle sorte que, si toute créature est solitaire, elle est en même temps une solitude rompue ; du côté de Dieu, par la communication qu'il fait de lui-même, par un appel qu'il ne cesse de nous faire, de notre côté, par une communication que nous ne cessons de recevoir, par une réponse que, en se servant de l'intermédiaire du monde, il ne cesse de nous donner. Dire que le monde est infini, c'est dire que l'intervalle qui nous sépare de Dieu ne pourra jamais être rempli (ce qui risque de nous [375] décourager), mais aussi qu'il n'y a rien qui ne puisse un jour nous être donné (ce qui nous remplit d'une espérance inépuisable). Nous ne tombons pas ainsi dans l'erreur du panthéisme pour lequel le monde n'est pas l'effet de l'acte créateur parce qu'il en est la limitation. La limitation existe, il est vrai, dans les consciences particulières, mais comme la condition qui leur permet de se créer elles-mêmes : ce n'est que pour elles qu'il existe un monde. Et bien qu'elles n'ajoutent rien à l'acte absolu et qu'elles ne puissent subsister qu'en lui et par lui, elles sont en lui l'expression, non pas d'une restriction de son essence, mais de son jaillissement même (comme on le voit dans l'amour qui est toujours un et intérieur à soi, bien que sa vie et sa croissance soient de s'offrir toujours en partage.) Chacune d'elles de son côté trouve dans le monde qui est devant elle, non point un obstacle qui arrête et divise son élan, mais l'objet et la marque de son propre développement. Seulement le propre de l'acte pur est de donner toujours. Tandis que le propre de la conscience particulière est de toujours recevoir, puisqu'elle reçoit d'abord la puis-

sance de donner, ensuite et précisément selon la manière même dont elle exerce cette puissance même de donner, tous les biens qu'elle est capable de désirer.

B) LA CRÉATION ET LES LIMITES DE L'ACTION CONSTRUCTIVE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : La participation, au lieu d'exclure la création, la rend intelligible en la mettant à notre portée.

On considère souvent l'acte créateur comme produisant hors de lui un ouvrage qui pourrait ensuite subsister sans lui ainsi que l'ouvrage d'un artisan. Mais il n'y a de pouvoir créateur que ce pouvoir de se créer, qui fait participer toutes les créatures à sa propre essence créatrice ; l'acte pur ne peut créer que des êtres et non point des choses. Quant aux choses, elles sont toujours un effet de l'acte participé, non point qu'il puisse jamais les tirer du néant, mais, en tant que choses, elles expriment sa limitation et sa passivité : elles sont la marque moins de sa perfection que de son impuissance. Et c'est pour cela que nous ne créons pas la matière ; il n'y a point pour elle de premier [376] commencement ; nous la rencontrons toujours devant nous, et nous nous bornons à lui donner une forme toujours nouvelle. Elle est, pour ainsi dire, l'empreinte de notre activité dans une réalité que nous ne parvenons jamais à pénétrer tout à fait. C'est pour cela que la matière est toujours présente et toujours évanouissante, qu'aucun produit de l'activité ne subsiste comme chose indépendamment de cette activité même, c'est-à-dire de l'opération qui tout à l'heure l'a voulue ou de l'opération qui aujourd'hui la contemple.

Il semble pourtant que le propre de l'acte, ce soit d'engendrer un produit qui commence par en être la fin et qui en devient ensuite l'effet. Il faudrait alors que l'acte ne fût qu'un moyen et que sa raison d'être fût hors de lui ; et le produit de l'acte serait au-dessus de l'acte même. Mais le produit de l'acte ne peut être considéré ni comme son effet, puisqu'il est en un sens sa limitation et, pour ainsi dire, la trace qu'il laisse dans la totalité du réel, ni comme sa fin, puisqu'il ne peut

y avoir de fin que spirituelle et que l'ouvrage que nous produisons n'a de sens que pour permettre à notre activité de s'exercer et, par conséquent, à notre vie spirituelle de se conquérir. Ainsi l'on peut dire que notre acte est toujours à la fois inférieur et supérieur à sa propre création, supérieur à elle puisqu'elle ne se soutient que par lui et qu'en droit il la dépasse toujours, et inférieur pourtant à elle, puisqu'il y a en elle une réponse que le réel lui adresse et qui pour ainsi dire l'achève.

La participation ne contredit donc pas la création, mais elle est le seul moyen que nous ayons de la rendre intelligible. Si l'on dissocie la création de la participation, la création n'est plus que celle d'une chose qui, une fois qu'elle est entrée dans l'existence, est privée de tout lien avec l'acte créateur. Elle est donc dépourvue de sens. Mais si l'acte créateur est d'abord création de soi, qui est indivisiblement expansion de soi et don de soi, on comprend qu'il puisse appeler d'autres êtres à se créer eux-mêmes par une sorte de fécondité et de générosité qui est son essence propre, que chaque créature puisse trouver sa justification dans l'amour même qu'elle a pour l'être et pour la vie et dans l'usage qu'elle en prétend faire, et que le monde que nous avons sous les yeux soit à la fois la condition, le moyen, l'effet et le symbole des alternatives d'une participation sans cesse offerte, exercée, repoussée ou reprise. Ce qui montre qu'en Dieu comme en nous la signification de [377] l'être ne peut résulter que de l'intention même qui l'assume.

Par suite, il n'y a pas de prééminence de l'acte par rapport à l'être, qui pourrait s'exprimer en considérant l'être comme étant à l'égard de l'acte un surplus qui le dépasse toujours. On ne peut parler de surplus qu'à l'égard de la puissance, au moment où elle se réalise, bien qu'elle possède toujours elle-même plus d'ampleur qu'aucune de ses formes réalisées. Ce que nous appelons l'être réalisé, ou le monde, n'est jamais qu'une expression limitée ou imparfaite de l'acte lui-même et, pour ainsi dire, le moyen par lequel s'introduit en lui l'acte participé. Mais l'être réalisé ou le monde, c'est une manifestation de l'Être, plutôt que l'Être même : c'est toujours un phénomène.

Dans sa racine la plus profonde, l'Être ne fait qu'un avec l'Acte. Loin d'être, comme on le croit parfois, antérieur à l'Acte qui s'en détacherait ensuite pour essayer de le retrouver ou de le promouvoir, il réside dans l'Acte même, c'est-à-dire justement dans le mouvement intérieur par lequel il se constitue.

ART. 7 : La création à notre échelle se manifeste toujours sous la forme d'une synthèse constructive.

Il n'y a pas d'action qui nous donne une satisfaction plus parfaite que l'action constructive : elle seule est capable de nous montrer le réel naissant pour ainsi dire de notre propre opération. Ainsi le nombre que nous obtenons par numération, la figure, que nous obtenons par un tracé conforme à sa loi de génération, nous permettent d'observer dans un objet que nous pouvons embrasser d'un seul regard les démarches qui leur ont donné naissance. En elles l'esprit contemple, à travers son œuvre, l'activité même qui l'a produite. Or, dans toutes les formes de l'action, ne retrouve-t-on pas le même caractère ? Et l'esprit n'éprouve-t-il pas une sorte d'ivresse à reconnaître ainsi dans toute réalité qu'il est capable de posséder l'image et l'effet à la fois de son efficacité créatrice ? Jusque dans le tableau du peintre, y a-t-il rien de plus que la somme des coups de pinceau qu'il a donnés tour à tour ?

Une telle conception nous apporte en effet une grande lumière sur le rapport de notre activité et du réel. Et peut-être le réel n'est-il rien de plus pour nous que le point d'intersection de [378] toutes les opérations que nous avons dû faire pour le saisir. On peut même aller jusqu'à dire que ces opérations imparfaites et engagées dans le temps ne s'achèvent que dans cet objet même où il semble qu'elles s'inscrivent et se réalisent éternellement : ce qui s'accorde assez bien avec le rôle du temps, qui est de nous permettre de constituer nous-même notre être éternel.

Mais on n'acceptera pas pourtant cette vue sans réserves. Car une action constructive, c'est la création elle-même, mais mise, pour ainsi dire, à notre échelle. Et s'il n'y a pas de construction qui ne soit astreinte à se donner d'abord un élément qu'elle prend pour point de départ (peu importe que cet élément soit l'atome, ou la relation), ensuite un milieu homogène et plastique contenant une diversité idéale et qui (sous une forme déjà spatio-temporelle) soutient la possibilité de toutes les constructions que nous pourrions effectuer en lui tour à tour, c'est que tout acte de construction, au lieu d'être, comme on le pense parfois, un acte d'invention véritable, est un acte de participa-

tion. Un acte spécifiquement créateur devrait tirer le Tout de lui-même sans avoir besoin de recourir ni à un premier élément, qui devrait lui être fourni, ni à un intervalle indéterminé, qui serait le milieu dans lequel il se déploie et hors duquel il serait incapable de progresser. C'est dire assez qu'un acte créateur ne peut créer que lui-même, ou que c'est lui-même qui est le Tout.

Or, à partir du moment où nous admettons qu'il y a un monde qui traduit l'action de la puissance créatrice, nous entrons dans les chemins de la participation. Et il est naturel alors que nous songions à une méthode constructive synthétique qui est toujours analogue à la production des nombres, que Leibnitz comparait justement à la création du monde.

De plus, l'activité participée ne se soutient pas toute seule : non seulement elle vient de plus haut, mais elle est une sollicitation adressée au réel, qui exige qu'un apport lui soit fourni et que les caractères de cet apport infléchissent son opération et contribuent à déterminer son efficacité. Tel est le rôle du système de numération dans la formation de la série des nombres ; de l'espace, dans la formation de la figure ; de la couleur, dans la formation du tableau. Notre opération ne peut apparaître comme une limitation de l'acte pur que si elle requiert dans le réel une donnée à laquelle elle s'applique, avec laquelle elle doit s'accorder et sans laquelle elle ne pourrait [379] d'elle-même trouver son achèvement. Cette matière qui lui est offerte est la rançon de l'imperfection qui est en elle et sans laquelle elle ne serait pas l'opération individuelle d'une liberté. C'est pour cela que l'action, sous sa forme la plus simple, ne semble rien faire de plus que d'assembler et de désassembler les éléments du réel.

On voit donc que toute action participée doit être matérielle pour être réelle : autrement elle reste virtuelle ; elle n'est qu'un projet, un essai, une intention, un espoir dont on peut se contenter, en pensant qu'elle est alors plus spirituelle et plus pure, alors qu'elle demeure subjective et que nous ne savons plus si le réel accepte de lui répondre, s'il consent à l'accueillir et à la recevoir. C'est en prenant contact avec la matière que l'action s'éprouve, qu'elle franchit les limites du rêve, qu'elle nous comble ou déçoit notre attente et fait que nous pouvons la nommer une action réussie ou une action manquée.

La correspondance du construit et du donné, qui le surpasse toujours, montre à la fois la fécondité de la participation et ses limites. Elle montre que cette construction, qui nous fournit un cadre abstrait que le donné doit remplir, n'épuise pas la nature de l'acte. Cette construction n'est elle-même qu'un instrument : c'est pour cela aussi qu'elle est une règle mécanique dont l'application peut se répéter indéfiniment. Elle ne se suffit pas sans un désir qui l'ébranle et qui pose la valeur de la fin qu'elle cherche à obtenir. Elle ouvre devant nous une voie au terme de laquelle c'est le réel qui doit s'offrir à nous. Et on comprend sans peine que ce réel soit en rapport non pas seulement avec la construction même que nous avons opérée et qui ne nous en donne que le corps, mais avec le désir profond qui l'a inspirée et qui nous en donne l'âme.

Le propre de la participation, c'est de réunir deux démarches différentes dont la première est un consentement pur, un oui à l'Être qui nous est constamment proposé, et la seconde une démarche créatrice ou constructive par laquelle nous l'assumons d'une manière personnelle dans une œuvre qui n'est pas seulement nôtre, mais qui est nous-même. Il ne faut réduire l'acte de participation ni à un oui de simple abandon, de crainte de tomber dans le quiétisme, ni à une invention absolue de la conscience particulière, dont on ne voit ni où elle puiserait son élan, ni comment elle resterait solidaire de la totalité même de l'Être.

[380]

ART. 8 : L'action constructive ne nous donne qu'un schéma de l'acte véritable ; elle est toujours inséparable de l'action attentive et subordonnée à une activité qui la surpasse.

Il n'y a pas de conception de l'acte qui soit plus claire que celle par laquelle nous le réduisons à une construction pure ; car notre volonté consciente assemble alors des matériaux en vue d'une fin qu'elle a choisie ; et elle réalise ainsi une création progressive dont nous suivons et réglons successivement les degrés.

Seulement l'acte constructif ne laisse subsister que le schéma artificiel de l'acte véritable, comme on le voit par les éléments dont il faut qu'il dispose et par la fin qu'il cherche à obtenir, mais pour satisfaire

une aspiration intérieure qui surpasse toute construction et met la construction même à son service. A cette fin elle-même que l'on cherche à produire, il arrive que l'on accorde une valeur trop grande. Car elle n'est rien de plus qu'un témoignage par lequel l'acte se manifeste, un moyen par lequel il prend possession de lui-même. L'œuvre que nous réalisons ne doit jamais, malgré les apparences, être considérée comme son but ou son dénouement, qui lui permettrait ensuite de rentrer dans le repos. C'est une médiation qui lui permet de s'exercer et de s'éprouver, c'est-à-dire d'être en tant qu'acte participé et de s'engendrer lui-même.

De plus la construction ne doit point chercher à forcer le réel, ni même à y ajouter pour faire la preuve de notre puissance. Elle ne peut pas négliger qu'elle doit s'assujettir à certaines conditions de possibilité, à une architecture intérieure qu'elle se borne à épouser. Dès lors il semble que l'activité constructive soit subordonnée elle-même à une activité attentive qui, dans la connaissance que nous prenons de l'objet, suit avec fidélité tous les délinéaments du réel, qui, dans la connaissance proprement rationnelle, retrouve le fin réseau de relations par lequel chacun des termes de notre pensée s'unit à tous les autres, qui, dans les différentes formes de notre activité pratique, cherche à reconnaître cette exacte correspondance entre les exigences de l'esprit et celles de l'événement qui nous découvre partout dans le monde la présence de la valeur. Car l'action la plus parfaite ne consiste pas dans une construction audacieuse, mais dans un amour efficace.

[381]

Enfin il ne faut pas méconnaître que la construction est l'auxiliaire de l'action, plutôt que son essence véritable ; elle prépare pour ainsi dire les cadres et l'échafaudage, qui obligent notre activité participée à mettre en jeu toutes les ressources de notre intelligence et de notre volonté. Mais ce ne sont pas seulement les matériaux qui sont empruntés, c'est encore l'élan qui anime cette activité constructive et, si l'on veut, son principe générateur : il y a en elle une source d'efficacité où elle puise, une puissance de renouvellement et d'enrichissement, un idéal vers lequel elle tend et qui détermine chacune de ses opérations plutôt qu'il n'est déterminé par elles, enfin une sorte d'imprévisibilité et de surpassement du résultat obtenu par rapport au dessein proposé, qui nous obligent à associer l'activité cons-

tructive à une autre activité plus profonde dont elle est l'instrument ; comme il en est de la graine qui croît et fructifie, pour laquelle nous préparons le sol et dont nous réglons le développement, mais sans le produire.

ART. 9 : L'activité constructive trouve sa contre-partie dans l'activité destructive.

L'activité constructive est corrélatrice chez tout être participé d'une activité destructive par laquelle, ne pouvant pas faire que la totalité de l'être dépende de lui et soit entre ses mains, il utilise la puissance qu'il a reçue pour détruire tout ce qu'il ne peut pas réduire à son service : attitude dans laquelle il entre beaucoup de jalousie et par laquelle il penserait s'agrandir jusqu'à l'infini en restant seul au monde. Chaque homme pourra découvrir ce qu'il y a en lui de démoniaque lorsqu'il cherchera ainsi au fond de lui-même ces mouvements fugitifs, ces vœux à peine esquissés auxquels il ne donne aucune suite, par lesquels il songe à l'anéantissement de tout ce qui le limite, de tout ce qui l'arrête, de tout ce qui le surpasse : ceux même qui reculent devant une telle pensée y cèdent pourtant quand ils sentent en eux une inclination, si vite réprimée qu'elle puisse être, à diminuer ce que tout à l'heure ils consentiront à admirer.

La valeur de l'activité constructive dans la participation positive trouve donc une sorte de contre-partie dans cette ivresse de destruction par laquelle l'être croit relever sa puissance, non pas seulement en créant autour de lui le désert et la [382] solitude, mais encore en replongeant dans le néant par sa seule volonté et pour ainsi dire dans un instant ce qui n'a pu être édifié que par les efforts de beaucoup d'hommes et avec beaucoup de temps. Cette sorte de violence passionnelle où l'être, irrité de sa propre limitation, la répare en se retournant contre toute création qui ne vient pas de lui a sa source lointaine dans un instinct essentiel à la nature humaine : on la trouve aussi bien chez l'enfant que chez le conquérant.

Une méditation sur l'idée de destruction par laquelle l'être croit pouvoir s'égaliser plus facilement au Tout que par une opération positive et personnelle qui l'accepte et en porte la charge, nous permettrait

de pénétrer très profondément dans la nature de notre activité propre qui, à l'égard de l'activité totale, est toujours limitative, et dont la démarche la plus originale et par laquelle elle constitue sa propre indépendance est toujours une démarche d'inhibition, avant d'être une démarche d'acceptation et de coopération.

[383]

LIVRE III. L'ACTE DE PARTICIPATION**PREMIÈRE PARTIE
LE MOI ET LA PARTICIPATION****Chapitre XXI**

AGIR ET PÂTIR***A. – LA RÉCIPROCIÉTÉ DE L'AGIR ET DU PÂTIR***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La distinction entre l'activité et la passivité crée la relation de l'être et du phénomène.

Au langage par lequel on oppose toujours l'intériorité à l'extériorité, et qui n'a de sens véritable que par rapport à l'espace, il faut substituer, dès que l'on a affaire aux démarches constitutives du réel, l'opposition de l'activité et de la passivité. C'est elle qui est au cœur de la participation et qui permet d'expliquer la distinction de l'univers et du moi ainsi que les relations qui les unissent.

Car si je ne suis que là où je m'engage, là où je me crée moi-même par un acte que je choisis et que je fais, il est évident que tout ce qui déborde cet acte et qui lui marque des limites cesse d'être moi, mais prend une existence pour moi et par rapport à moi. De telle sorte que je puis distinguer en moi deux fonctions différentes par lesquelles

s'exprime mon être participé : l'une qui fait de moi l'agent ou l'acteur de mon être même, l'autre qui fait de moi le spectateur d'un monde qui me dépasse, mais avec lequel je suis toujours en contact. Ainsi, le monde à son tour pourra être considéré sous deux aspects différents : un aspect précisément par où il est un spectacle, qui nous oblige à l'observer et à le décrire, un aspect par où il est une création à laquelle nous collaborons, création que nous retrouvons à la fois dans la modification que nous imprimons au spectacle et dans l'opération intérieure par laquelle nous réalisons le spectacle comme spectacle.

Il est évident d'autre part, que, comme nous l'avons établi, nous n'atteignons l'intimité essentielle de l'être et, pour ainsi [384] dire, sa racine, que dans l'acte même que nous accomplissons, dont nous pouvons dire qu'il est nôtre dès que nous l'assumons, et qui nous introduit au cœur de l'être sans condition. Quant au spectacle qui n'existe au contraire que pour nous et par rapport à nous, il réalise aussitôt la définition même de la phénoménalité. Il n'est pour nous qu'une apparence. C'est pour cela qu'il peut être saisi et circonscrit, défini avec beaucoup plus d'exactitude et de sécurité que l'acte intérieur qui le soutient, qui ne réside que dans son pur exercice, ne peut jamais devenir pour moi un objet que je contemple, et qui, étant participé, est toujours inachevé, hésitant et sans cesse repris. C'est le phénomène qui deviendra donc le domaine privilégié de la recherche scientifique.

On comprend par suite comment le phénomène peut recevoir une double interprétation qui le rabaisse ou le relève tour à tour : car, puisque j'oppose l'être que je suis au monde qui n'est pour moi qu'un phénomène, les autres êtres ne connaissent de moi que le phénomène que je montre. Bien plus, dès que je cesse de me poser moi-même du dedans par un acte qui m'engage tout entier et fonde ma valeur ontologique, c'est-à-dire dans la proportion même où cet acte fléchit, je m'éloigne davantage de ce centre intérieur où je revendique la responsabilité de ce que je suis, je deviens, moi aussi, le spectateur de mes propres états et je ne suis plus pour moi que le phénomène de moi-même.

Cependant en présence du monde que j'ai sous les yeux, je ne puis pas demeurer spectateur pur. D'abord j'assiste à une pièce que je contribue à faire, qui change pour moi selon la direction originelle de mon attention, qui cesse bientôt d'être pour moi une apparence arbitraire pour révéler une signification, répondre à des désirs latents

qu'elle réveille ou qu'elle suscite, et devenir peu à peu un don qui ne cesse de m'enrichir. C'est cette transfiguration de l'apparence qui seule permet de la rendre intelligible et de la mettre en rapport avec l'Être qu'elle manifeste.

ART. 2 : La participation se réalise par une réciprocité de l'agir et du pâtre.

L'acte participé ne suffit pas à nous donner l'être. Il n'est lui-même qu'une sollicitation que nous adressons au réel. Il [385] faut que le réel lui réponde, que ce soit lui plutôt que nous qui nous donne ce que nous demandons. Je ne suis donc confirmé et assujéti dans l'être qu'au moment où je deviens passif à l'égard de l'acte même que j'accomplis, prenant place ainsi dans un univers qui accepte de m'accueillir. Cette réciprocité entre l'univers et moi, entre l'acte que je fais et l'aspect du réel qu'il évoque, est seule capable d'assurer mon insertion et mon équilibre à l'intérieur de la totalité même de l'être. L'apparition de cet aspect du réel ne fait pas échec à la participation, mais l'exprime et l'achève.

L'univers et le moi peuvent donc nous sembler légitimement actif et passif l'un à l'égard de l'autre, bien que ce ne soit pas tout à fait dans le même sens. Car il est vrai, d'une part, que l'univers s'impose à nous de telle manière que nous le subissons plutôt que nous ne le créons (ce que la philosophie empiriste a vu avec une grande clarté) ; et il est vrai d'autre part que cet univers, notre pensée le domine, qu'il n'a de sens que par rapport à l'opération qui le pense, qu'il est toujours l'effet et le résidu de cette opération (ce qui est la thèse de l'idéalisme intellectualiste). Ainsi l'univers et le moi s'embrassent l'un l'autre, et en se donnant l'un à l'autre, chacun donne à l'autre l'existence qui lui manquait.

Il y a dans l'opposition même entre *agir* et *pâtre* un singulier paradoxe. Car je suis là où j'agis, et c'est dans l'acte que j'accomplis que je fonde mon être propre, en marquant l'univers de mon empreinte. Là où je pâtre au contraire, j'éprouve ma limitation, je subis un état qui s'impose à moi malgré moi. Et pourtant mon action ne se suffit jamais à elle-même ; elle cherche un objet ou une fin que je ne puis posséder

qu'à condition de les laisser agir sur moi, comme j'agissais tout à l'heure pour les produire. Sans cette passivité dont j'ai besoin et vers laquelle je tends, toute action intellectuelle demeure abstraite, toute action volontaire demeure intentionnelle. Il y a donc là une réciprocité de l'agir et du pâtir qui montre que dans le monde de la participation, dès que l'un des deux manque, c'est l'être même qui se retire.

ART. 3 : Le propre de l'activité de participation est de se déployer entre deux formes opposées et corrélatives de passivité : la passivité à l'égard de l'acte pur et la passivité à l'égard du corps.

Nous disons très justement de l'acte pur, pour exprimer [386] qu'il est étranger à toute passivité, qu'il est impassible. La passivité naît avec la limitation, c'est-à-dire avec la participation. Non que l'acte de participation puisse être considéré lui-même comme contenant de la passivité, dans sa nature propre d'acte : nous dirons plutôt que la passivité caractérise la non-participation, c'est-à-dire est inséparable de la participation elle-même ; car en elle l'activité et la passivité se trouvent toujours unies, mais de telle manière, d'une part, que l'acte même que nous accomplissons doit toujours être reçu sans qu'il puisse l'être autrement que par une adhésion, un consentement qui dépendent de nous seuls, et de telle manière, d'autre part, que cette adhésion ou ce consentement, il dépende de nous de le donner aussi, non point seulement à ce que nous acceptons de faire, mais à la réponse même que le monde nous fait et qui parfois nous comble et souvent nous déçoit.

Ainsi c'est dans le consentement que se concilient à la fois notre autonomie et notre subordination et même, dans un consentement qui est double, puisqu'il incline vers nous la dignité d'un acte qui nous surpasse, mais qu'il est capable de rendre nôtre, et puisqu'il relève jusqu'à lui ce qui nous est donné et qui ne pourrait pas l'être si nous ne l'avions point accepté.

En entendant toujours par passivité une passivité à l'égard du monde, on néglige donc une passivité beaucoup plus profonde qui est celle de mon activité même à l'égard de cette efficacité dont elle dispose, qu'elle a reçue, mais qu'elle n'a pas créée. Si notre passivité à l'égard de cette activité absolue était parfaite, nous ne ferions plus

qu'un avec elle, le monde de la participation n'existerait pas. Mais c'est l'originalité de l'acte de participation, par sa distance même à l'égard de l'acte pur, de créer notre passivité à l'égard du monde : le monde est pour ainsi dire l'ombre portée de tout ce qui, dans l'acte pur, le supporte et le transcende. Ainsi notre dépendance à l'égard du monde n'est rien de plus que l'expression en sens inverse de notre dépendance à l'égard de l'acte créateur.

Seulement, toute la passivité qui est en moi étant nécessairement corrélatrice de l'activité même que j'exerce, je puis dire aussi légitimement que je produis moi-même ma propre passivité. Il ne suffit donc pas de dire que la liaison de l'activité et de la passivité n'exprime rien de plus que la liaison de notre [387] être positif et de nos limites. Non seulement dans l'exercice de mon activité propre il y a un caractère par où cette activité n'est pas exclusivement l'initiative de mon être séparé, mais une activité qui me dépasse et dont je dispose d'une manière d'autant plus parfaite que je lui fais moins obstacle, — mais il faut ajouter encore que mon activité comme telle ne peut pas se séparer de la puissance, c'est-à-dire ne peut pas s'exercer véritablement avant de pénétrer dans le temps et d'imposer par conséquent son empreinte au monde matériel. Autrement elle demeurerait dans un état de pure indétermination ; ou bien, étant engagée dans le temps, recommençant sans cesse, et ne laissant aucune trace, elle n'aurait aucun sérieux. C'est le privilège de l'acte pur que l'acte en lui coïncide avec l'être ; mais l'acte participé ne reçoit l'être que dans son rapport avec le phénomène, c'est-à-dire dans la réponse même que le monde lui fait, qui l'enrichit, et qui l'achève. De telle sorte que nous rencontrons ici le principe qui nous a permis de déduire l'existence de la matière, puisqu'elle est tout à la fois le moyen par lequel se réalise notre passivité à l'égard de notre activité même, et qu'au lieu d'exprimer seulement les limites de la participation, elle témoigne encore d'une réalité qu'elle appelle, mais qui la dépasse, et qu'elle est toujours obligée d'accueillir.

Ainsi, le propre de l'activité participée, c'est de se mouvoir entre deux formes différentes et opposées de la passivité : car, d'une part, nous pouvons dire que tout l'élan qui l'anime, elle le reçoit, de telle sorte qu'il n'y a rien de plus en elle qu'un acte de consentement. A l'égard de l'acte pur, comment ne la considérerait-on pas comme une passivité ? Mais cette passivité est d'une forme si singulière que c'est

au moment où elle est la plus parfaite, où il y a en nous le plus d'abandon et le moins de résistance, qu'elle est en même temps la plus unifiée et la plus pure.

L'autre passivité est celle que nous subissons de la part de l'univers et du corps ; or, bien qu'elle limite notre activité, et qu'elle rende possible l'option que nous devons faire à chaque instant entre l'autonomie et la passion, elle est l'inverse de l'autre, sans être pourtant dépourvue de parenté avec elle. Car elle exprime en un sens le degré de l'activité participée : elle en mesure la déficience, de telle sorte que c'est quand notre activité devient moins parfaite (ou que sa passivité à l'égard [388] de l'acte pur est moins pleine) que la passivité à l'égard du corps commence à s'accroître. Ce qui suffirait peut-être à rendre possible une déduction du corps et du monde à partir de la tension même de notre acte libre.

En résumé notre esprit se trouve toujours inséparable d'une passivité, sans laquelle nous ne pourrions pas le saisir même comme activité ; mais le mot passivité a deux sens qui sont corrélatifs l'un de l'autre, puisque cette activité elle-même, étant une activité de participation, est une activité reçue, et puisque la distance qui sépare l'activité totale de notre activité propre fait apparaître en nous une passivité qui est celle de l'objet ou du corps. La première forme de passivité exprime en quelque sorte la possibilité de la participation, et la seconde, sa limite.

ART. 4 : C'est notre activité qui détermine notre passivité, mais par l'intermédiaire du monde.

Il n'y a pas d'idée plus belle que celle qui nous permet de considérer notre être passif comme l'effet de notre être actif, comme en exprimant à la fois l'élan et la limite, le succès et l'échec : il est comme notre ombre qui nous accompagne toujours. L'opposition de l'activité et de la passivité, c'est l'opposition en nous de l'agissant et de l'agi. Quand je dis de moi-même que je suis passif, cette passivité est encore mienne ; elle est en moi, au moins jusqu'à un certain point. Pourtant le moi me paraissait résider exclusivement dans l'acte que j'accomplissais, au moment même où je l'accomplissais ; mais si ma

passivité se trouve déterminée par mon activité même et en demeure inséparable, alors on comprend bien que je sois moi-même un être mixte et que je ne puisse pas rejeter cette passivité hors de moi, comme le fait le sage stoïcien, sans mutiler du même coup ma propre nature. Ce serait une sorte de négation et même de suicide du moi de le considérer comme passif à l'égard d'un autre que lui-même : ce qui n'arrive jamais sans doute quand l'expérience est assez fine.

Ainsi, c'est un acte qui vient de moi qui cherche à déterminer l'être même du moi dont il émane. A cet égard, il n'est que sa possibilité ; et je ne rencontre mon intimité avec moi-même que dans les états que j'éprouve ou que je subis, qui mesurent pour ainsi dire l'efficacité de l'acte que j'ai accompli et font que [389] je deviens ce que je suis au moment seulement où l'univers que mon acte sollicite m'apporte une réponse qui me réalise. C'est cette passivité à l'égard de son activité même qui fait que chacun a du monde la représentation qu'il mérite.

Mais ma passivité à l'égard de l'activité intellectuelle reste en quelque sorte indirecte : elle s'exprime par la représentation et fait naître devant moi le monde comme une apparition ; au contraire, ma passivité à l'égard de l'activité volontaire est beaucoup plus proche : elle s'exprime par le sentiment, elle est inséparable de la présence d'un corps qui m'appartient.

Seulement, comme je ne puis pas détacher mon activité participée de cette activité pure qui l'inspire et dans laquelle je puise sans cesse, je comprends facilement que ma passivité exprime toujours ce qui surpasse cette activité participée, bien qu'elle soit toujours en corrélation avec elle et déterminée par elle. De là cette interprétation spontanée et en un sens légitime que ma passivité est l'effet d'une activité étrangère ; ce qui ne peut être accepté pourtant que si on ajoute qu'elle m'est étrangère sans cesser pourtant de faire corps avec mon activité propre qui définit à la fois leur démarcation et leur rencontre. C'est cette démarcation ou cette rencontre qui constitue pour nous le monde. Je suis toujours obligé de passer par l'intermédiaire du monde pour que mon activité puisse déterminer ma passivité : le monde est l'entre-deux qui les sépare et les unit. Aussi est-ce lui qui paraît toujours agir sur moi alors qu'il est plutôt cette ligne-frontière, ce lieu de coïncidence et ce point d'attache de mon activité participée et de l'activité absolue où viennent se réfléchir toutes mes puissances et qui me donne le spectacle de leur jeu. Par suite, c'est bien le moi qui se

détermine lui-même et qui donne au monde le visage que nous lui voyons ; mais on comprend qu'aucun aspect de ce visage ne puisse être considéré par lui comme étant l'être véritable, que le moi veuille toujours dépasser tout ce qu'il voit et tout ce qu'il subit, puisqu'il n'a lui-même d'affinité qu'avec cet acte suprême dont tous les modes particuliers de l'existence suggèrent la beauté et la richesse, mais en dissimulant son unité et son intimité.

Quand nous sommes capables de reconnaître une harmonie entre nos états et notre propre activité d'auto-détermination, alors ces états se trouvent pénétrés et illuminés, ils cessent [390] de s'imposer à nous et de nous contraindre, ils manifestent non plus notre servitude, mais notre liberté à laquelle ils donnent, pour ainsi dire, un corps.

B) LA SUPRÉMATIE DE L'AGIR

[Retour à la table des matières](#)

ART. 5 : La passivité en nous n'est pas l'effet d'une activité étrangère, mais seulement la marque des limites jusqu'où notre activité s'est exercée.

Il n'y a aucun philosophe qui ait sans doute approfondi plus que Malebranche la notion d'une activité pure de toute passivité. Et c'est pour cela qu'il a refusé de la diviser, de l'attribuer soit aux corps, soit aux âmes et qu'elle demeure toujours pour lui une expression de l'efficacité divine. Peut-être Malebranche n'a-t-il pas élaboré suffisamment l'étude des actions particulières et de leurs différentes formes, bien qu'il ait admirablement vu que si l'activité que nous exerçons n'est pas nôtre, la liberté qui est nôtre réside dans le consentement que nous lui donnons. On admet facilement que dans cette conception on puisse dire que les corps soient créés à chaque instant dans leur état de repos ou de mouvement, et les âmes avec les puissances actuelles dont à chaque instant elles disposent, l'usage de ces puissances nous étant toujours laissé.

Mais il reste nécessaire de se demander si les esprits peuvent agir sur les esprits, les corps sur les corps, les esprits sur les corps et les

corps sur les esprits. On comprend sans peine qu'aucune de ces possibilités ne peut être admise : car l'activité reste toujours intérieure à soi et ne sort jamais de soi ; partout où elle s'exerce elle emprunte à la même source et, bien que la passivité en soit toujours corrélatrice, cette passivité témoigne beaucoup moins de l'ascendant de l'activité sur elle, que de la limitation qu'elle rencontre dans son exercice pur. Dès lors on ne dira pas qu'un objet puisse agir sur un autre objet car, en tant qu'objets, ils sont l'un et l'autre dépourvus d'efficacité, bien qu'il puisse y avoir entre eux une relation susceptible de prendre la forme d'une loi. On ne dira pas qu'un esprit puisse agir sur un autre esprit, car, en tant qu'esprits, ils possèdent l'un et l'autre une initiative propre et ne peuvent tirer que d'eux-mêmes les raisons de toutes leurs démarches. Et [391] si la pluralité des esprits pourrait nous induire à penser que les esprits sont tour à tour actifs et passifs les uns à l'égard des autres, l'esprit comme tel n'est jamais passif. Là où la distinction entre l'activité et la passivité cesse de se faire, c'est, comme on l'a vu dans la théorie des contraires, qu'il a résolu cette activité et cette passivité elles-mêmes dans une forme d'activité supérieure à toutes deux. La passivité correspond à l'introduction dans le monde de la matière et du corps. Et l'esprit les utilise non point pour agir sur les autres esprits, mais pour suggérer et éveiller dans d'autres esprits un acte qui leur est propre. De même, on ne peut dire ni que l'esprit agisse sur le corps, bien qu'il trouve dans le corps le témoin de son insuffisance, et, pour ainsi dire, l'ombre de son opération, ni que le corps agisse sur l'esprit, puisque le corps n'exprime rien de plus dans la conscience que ce qu'elle est capable de subir.

Pourtant c'est la corrélation de l'activité et de la passivité partout où la participation s'exerce qui fonde tous les modes d'union entre les formes particulières de l'être. Il serait séduisant de dire que mon union avec Dieu, avec un autre corps, avec un autre être, réside toujours dans la passivité qu'ils m'imposent et par laquelle ma solidarité avec eux se réalise pour ainsi dire au cœur de moi-même. Toutefois cette explication, d'une part, ne ferait pas une distinction suffisante entre Dieu, qui est acte pur, le corps, qui est toute passivité, et un autre être conscient, qui est comme nous mêlé d'activité et de passivité ; et, d'autre part, l'impossibilité où nous sommes de considérer un acte comme agissant hors de lui-même nous oblige à voir dans cette passivité qui est en nous le répondant de notre acte participé par lequel il

s'unit à ce qui le dépasse, à une présence qu'il appelle et qui lui manque.

ART. 6 : Dans la solidarité même de l'activité et de la passivité, la primauté de l'activité éclate toujours.

Notre passivité à l'égard de notre activité propre et la réciprocité en nous de l'agir et du pâtir nous permettent de retrouver ce cercle que nous avons essayé de décrire dans l'analyse de la réflexion, et que le rôle du temps est de rendre possible, loin que le temps engage l'être lui-même dans un progrès unilinéaire et illimité. Or la corrélation de notre activité [392] et de notre passivité s'exprime par cette observation que nous n'appréhendons rien que ce qui s'impose à nous, que la liberté nous assujettit, que l'être qui saisit est saisi à son tour, que nous ne parvenons à poser, à soutenir l'être du monde que si nous sommes posés et soutenus par lui nous aussi.

La passivité ne peut donc pas être considérée comme une simple négation de l'activité : il y a dans chacune d'elles une originalité positive, qui fait qu'elle nous rejette vers l'autre qui lui donne ce qui lui manque, à savoir l'activité vers la passivité qui lui donne son contenu et la passivité vers l'activité qui seule lui donne un caractère conscient et l'actualise. Et on ne peut pas détacher l'activité de la passivité à la fois parce que nous sommes passifs à l'égard de l'activité même que nous exerçons et parce qu'il n'y a pas de passivité qui ne suppose un acte par lequel nous accueillons et nous recevons cela même qui s'offre à nous comme s'il nous était imposé.

S'il y a une détermination du non-moi par le moi, mais qui est corrélatrice d'une détermination du moi par le non-moi, cette double détermination pourtant n'est pas univoque. Car il n'y a de détermination réelle que celle qui est le produit d'une activité. De telle sorte que l'on peut dire qu'en déterminant le non-moi, le moi qui subit cette détermination à son tour se détermine ainsi lui-même, ou encore que, toute efficacité provenant de l'être total, le moi détermine par son initiative la manière même dont le Tout en agissant sur lui le fera ce qu'il est.

Il ne faut pas se scandaliser quand il arrive à l'empirisme d'opposer victorieusement le fait à l'acte : ce n'est malgré les apparences qu'une victoire de l'acte pur sur l'acte participé.

Dans le même sens nous avons montré au chapitre V que l'être de chacun de nous ne réside pas seulement dans l'acte par lequel il pose tout le reste, mais dans le fait même pour lui d'être posé par un acte qui est en un sens transcendant à son être même, que ce soit l'acte pur, l'acte par lequel il se pose lui-même, ou l'acte par lequel il est posé par un autre. Par là se révèle même le principe qui fonde la solidarité étroite de tous les êtres, qui fait que nul ne peut achever pour ainsi dire sa réalité que dans et par la conscience de tous les autres, non pas seulement parce qu'il réside en elle comme une image, ou comme un objet de leur pensée, mais encore parce qu'il faut qu'il puisse devenir en outre l'objet de leur volonté et de leur amour.

[393]

Si nous considérons maintenant les ressorts de notre conduite, c'est le privilège de toute action du corps de faire surgir dans l'expérience un objet perçu, c'est le privilège de toute action de l'âme de faire surgir dans la conscience une image ou un sentiment. Et tout l'effort de l'homme est d'obtenir par la détermination de son activité ou de sa volonté certains effets dans sa passivité ou dans sa sensibilité. C'est ce que cherchent l'art, la science, la morale et la politique. Mais il faut avoir beaucoup de philosophie pour s'apercevoir que ce rapport n'est point aussi simple qu'un rapport de cause à effet.

On peut dire seulement que tel acte déterminé que j'accomplis est toujours en corrélation avec tel objet ou tel état déterminé qu'il appelle, bien que je ne m'en aperçoive pas toujours. Car l'univers ne me fournit jamais que ce que je lui demande par mon action ; c'est elle qui, en me donnant mon être propre, suscite dans l'être total ce retentissement ou cet écho qui la dépasse toujours et que j'appelle précisément le réel. Or nous possédons une admirable sécurité quand nous obtenons cette vue sur le monde que les événements qui nous arrivent et le sort même qui nous échoit sont en rapport avec les actions que nous avons accomplies. Non point que nous puissions prévoir d'avance ce qui nous est donné, comme si on pouvait le posséder en idée avant de le posséder en réalité, ce qui est méconnaître singulièrement la nature de l'idée ; mais tout en sachant que ce qui nous sera

donné répond toujours à ce que nous avons fait, nous ne pouvons oublier que ce donné y ajoute toujours, qu'il y a en lui une nouveauté imprévisible, qui fait que la sécurité dont nous parlons est toujours une attente, qui est elle-même chargée à la fois de crainte et d'espérance.

ART. 7 : Il y a deux attitudes de la conscience selon qu'elle porte intérêt uniquement aux états qu'elle éprouve ou à l'acte qui les produit.

Il y a deux attitudes différentes de la conscience : l'une par laquelle nous nous attachons à nos états en cherchant à les produire en nous par le dehors, et par conséquent en restant toujours passif à leur égard. Elle ne peut que nous divertir et nous asservir. Il faut craindre que la civilisation s'engage de plus en plus dans cette voie, qu'elle multiplie en nous les [394] moyens d'obtenir des effets particuliers auxquels nous n'aurons pas intérieurement contribué, mais qui s'évanouiront peu à peu et dont nous deviendrons par degrés incapables de jouir.

Il y a une autre voie : c'est celle par laquelle nous recherchons une participation, toujours plus parfaite et plus pure, à l'acte même qui nous fait être et dans lequel nous puisons la lumière et la vie. Alors les états ne nous manqueront pas, car il n'y a pas un seul acte que nous accomplissons qui ne détermine dans le monde un ébranlement et en nous un écho. Mais ces ébranlements, il ne faut s'attacher ni à les produire, ni à les capter ; c'est en leur demeurant indifférents et en nous retournant vers la source intérieure qui leur donne l'être que nous atteignons le principe non seulement de notre unification, puisque, en chacun de ces états, nous retrouvons l'indivisibilité même de l'esprit, mais encore de notre libération, puisque l'état, au lieu de nous contraindre en nous imposant soit une résistance soit une jouissance et d'interrompre l'acte de participation, le prolonge et l'achève.

Et peut-être faut-il dire qu'il n'y a dans le monde que deux sortes d'hommes : ceux qui n'ont de regard que pour des états qu'ils cherchent à subir et avec lesquels ils aspirent à se confondre, et ceux qui n'ont de regard que pour une activité intérieure qui les multiplie, mais qui, sans vouloir ni les retenir, ni les posséder, ne cesse pourtant de les

pénétrer et de les dépasser. Et nous savons bien que vouloir réduire le moi à des états comme le fait l'empirisme et la sagesse bouddhique, c'est dire en même temps que le moi n'existe pas.

Au delà des actions particulières qui s'opposent à des états qui les limitent, mais qu'elles produisent, il y a une constance de l'acte intérieur qui est un état habituel de notre âme, qui ne se divise pas et n'a pas de pluriel. Il porte pour ainsi dire en lui l'efficacité et la raison d'être de toutes les actions que nous pouvons accomplir, sans que des volitions différentes aient besoin d'intervenir. Il représente une sorte de sommet de la conscience. Il ne se distingue pas de l'unité de l'acte de participation, en tant qu'il s'exprime dans le temps, bien qu'il l'ait déjà surmonté. En lui l'opposition traditionnelle de l'acte et de l'état se trouve donc abolie.

Le propre de l'acte, c'est de nous permettre de constituer notre propre réalité en même temps que celle du monde. Déjà [395] par conséquent nous sentons que l'être est là où l'acte se produit plutôt que dans ses effets qui n'en sont que le témoignage, le signe ou l'épreuve. C'est pour cela aussi que le mot acte est toujours laudatif, ce qui nous permet, non pas seulement, après avoir identifié l'acte avec l'être, d'identifier encore l'être avec la valeur, mais encore de considérer le mal comme une chute, c'est-à-dire comme un pur fléchissement de l'activité, de le mettre toujours en rapport avec la passivité ou la passion. La passivité n'a pour nous de sens et de prix que si elle est la réponse que le réel fait à notre activité et pour ainsi dire sa récompense, et non point si elle nous surprend pour nous asservir.

ART. 8 : Au point le plus haut de la conscience, l'activité et la passivité ne se distinguent plus.

La passion peut bien être considérée comme étant l'inverse de l'action. Et cette opposition doit sans doute être maintenue. Cependant il est très remarquable qu'il n'y a pas d'action qui, dans la mesure où elle a elle-même plus de force, ne semble être alliée à la passion. Il n'y a pas de passion qui ne soit génératrice d'action. De telle sorte qu'il ne suffit pas de dire, comme on le soutient souvent superficiellement, que cette action apparente n'est que subie, tandis que l'action

véritable au contraire met toujours en jeu une initiative autonome. Les rapports sont ici plus complexes qu'il ne semble. Et il faut distinguer entre les passions. Mais il est remarquable que, dans les passions les plus hautes et les plus nobles, l'ébranlement même que nous recevons, et qui semble être la marque de notre passivité, est pourtant la touche de cette activité infinie qui nous dépasse, mais qui nous pénètre, et qui, au lieu de limiter notre activité propre, ne cesse de l'engendrer, de la promouvoir, en obtenant de nous le consentement le plus personnel à la fois et le plus nécessaire.

Nous ne pouvons jamais dire pourtant que notre passivité n'est rien de plus que l'écho en nous de notre activité propre. Nous savons bien qu'il y a dans cette passivité même un surplus que nous recevons ; notre activité est capable de l'appeler et non point de se le donner. Aussi, à mesure que l'activité acquiert elle-même plus de force et plus d'ardeur, l'option semble se retirer d'elle et l'obstacle s'effacer, elle devient irrésistible : il semble alors qu'elle ne se distingue plus de la passion dans [396] laquelle c'était la liberté qui paraissait réduite au silence. Mais la dualité entre l'activité et la passivité nous est si familière que, lorsque l'une submerge l'autre, nous risquons de commettre quelque méprise. Pourtant il y a là encore deux états contraires. Mais la conscience s'y trompe quelquefois parce que la liberté peut aller chercher une alliée dans la nature, qui triomphe souvent sous son nom : par contre, quand c'est la liberté spirituelle qui s'exerce, nous nous sentons portés plutôt qu'entraînés ; il y a dans notre âme plus de douceur et de lumière, un consentement plutôt qu'un rapt. La théorie de la disparité des contraires que nous avons exposée au chapitre X nous a permis de comprendre pourquoi, bien que la passivité évoque toujours l'activité et soit, pour ainsi dire, son contraire, elles se réfèrent l'une et l'autre à un acte sans passivité, qui est tel qu'il n'est point lui-même le contraire de la passivité, mais la cause qui la fait apparaître, comme le complément et la compensation de l'acte limité et participé qui s'était d'abord détaché de lui.

On peut dire que l'activité et la passivité se rejoignent par le haut, au sommet de la participation, au point où notre activité la plus personnelle n'est qu'un pur consentement à l'égard d'une activité qui la dépasse, où notre pâtre, cessant de subir, devient pour ainsi dire un agir sans entraves, où il faut avoir traversé beaucoup d'efforts pour voir enfin tout effort s'abolir.

Le point le plus haut de la conscience, c'est celui où elle ne peut plus faire de distinction entre l'acte par lequel elle cherche à conquérir et l'acte par lequel elle se sent elle-même conquise. Ainsi il est permis d'affirmer, ce que le bon sens populaire confirme, qu'il y a une coïncidence de l'activité et de la passivité qui est le signe que nous avons découvert l'être véritable. Cette coïncidence se produit au moment où, derrière tous nos états, tous les désirs de l'égoïsme, toutes les préoccupations de la vanité, nous rencontrons en nous un pur acte de l'esprit qui s'accomplit avec une telle nécessité que nous ne savons plus si c'est un objet qui nous est offert ou un produit de notre volonté.

A la limite la passivité est un acte reçu qui occupe toute la capacité de la conscience et, par la lumière et la joie qu'il lui donne, est une justification d'un certain empirisme spirituel. Seulement le danger de cet empirisme, c'est de nous incliner souvent à nous dispenser de l'acte au lieu de le pousser jusqu'au dernier point, et de considérer comme une loi habituelle de notre vie ce qui n'en exprime que l'extrémité la plus fine.

[397]

LIVRE III. L'ACTE DE PARTICIPATION

**DEUXIÈME PARTIE
LE JEU DE LA PARTICIPATION**

Chapitre XXII

**LES CHOSES, LES IDÉES
ET LES ÊTRES**

***A. – L'IMPLICATION DES MODES
DE LA PARTICIPATION***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : Toute conscience est le centre d'une perspective sur le monde qui est commune à tous les êtres finis et qui est impliquée dans une autre perspective qui est propre à chaque être fini.

La participation se présente nécessairement sous deux formes : car premièrement il y a des conditions abstraites et générales communes à tous les êtres et qui sont telles que sans elles la participation serait impossible ; et il y a en second lieu la mise en œuvre de ces conditions par une liberté personnelle dont l'exercice est toujours inséparable de certaines puissances qui lui sont offertes, d'une certaine situation dans

laquelle elle est engagée, de certaines circonstances de temps et de lieu.

La participation est donc le principe même de ce que nous sommes à la fois comme être fini en général et comme tel être fini qui est moi.

Car elle ne peut s'exercer qu'à condition qu'il y ait en même temps une différence et une conformité de nature entre l'Être dont nous participons et celui que nous acquérons par la participation. Ce que nous exprimons par la distinction même que nous établissons entre l'âme et l'esprit, les âmes ne cessant jamais d'être emprisonnées et séparées les unes des autres par le corps, alors [398] qu'elles cherchent pourtant à s'en délivrer en se haussant jusqu'à l'esprit qui est seul capable de les unir.

Nous ne pouvons pas dire de chaque individu qu'il est une partie de la totalité du monde. Il enveloppe cette totalité dans une perspective qui n'appartient qu'à lui et qui dépend de la distance relative qui le sépare de l'Être pur, de la qualité en lui de l'attention, du vouloir et de l'amour. Quant à l'Être pur, il n'est pas, comme on pourrait le croire, la somme de toutes ces perspectives : au sens strict, il ne les contient pas en lui, bien qu'il les rende possibles. On peut dire seulement qu'il en est le foyer. C'est le corps humain qui me permet de comprendre pourquoi le moi individuel est toujours le centre d'un univers spatio-temporel qui s'étend autour de lui dans tous les sens. Et l'on peut bien dire sans doute que le propre de la pensée rationnelle, c'est d'abolir ce centre privilégié, de considérer tous les centres comme équivalents et de constituer ainsi à la fois une représentation abstraite de l'univers qui soit la même pour tous et un système de règles de conduite fondé sur la réciprocité, c'est-à-dire qui soit conforme à la justice. Pourtant on ne peut pas méconnaître que cette forme de représentation, ou cette conception de la conduite, ne garde un caractère purement schématique où l'unité concrète de la personne disparaît. La connaissance rationnelle, la conduite juste, doivent toujours être réalisées par cet être unique placé lui-même au centre de l'univers spatio-temporel, engagé dans une situation unique et qui porte la responsabilité de toutes les démarches qu'il pourra accomplir ; c'est ainsi que ma représentation du monde est toujours sensible en même temps que rationnelle, que ma conduite porte la marque de ma vocation personnelle en même temps qu'elle doit être en accord avec les règles générales de la justice. Aussi est-il légitime que je me

considère moi-même comme le centre du monde, comme l'origine du temps et de l'espace, ce qui me permet, par l'acte de la participation, de fonder, dans le grand monde où je vis, un monde qui est le mien et dont j'assume la responsabilité personnelle.

ART. 2 : La participation fonde notre autonomie et notre responsabilité personnelles, mais en même temps notre solidarité avec l'Acte pur et avec tous les êtres.

On a montré comment la participation fait éclater l'admirable identité entre la source et la fin de notre activité, mais en [399] creusant entre elles un intervalle qu'elle ne cesse de franchir, de telle manière pourtant qu'au moment où la source est de nouveau atteinte, il n'y a rien là qui lui soit ajouté, bien que le moi ait trouvé en elle une possibilité qu'il a rendue sienne, c'est-à-dire dont il a fait précisément son essence propre. Ainsi, la participation est toujours nouvelle à la fois par l'initiative qui est en elle et par l'acte même dont elle participe qui est une création éternelle de soi : elle est une naissance ininterrompue. Même quand elle affecte la forme d'une réduplication, comme dans la réflexion, elle est encore pour nous un commencement absolu. Même lorsqu'elle n'est qu'une imitation, elle est encore une invention.

Mais l'originalité de la participation, c'est non pas, comme on le croit, de nous assigner des limites dans l'être afin de nous permettre de les élargir indéfiniment, mais plutôt de nous déposséder de tous les biens particuliers afin de nous replier sur le principe même dont ils dépendent. De telle sorte qu'elle cherche moins à les posséder qu'à les produire. Cependant la plupart des hommes sont beaucoup plus préoccupés du fruit de la participation que de l'acte même qui le fait être. C'est ce fruit qu'ils cherchent à capter et dont ils veulent jouir : là est le principe même de leur égoïsme. C'est ce qui fait aussi qu'ils se désintéressent des autres êtres et de la manière même dont ils réalisent la participation pour leur compte. Ainsi ils manquent d'amour et même de tolérance. Et pourtant ils devraient être capables de reconnaître que la valeur de la participation réside dans l'acte même qu'ils mettent en œuvre et qui les dépasse, qui est offert à tous et qui ne les pénètre et ne se livre à eux que dans la mesure même où ils peuvent s'unir à tous les autres êtres, comme s'il ne répandait sa richesse qu'au point même

où se produit entre eux cette communication qui les rend solidaires en laissant son efficacité une et indivisée.

C'est qu'il n'y a pas d'autre participation à l'être que celle qui se réalise par un acte que j'accomplis ; et c'est cet acte qui me donne mon être même, et non point la fin qu'il serait destiné à produire et que je serais un jour capable d'obtenir. Et ce qui le prouve, c'est que je ne puis moi-même atteindre un autre être par mon être même, c'est-à-dire que je ne puis agir véritablement sur lui, ni par la promesse d'un objet qu'il pourrait posséder, ni par la promesse d'un état qu'il pourrait acquérir, mais seulement par l'éveil d'une responsabilité qu'il pourra [400] exercer, c'est-à-dire d'un acte qu'il pourra lui-même faire. Ainsi je parle d'une action exercée sur un autre, et non point d'un acte, précisément parce que l'acte ne peut être qu'intérieur à moi et accompli par moi, ou suscité dans un autre qui l'accomplit pour soi en recourant à un principe d'efficacité qui nous est commun, tandis que l'action est inséparable d'une matière, d'une passivité qui évoque le corps de celui qui l'accomplit et de celui qui la subit. Et l'éducation, faute de disposer de l'action d'une liberté sur une autre liberté, qui est impossible, se contente trop souvent d'une action exercée par la liberté sur la nature.

On voit donc que la participation fonde notre autonomie et notre responsabilité personnelles, qui n'existeraient pas sans elle, mais qu'en même temps, et pour ainsi dire par la même opération, elle réalise notre solidarité parfaite avec l'Acte pur et avec tous les êtres. Peut-être était-ce là la représentation du monde que se faisait Leibnitz, du moins si l'on accepte la belle interprétation qu'en donne Lachelier (page 131 des *Lettres*), lorsqu'il nous montre « les monades enveloppées les unes dans les autres, chacune étant ce qui se cache de réalité dans chaque point mathématique, toutes n'étant qu'un esprit unique, qui n'est ni objet ni sujet, qui se fait sujet dans le monde et qui se donne l'image de lui-même dans chaque monade sous la forme de l'étendue. »

ART. 3 : C'est parce que la participation ne se réduit pas au pur accroissement de nous-même qu'elle nous découvre des formes d'existence toujours nouvelles avec lesquelles elle nous fait communiquer.

Le mot de participation ne peut pas être prononcé sans qu'il évoque aussitôt pour moi une limitation à l'égard de l'Être total et inconditionné. Mais je sais bien en même temps que cette limitation qui est en moi est la condition de mon propre accroissement. Cependant, si je me bornais à dire qu'à l'égard de l'Être total je ne suis rien de plus qu'une pure limitation à laquelle mon propre accroissement cherche à porter remède, je me défendrais difficilement du panthéisme. Car il ne suffit que l'être pur se limite lui-même pour que l'être particulier apparaisse, puisqu'il y a dans l'être particulier une initiative exercée et personnelle qui ajoute sans cesse au monde sans rien ajouter [401] à l'acte pur dont elle manifeste seulement le mystère et l'infinité. Si l'essence de l'acte pur, c'est d'être en même temps la parfaite intériorité à soi et cet éternel au delà de soi qui fait qu'il s'offre sans cesse à la participation sans connaître lui-même aucun devenir, comme on le voit dans cette charité parfaite qui ne fait qu'un avec les dons mêmes qu'elle ne cesse de répandre, mais qui ne peut point être diminuée et ne peut plus être enrichie par eux, alors on comprend que la participation ne puisse pas être séparée de la création, à condition toutefois que la création ne soit pas la création d'une chose, mais cette sorte de communication de l'acte créateur à des êtres qu'il rend capables de se créer eux-mêmes.

C'est pour cela que tout être qui vit de la participation, loin de souffrir de sa propre limitation, jouit toujours de sentir en lui la présence de l'acte créateur et de cette dignité à laquelle il est élevé et qui le rend capable d'y coopérer. Loin de viser une identification abstraite avec le Tout qui l'annihilerait lui-même en même temps que la richesse même du Tout, il cherche à multiplier et à varier à l'infini ses rapports avec le Tout, à faire apparaître sans cesse en lui des qualités nouvelles qui, loin de briser son unité, ce qui risquerait de se produire s'il était une chose, le manifestent et l'épanouissent parce qu'il est un acte créateur.

Or, il suffit que nous rencontrions une conscience qui n'est pas la nôtre pour que l'infinité de l'esprit et la réalité de la participation nous apparaissent. C'est pour cela aussi que, dans la mesure où la participation est plus profonde, elle appelle à l'être d'autres consciences que la nôtre qu'elle éveille à la vie, qu'elle féconde et par lesquelles elle se sent fécondée, avec lesquelles elle tend à former une société spirituelle et auxquelles elle cherche à s'unir par un lien d'amour. Mais pour que cette union soit possible, il faut que ces consciences soient distinctes de la nôtre, au lieu d'être confondues avec elle. La perfection de l'amour, c'est de vouloir un autre être comme différent de soi mais comme uni à soi. L'erreur la plus grave que l'on puisse commettre, c'est de penser que la conscience cherche toujours à dominer, à régner, et, d'une manière générale, à enclorre en soi tout ce qui est. C'est là un vœu non seulement chimérique et impossible, mais qui ne produirait jamais en nous, s'il se réalisait, qu'un désert d'orgueil et d'ennui. Le moi n'est qu'une forme creuse à laquelle le non-moi seul peut donner un aliment. [402] Il est la faculté de se rendre présent ce qui n'est pas lui.

Mais une conscience ne peut être séparée d'une autre conscience que par ce qu'il y a de passivité dans toutes deux. Ce qui suffit pour justifier l'apparition de la matière ou des corps. C'est à cette matière que s'applique sans cesse le vouloir par lequel nous essayons de la surmonter, de la pénétrer, d'en faire l'instrument de nos fins spirituelles. Pourtant cela ne serait pas possible si cette matière elle-même ne prouvait pas son affinité avec la conscience, c'est-à-dire si elle n'était pas susceptible d'être pensée. On voit donc comment se forment les trois mondes : celui des êtres, celui des choses et celui des idées, qui sont subordonnés l'un à l'autre, mais tels pourtant que le monde des choses est nécessaire pour que les êtres puissent être séparés les uns des autres et surmonter cette séparation par les témoignages et les messages qu'ils ne cessent de s'envoyer les uns aux autres, — et que le monde des idées est nécessaire à son tour pour que les choses acquièrent une signification spirituelle et qu'elles puissent devenir pour les différentes consciences un moyen de se comprendre les unes les autres et le véhicule de leurs intentions mutuelles.

Que les choses soient nécessaires pour que les consciences puissent être séparées, qu'elles doivent être transformées et spiritualisées en idées pour que l'esprit puisse les reconquérir, et que, par le moyen

des choses et des idées, les différentes consciences puissent entrer en communion dans une société spirituelle où chacune d'elles est pour toutes les autres médiatrice entre l'acte pur et son être propre, telle est l'image que nous nous faisons du monde de la participation, et cette image, qui nous donne la satisfaction la plus haute, ouvre devant nous une tâche et une espérance illimitées.

B) LA HIÉRARCHIE DES MODES DE LA PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : La distinction entre les êtres est l'effet de la liaison entre leur liberté et leur matérialité.

En réalité, la distinction entre les êtres est un produit non point de la liberté seule, ni de la matérialité seule, mais de leur liaison inséparable. Car nous voyons clairement que le propre [403] de la liberté, c'est de faire de nous une source d'initiative absolue de telle sorte qu'elle est créatrice en nous de la personne. Et de même je puis dire que la matérialité est pour ainsi dire la zone opaque qui permet aux esprits particuliers de se séparer de l'esprit pur ou de se séparer les uns des autres, de telle sorte qu'elle exprime et fonde leur individualité. Ainsi la liberté est la marque de leur originalité positive ou, si l'on veut, inventive, et la matérialité, de leur originalité négative ou, si l'on veut, limitative. Mais la matière ne peut pas se soutenir toute seule, car alors elle serait négation pure et s'effondrerait dans le néant ; elle est donc en rapport avec une conscience dont elle est en un sens la condition de réalisation. Et inversement, la liberté se confondrait avec l'esprit pur si elle ne rencontrait pas dans la matière même les frontières à l'intérieur desquelles elle doit s'exercer.

Dès lors on s'explique la liaison de l'esprit et du corps, et que toute action de l'esprit paraisse nécessairement exercée sur le corps, comme si l'esprit voulait à la fois franchir les bornes où le corps l'enserme, lui imprimer une marque qui le spiritualise et recevoir de lui une actualisation de ses propres virtualités dans un monde qui porte témoignage pour lui, dans lequel il puisse prendre place et qui lui soit commun

avec tous les autres esprits. Ainsi le corps, obstacle et instrument de l'esprit, est aussi en même temps moyen de séparation et moyen d'union entre les esprits. C'est par lui qu'ils peuvent communiquer, former une société, engager entre eux des relations où ils ne cessent mutuellement d'agir et de pâtre. Ce sont les esprits faibles qui se plaignent du corps comme d'une entrave ; les esprits vigoureux le louent comme le serviteur de leurs desseins et le véhicule de toutes leurs victoires.

Le premier effet de la participation réside par conséquent dans la liaison de l'âme et du corps qui ne sont point proprement séparés, mais que je sépare à partir du moment où je veux expliquer comment la participation a sa source dans un acte intérieur, mais qui est toujours corrélatif d'une passivité par laquelle je reçois l'influence de tout ce qui m'entoure : c'est, si l'on peut dire, de cette passivité instrumentale dont je dois me servir pour témoigner de ce que je suis et marquer le monde même de mon empreinte ; c'est elle qui constitue mon corps.

Le corps humain est donc susceptible d'être déduit ; car il est le point de jonction de l'acte et de la donnée, et par conséquent [404] la condition qui nous permet, précisément parce que nous ne sommes point acte pur, d'être aussi donnés à nous-même et même, puisque ce corps m'appartient et que pourtant je le subis, de devenir en quelque sorte passif à l'égard de moi-même. Mais c'est par lui aussi que je ne cesse d'entrer en rapport avec un monde qui tout à la fois me contraint et me porte, et qui est pour ainsi dire un système de médiations entre tous les êtres particuliers. Et il faut que ce monde soit donné, mais que jusque dans sa nature de monde donné et dans son rapport avec nous, il atteste, par la possibilité que nous avons à la fois de le percevoir et de le modifier, notre propre participation à l'activité créatrice.

ART. 5 : La hiérarchie des choses, des idées et des êtres est une condition et un effet de la participation.

L'originalité de la participation, c'est d'être le nœud entre l'unité de l'acte pur et son infinitude : cette unité est celle de la source originelle où elle puise, dont l'infinité exprime la fécondité sans mesure.

L'unité est le principe de la participation et l'infinité, le champ qui lui appartient et où elle s'exerce, comme si elle prenait pour fin et cherchait à rejoindre, sans y réussir jamais, le principe même qui l'anime. C'est pour cela que la participation pose toujours, au delà du moi, un nouvel objet qu'il doit percevoir, une nouvelle idée qu'il lui faut penser, un nouveau sujet avec lequel il pourra entretenir une communication réciproque.

Ainsi, le problème se pose de savoir comment, pour que la participation soit possible, il apparaît un monde formé par un ensemble de déterminations qui se conditionnent les unes les autres à l'intérieur d'un système hiérarchique afin que l'unité de l'acte pur ne soit pas rompue et que toutes ensemble constituent une échelle de médiations entre l'être total et l'être particulier. En réalité, c'est seulement à travers cette échelle de médiations que le moi prendra possession de lui-même en se situant dans un monde où il ne peut occuper une place déterminée qu'en l'embrassant tout entier par une relation complexe et variable qui constitue sa vie propre. C'est pour créer sa propre essence que le moi produit cette infinité de déterminations particulières par lesquelles le monde se constitue.

C'est pour cela que le monde se présente à nos yeux sous un [405] triple aspect, qui apparaît toujours comme l'effet d'une analyse du Tout : soit que je considère ce monde comme un ensemble de choses qui s'opposent au vouloir en fournissant en même temps les termes auxquels il s'applique, soit que je le considère comme un ensemble d'idées par lesquelles les choses deviennent transparentes à mon intelligence et lui fournissent ces raisons ou ces valeurs qui dirigent toutes mes actions, soit que je le considère comme un ensemble d'êtres ou de consciences qui sont à la fois plus séparés et plus unis que ne le sont les choses et que ne le sont les idées, mais qui ne peuvent se passer des choses pour agir les uns sur les autres et des idées pour se comprendre les uns les autres.

La hiérarchie de ces trois plans de l'être devient ensuite assez claire si l'on pense que les choses expriment encore ce qui est extérieur au moi, mais qu'en agissant sur elles le moi se dépasse lui-même, participe à l'œuvre de la création, enrichit sa propre conscience et nourrit toutes ses autres fonctions, — que les idées sont déjà une intériorisation à nous-même de cet univers que nous avons dû poser d'abord comme étant hors de nous, mais que cette intériorisation fait

encore de notre pensée un foyer de perspective subjectif sur la totalité même des choses, — et qu'enfin les autres êtres nous permettent de nous dépasser nous-même, non point du côté de l'extériorité comme le font les choses, ni du côté de l'intériorité subjective comme le font les idées, mais du côté de cette intériorité universelle qui est le foyer non pas seulement de toutes les consciences, mais encore de toutes les conditions de leur existence, c'est-à-dire de tous les modes particuliers de la réalité qui, comme les choses et comme les idées, leur permettent à la fois de se séparer et de s'unir.

Il est évident que le propre de la participation, c'est de faire toujours apparaître une dualité entre deux termes qu'elle met précisément en relation. La dualité de l'acte pur et de l'acte participé est génératrice de la dialectique ; elle se manifeste nécessairement sur trois plans : dans l'univers, par la distinction et la relation entre les objets qui m'entourent et mon propre corps considéré comme l'instrument des perceptions qui les appréhendent et des mouvements qui les modifient ; dans ma conscience, par une distinction et une relation entre mes idées, qui m'appartiennent et qui pourtant me dépassent ; dans la société des personnes, par la relation et la distinction entre mon moi et les autres moi, qui fondent leur réciprocité et qui [406] font que ce que je subis n'est pas seulement la marque de ma limitation, mais aussi l'effet d'une initiative comparable à la mienne et qui, jusque dans les contraintes qu'elle m'impose, enrichit mon activité même. Mais ces trois modes de la participation n'en font qu'un et ils demandent à être déduits dans l'ordre inverse du précédent. Car, premièrement, si l'acte pur appelle à l'existence une liberté, il en appelle une infinité et l'on peut dire que le rapport de chacune d'elles avec toutes médiatise le rapport de chacune d'elles avec lui. Secondement, la relation du moi avec l'acte pur par la médiation des autres libertés permet de définir la conscience elle-même comme un rapport sans cesse changeant entre ma conscience individuelle et mes idées qui en droit sont communes à toutes les consciences. Et troisièmement, la séparation et la communication des libertés entre elles appelle à l'existence comme ses conditions de possibilité à la fois l'existence des corps et les lois du monde matériel.

ART. 6 : Si hors de moi l'être se définit par la résistance, il y a trois degrés de résistance : celle des choses, celle des idées, celle des autres consciences. Et cette résistance est toujours pour moi un appui.

Il est inévitable que nous considérions comme la marque même de l'être l'indépendance à notre égard. Car nous ne sommes nous-même que par l'activité que nous exerçons ; et tout ce qui en dépend, tout ce qui peut être modifié à notre gré, n'est à notre égard qu'un phénomène, une matière ou un mode qui ne possède pas en soi l'existence véritable. Aussi y a-t-il beaucoup de vrai dans cette idée que le propre du réel, c'est de nous résister. Biran l'avait bien vu, mais il n'avait pas suffisamment approfondi le problème de la résistance : en liant trop étroitement l'activité participée au corps dans l'effort musculaire, il avait fait de l'obstacle ou de la résistance physique le signe de tout ce qui me dépasse.

Cependant, Malebranche déjà avait montré que la résistance n'appartient pas seulement à l'objet, mais qu'elle appartient à l'idée, alors que les hommes considèrent trop souvent l'idée comme étant le produit fugitif et infiniment malléable de leur pensée et de leur volonté : mais l'idée vraie est elle-même une réalité ; c'est l'observation de cette résistance qu'elle m'oppose qui contribue, mieux que toute autre réflexion, à justifier l'existence [407] d'un monde intellectuel auquel ma pensée ne fait jamais que participer.

Mais, ni la résistance de l'objet, ni celle de l'idée, n'épuisent la notion de résistance. Aucune d'elles n'est une résistance impossible à surmonter : car il n'y a point d'obstacle, si puissant qu'on le suppose, qui ne puisse être vaincu idéalement par un effort plus puissant encore. Et bien que l'idée, considérée dans sa vérité même ait un caractère proprement immuable, elle est cependant mon œuvre, de telle sorte qu'en elle je rencontre non point la limite de mon activité, mais sa perfection. Par contre, il y a une résistance que je ne surmonterai jamais, c'est celle que m'oppose une autre liberté, c'est-à-dire un être qui n'est pas moi et qui fonde son indépendance sur une activité dont lui-même dispose. Ainsi je rencontre l'être à la fois en moi, dans ma participation personnelle à l'absolu, et en tout autre être qui est lui aussi un foyer de participation, dont toute démarche trouve en lui-

même son origine et qui donne sans cesse un consentement que je suis incapable de forcer. L'être objectif, c'est une autre subjectivité, c'est une volonté qui n'est pas la mienne.

Il ne sert de rien d'ailleurs de prétendre que cette volonté, je puis agir sur elle, la plier et la fléchir de quelque manière. Nous savons bien que nous n'agissons alors que sur les sentiments et sur le corps, c'est-à-dire sur toute la passivité qui lui est associée. Mais au moment où elle donne son adhésion, c'est elle qui la donne, par un acte qui ne peut venir que d'elle, puisque c'est lui qui la fait être. Et, en ce sens, quand une autre volonté me cède, elle me résiste autant qu'elle me cède, puisque cet acte même par lequel elle me cède, s'il n'est pas un simulacre, est encore le sien.

C'est donc une doctrine un peu simple et qui cache plus d'orgueil qu'on ne pourrait croire de penser que la réalité ne se révèle à nous que par l'obstacle que nous trouvons sur notre chemin. Car cela suppose que, si je pouvais accroître suffisamment la force dont je dispose, cet obstacle même pourrait toujours être surmonté. Mais votre volonté n'est pour moi un obstacle que si je considère ma volonté propre comme capable de régner sur l'univers, si je vous considère donc comme une chose. Or votre volonté est pour moi beaucoup plus qu'une chose. Elle est l'être même qui, en vous comme en moi, se révèle par une initiative que je ne dois chercher ni à incliner, ni à briser. Elle est ce qui [408] précisément m'oblige à ne point m'identifier moi-même avec l'activité absolue ; elle me donne en vous la vision objective de ce que je suis et m'oblige, pour comprendre notre mutuelle indépendance et notre mutuelle limitation, à remonter jusqu'à un principe commun auquel nous participons tous les deux. On s'aperçoit facilement que je ne puis éviter de me considérer moi-même comme un centre autonome d'action, bien que cela puisse devenir un principe de guerre si je ne reconnais pas hors de moi l'existence de centres d'action différents qui possèdent la même autonomie ; mais je ne puis pas la reconnaître sans m'apercevoir que toutes ces initiatives puisent à la même source ce qui leur permet aussi de communiquer et de s'unir. C'est pour cela que la vie de l'humanité consiste nécessairement tout entière dans ces alternatives d'hostilité et d'amitié qui forment les relations concrètes d'abord entre les êtres les plus proches, ensuite entre les hommes de tous les pays et de tous les temps.

Ajoutons enfin que la résistance de l'objet ou la résistance de l'idée limitent et déterminent mon activité physique ou intellectuelle en lui donnant un objet auquel elles s'appliquent. Mais, seule la résistance d'une autre volonté, précisément parce qu'elle met en jeu une activité que je n'exerce pas moi-même, n'est pas l'objet d'une expérience, mais d'une foi ; seule, elle est positive, au lieu d'être négative ; seule, elle m'oblige à sortir de moi-même, accroît au lieu de le restreindre le champ de cette activité dont je ne trouve en moi qu'une participation imparfaite et ne permet pas qu'on lui applique, du moins dans le rapport qu'elle soutient avec ma propre conscience, le célèbre axiome, sur lequel on a fait déjà certaines réserves : *omnis determinatio negatio est.*

Il ne faut pas oublier enfin, dans cette théorie de la résistance, que si la résistance nous limite, soit qu'il s'agisse de la résistance de l'objet à l'égard du corps, ou de la résistance de l'idée à l'égard de la volonté, ou de la résistance d'une autre volonté à l'égard de la mienne, dans tous les cas cette résistance est pour moi un appui. De telle sorte que c'est parce que le sol est ferme sous les pieds et parce que la matière arrête le mouvement de la main, que le corps peut prendre son élan et mon activité imprimer ses traces sur le monde, que c'est parce que l'idée impose à la pensée la liaison des éléments qui la forment, l'oblige à suivre son contour et à respecter les conditions de son intelligibilité que la pensée se distingue de l'imagination et prend possession d'une [409] réalité qui la dépasse toujours, que c'est parce que, enfin, notre volonté se sent toujours bornée par la rencontre des autres volontés qu'elle cesse de se confondre avec le caprice et qu'elle donne à ses entreprises une efficacité positive qui tire sa force de la collaboration et du consentement qu'elles sont capables de lui donner. Ainsi, c'est la résistance du réel qui nous supporte et qui nous rend solidaires de la totalité même de l'être.

ART. 7 : La multiplicité des esprits est médiatrice entre l'acte absolu et la multiplicité des idées et des choses.

Il n'y a pas d'aspect particulier de l'être qui ne se présente sous une forme imparfaite et inachevée. Voyez l'objet, si justement nommé objet, puisque j'en suis séparé et qu'il est toujours pour moi un idéal

de la pensée et du vouloir. Il est ce qui me manque, ce qui donne à mes puissances leur point d'application et leur contenu. Mais je ne puis jamais arriver à le posséder, ni à l'épuiser. Il n'a de sens que par rapport à l'acte qui l'appréhende et qu'il a pour mission de susciter, de soutenir, de renouveler et d'enrichir indéfiniment. Aussi semble-t-il avoir plus de stabilité que cet acte même, alors qu'il est appelé à disparaître dès qu'il a servi et que, comme le monde, il disparaît en effet tous les jours. Voyez l'idée, dont je dis qu'elle est toujours abstraite : je la cherche sans cesse, mais elle ne cesse de me fuir. Elle a moins de réalité que l'objet et c'est pour cela que je m'efforce de l'incarner dans une œuvre où il me semble que je vais réussir à l'emprisonner. Et pourtant elle a plus de réalité que cette œuvre qui disparaît alors qu'elle lui survit, bien que mon esprit éprouve toujours la même difficulté à la retenir et à la fixer. L'objet n'est donc qu'à la surface de l'être, au lieu que l'idée nous fait pénétrer dans son intimité d'une manière beaucoup plus profonde. Et pourtant elle n'est elle-même qu'une médiation toujours évanouissante. Que dire de notre âme elle-même qui est si mobile et si insaisissable, qui se fait toujours et qui n'est jamais faite ? Elle est au-dessus de l'objet et de l'idée, bien qu'elle ait besoin tout à la fois de l'idée, qui est pour elle une fin qui la dirige, mais qui n'existerait pas sans elle, puisque c'est elle qui la pense, et de l'objet, sur lequel elle s'appuie pour éprouver l'idée et la réaliser, bien que cet objet périsse sans cesse. L'objet et l'idée ne sont que les moyens dont l'âme a besoin pour se constituer elle-même. Elle repousse l'objet dans [410] le néant, dès qu'il a permis à l'idée qui avait surgi en elle de recevoir du réel un contenu qui lui manquait. Mais l'âme seule a à sa disposition les puissances de la mémoire qui lui permettent de coïncider à la mort avec l'idée qu'elle a réussi, par l'intermédiaire de l'action, à faire vivre, c'est-à-dire à rendre sienne.

Le problème de l'un et du multiple, comme on l'a vu au chapitre XIII, n'intéresse donc la multiplicité des choses et la multiplicité des idées que d'une manière indirecte. En lui-même, il porte sur la multiplicité des consciences. Là du moins on voit que le multiple ne peut être posé que dans sa relation avec l'un : car l'unité est le caractère même de l'esprit, de telle sorte qu'il n'y a une pluralité d'objets dans le même monde que parce que le monde est pensé comme monde par l'unité de l'esprit, une pluralité d'idées dans le système de la connaissance que parce que ce système est l'ouvrage de l'esprit, et que sur-

tout nous ne pouvons pas penser un esprit séparé sans poser du même coup la possibilité pour lui de communiquer avec d'autres esprits séparés, comme s'ils étaient tous non point des parties de l'Esprit pur, mais des puissances qui participent de sa lumière, qui trouvent en elle leur origine, leur règle et leur idéal.

Mais le rapport de l'Esprit pur et des esprits particuliers est le mystère de la liberté. L'être est saisi en nous par une expérience, c'est-à-dire non point comme un objet, mais dans l'acte même par lequel il se fait. Nous appréhendons, nous effectuons à chaque instant ce passage du néant à l'être (qui n'est rien de plus que l'exclusion du néant ou l'expérience de l'éternité même de l'Être) dont Descartes a montré comment il se réalise dans l'absolu par l'argument ontologique et d'une manière participée par le Cogito. C'est ce que l'on peut exprimer en disant que l'essence de l'acte divin, c'est d'être un acte créateur, qui est indivisiblement créateur de soi et créateur de toutes les puissances, présentes et offertes en lui dans une sorte de surabondance, et par lesquelles il invite tous les êtres possibles à se créer eux-mêmes, grâce à un acte dont l'efficacité est encore en lui bien que la liberté qui l'assume conquière par là l'être même qui lui est propre. Les différents esprits n'ont donc pas été créés séparés par la reproduction multipliée d'un modèle identique, par la conformité à un type éternel dont ils seraient autant d'exemplaires répétés. Alors en effet, il n'y aurait point entre eux de communication véritable ; chacun d'eux vivrait dans un monde séparé et il y aurait seulement entre ces mondes des [411] ressemblances et des différences fondées sur l'usage semblable ou différent qu'il aura pu faire de facultés identiques. Dans la théorie de la participation, au contraire, les esprits s'accordent, non point parce qu'ils se répètent les uns les autres, mais parce qu'ils ont une source commune, parce qu'ils mettent en œuvre, non pas des activités semblables, mais une activité unique par une disposition personnelle de leur liberté qui suffit à expliquer pourquoi ils vivent tous dans le même monde, bien qu'ils aient sur le monde une multiplicité infinie de perspectives, qui sont toutes différentes, mais toutes convergentes.

Ainsi la multiplicité des esprits est médiatrice entre l'unité de l'acte et la multiplicité infinie des idées et des choses, celles-là étant la raison de celles-ci qui les éprouvent et les obligent à se réaliser. Mais les idées et les choses ne sont que les moyens par lesquels les diffé-

rents esprits ne cessent de refaire, par la pensée et par l'action, un monde qui est propre à chacun et qui est commun à tous.

ART. 8 : Il y a une réciprocité entre les choses et entre les idées mais la seule véritable réciprocité est intentionnelle et s'exerce entre les êtres.

Le monde ne peut être cohérent qu'à condition qu'il y ait toujours en lui réciprocité entre toutes ses parties et, qu'en ce qui concerne les rapports du sujet et de l'objet, chacun d'eux puisse être considéré à la fois comme déterminant et comme déterminé. Or, cette double détermination réciproque, je la vérifie aussi bien à propos des objets sensibles, dont je puis bien dire que je les appréhende en les construisant, mais qui, en même temps, m'imposent leur présence locale et temporelle et l'originalité de leurs qualités sans que je parvienne à les réduire, — à propos des idées, dont je puis croire qu'elles ne se distinguent pas de l'opération par laquelle je les pense, et qui pourtant ont une rigueur, une solidité et une nécessité internes qui me contraignent et un contenu si riche que je ne l'épuiserai jamais, — à propos des autres êtres enfin, qui subissent l'effet de mes moindres démarches comme je subis moi-même les leurs.

Seulement, il y a bien de la différence entre ces trois sortes de réciprocité. Car, en ce qui concerne les choses elles-mêmes, je ne puis pas dire qu'elles agissent sur moi, bien qu'elles puissent [412] ébranler mon corps ; mais elles n'ont pas d'intentionnalité à mon égard. Elles n'expriment rien de plus que la limite et le surplus de la participation, une réponse produite dans la totalité de l'être par la sollicitation de mon activité propre. En ce qui concerne les idées, elles ne me montrent plus, comme les choses, un monde qui est extérieur à moi, mais elles m'ouvrent son intimité, de telle sorte que, si elles ont besoin de ma conscience qui les évoque, ce sont elles qui la déterminent pour ainsi dire du dedans et qui lui apportent cette signification qui est comme la présence et la touche de l'Esprit. Mais, c'est seulement dans nos rapports avec d'autres êtres que nous avons affaire à une réciprocité réelle ; non pas seulement parce que chacun d'eux a à l'égard de l'autre une volonté particulière, mais encore parce que ces deux volontés puisent à la même source l'efficacité dont elles disposent et, en

en assumant la responsabilité, doivent former ensemble une société où chacune, par le double intermédiaire des choses et des idées, puisse à la fois éprouver son indépendance et son union avec l'autre. Dans un tel monde, toute activité procède de l'Acte pur : mais il faut qu'elle soit exercée par des consciences particulières qui ne semblent agir réciproquement l'une sur l'autre que parce que c'est le même principe qui agit en chacune d'elles et qui les détermine en les subordonnant soit aux choses, soit aux idées, afin de leur permettre de se dépasser elles-mêmes, soit vers le dehors, soit vers le dedans, et de communiquer entre elles.

Or, si on admet que Dieu seul me donne l'être, c'est-à-dire l'initiative personnelle dont je dispose, je n'existe, je ne fais partie du monde que parce que, par le moyen de mon corps, je puis entrer en relation avec les choses et les marquer de mon empreinte, que parce que, par le moyen de ma pensée, je puis entrer en relation avec des idées que les autres êtres peuvent penser avec moi, que parce que, enfin, ces choses et ces idées sont des témoignages externes ou internes par lesquels ma propre existence pourra être affirmée et reconnue par autrui. Ainsi, comme Dieu me donne l'être, ce sont les autres êtres qui me donnent l'existence. Je n'existe que pour eux. Aussi ne faut-il pas s'étonner si je ne puis constituer mon existence par la participation qu'à condition de sortir sans cesse de moi-même. Je cherche toujours une chose, une idée ou un être que je puisse prendre pour objet de ma volonté, de ma pensée ou de mon [413] amour. L'amour du prochain n'est que l'exigence suprême de mon activité dans mes rapports avec les autres êtres ; cette exigence est la même que celle qui oblige la connaissance à s'incarner dans des représentations et le vouloir à s'exprimer par une modification qu'il fait subir à des choses.

[414]

LIVRE III. L'ACTE DE PARTICIPATION**DEUXIÈME PARTIE
LE JEU DE LA PARTICIPATION****Chapitre XXIII**

LA DIVISION DE LA LIBERTÉ**A. – LA LIBERTÉ ET LE DÉSIR**

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La sensibilité nous révèle l'intimité de la participation par l'indistinction même où elle laisse l'activité et la passivité.

La participation s'exprime par l'opposition et la corrélation de la passivité et de l'activité. Et l'on peut dire que la vie de la conscience consiste dans les différentes manières dont cette opposition et cette corrélation se réalisent. La classification des fonctions de la conscience n'en est qu'une expression : elle trouve son origine dans la constitution de la sensibilité qui est le témoignage de la participation, mais qui laisse encore la passivité et l'activité dans l'indistinction ; c'est d'elle qu'émergeront à la fois toutes ces fonctions différentes qui, grâce à la distance qui les sépare et qui sépare aussi leur opération

de leur objet, nous permettront de constituer notre être propre par une relation avec le Tout dont notre conscience assumera la responsabilité.

Avant que les différentes fonctions se séparent les unes des autres ou dès qu'elles viennent de nouveau se confondre, la conscience qui les contient déjà en puissance ou qui en porte encore en elle la trace, peut être définie comme une sensibilité pure ; non point comme cette sensibilité différentielle qui reconnaît dans le réel avec une délicatesse de plus en plus grande la gamme infinie des nuances et des valeurs, mais comme cette sensibilité générale qui est la racine de l'autre, qui a une extrême profondeur métaphysique et par laquelle je découvre et j'éprouve la présence même du moi, comme inséré dans cette totalité de l'Être qui le dépasse et dont il est pourtant solidaire. La sensibilité apparaît donc en un certain sens comme [415] étant la participation vécue. C'est l'intimité du moi qu'elle me révèle et cette intimité est à la fois accueillie et subie ; elle est le tout lui-même qui m'envahit et qui m'éveille à une vie propre, mais sans qu'elle puisse être séparée de lui. Elle est une appréhension confuse, mais directe, de mon être personnel au cœur même de l'Être total. La sensibilité est liée à l'expérience primitive et métaphysique que nous faisons de la participation. Elle n'en est pas seulement l'idée. Sans elle, le monde ne serait qu'un spectacle, c'est-à-dire que nous cesserions d'en faire partie. Aussi comprend-on sans peine que, quelle que soit l'évolution ultérieure des fonctions de la conscience, quel que soit l'accroissement de notre lucidité critique et de notre puissance créatrice, la sensibilité ne se laisse pas oublier, malgré la suspicion dont elle peut être l'objet de la part de certaines des fonctions de l'esprit qui trouvent naissance en elle, ne se détachent jamais d'elle et restent impuissantes, si elle refuse de les ratifier. C'est par elle que nous restons dans le monde, qu'il y a un être du monde et que nous avons un être propre : ils s'éloignent l'un de l'autre et cessent de se joindre — bien plus, chacun d'eux recule et se dissipe, — dans la mesure où nous revenons à l'indifférence. C'est ce qu'exprime fort bien le langage quotidien qui ne peut employer les mots participer, prendre part et prendre sa part qu'au sens d'être affecté. La sensibilité, c'est la participation réalisée et non plus virtuelle : ses variations en mesurent les degrés.

On voit que cette sensibilité qui nous donne le Tout lui-même dans sa coexistence avec notre moi, bien qu'elle exprime leur union et qu'elle semble résider principalement dans notre propre passivité à

l'égard du Tout, ne peut pas être une passivité pure, puisque la passivité pure n'est jamais qu'une limite, qu'elle est toujours corrélatrice d'une activité exercée dans la conscience même qui reconnaît sa propre passivité et qu'en réduisant le sujet à l'état de chose, elle lui ôterait la réalité actuelle de la participation qu'elle était destinée précisément à fonder. La sensibilité est la caractéristique d'un être mixte, mais dans lequel la forme et la matière ne se sont pas encore dissociées : car elles ne pourront l'être que par une victoire qui précisément nous rendra maître de nous-même.

[416]

ART. 2 : La sensibilité exprime le rapport sans cesse variable entre le désir et le couple du plaisir et de la douleur.

La conscience affective nous livre la présence commune du monde et du moi dans leur indivisible union, dans leur relation à la fois permanente et variable. C'est pour cela que l'activité et la passivité viennent s'y associer : elle exprime en quelque sorte leur relation sans cesse oscillante. Elle accompagne toutes les démarches de la conscience, même les plus hautes : mais c'est parce qu'elle est un retentissement en nous des rapports même que nous soutenons avec le monde. On peut bien lui attribuer sans doute une sorte de primauté chronologique : mais ce serait une erreur de la convertir en une primauté ontologique. Et cette primauté ne provient pas seulement de sa confusion originelle qui se dissiperait en nous par degrés, mais de la nécessité où nous nous trouvons d'être reçus pour ainsi dire dans l'être, c'est-à-dire d'avoir une nature, pour être capables de nous en affranchir par degrés en faisant prédominer en nous une activité qui ne se donne à nous que si nous consentons nous-mêmes à la prendre en mains et à l'exercer.

Ce qui montre encore le caractère d'indistinction de la conscience affective, c'est qu'elle devance l'apparition du plaisir et de la douleur et les contient pour ainsi dire l'un et l'autre en puissance ; c'est qu'elle est un désir, mais qui n'est point encore détaché de l'état qui le suggère ou qui déjà le traduit. Mais la sensibilité est comme un appel intérieur qui nous oblige à épanouir toutes les fonctions de la conscience. Comment en serait-il autrement puisque, d'une part, ce couple du plaisir et de la douleur sans lequel le monde serait pour nous indif-

férent, c'est-à-dire sans lequel la sensibilité elle-même ne serait rien, apparaît comme étant l'origine de toutes les valeurs que nous pourrions ensuite reconnaître dans le monde ; et puisque, d'autre part, le discernement entre le plaisir et la douleur ne peut s'effectuer sans que la conscience ne cherche aussitôt à faire prévaloir le premier sur la seconde, ce qui exprime l'essence même du désir ? De telle sorte que le plaisir et la douleur doivent être considérés avec le désir lui-même comme les éléments constitutifs de la sensibilité et qu'ils peuvent dans une certaine mesure être déduits, grâce à une démarche proprement circulaire, soit que nous regardions le désir comme étant le principe qui, [417] en attestant notre finitude, produit le plaisir et la douleur, selon qu'il est satisfait ou contredit, soit que le plaisir et la douleur apparaissent comme l'objet d'une expérience secondaire qui nous révèle seulement la présence du désir, ou d'une expérience primitive qui le fait naître ou le ressuscite.

ART. 3 : Le désir est intermédiaire entre la puissance et l'acte par lequel la liberté en dispose.

La participation doit se présenter nécessairement sous la forme d'une rencontre qui est, si l'on veut, celle de la passivité et de l'activité, et peut être explicitée de quatre manières différentes.

C'est notre activité même qui est reçue et dont nous trouvons en nous la disposition. Elle est alors une puissance dont l'exercice dépend de nous. Dans la mesure où elle est une puissance, que nous pouvons mettre en œuvre ou non, elle exprime notre relation à l'égard de l'acte pur. Mais elle comporte deux étapes : *le désir*, qui, en nous introduisant dans une nature qui nous limite, nous fournit les moyens dont notre liberté même dispose, et *la liberté*, qui est un pouvoir dont nous ne ferions point usage s'il ne nous était pas lui-même donné.

Mais cette activité du désir ou de la liberté appelle aussitôt à l'existence, en tant qu'activité, une double passivité — qui est celle de *l'affection* (qui répond au désir) et de *l'objet*, tantôt extérieur et tantôt intérieur, selon qu'il est en rapport avec les mouvements du corps ou avec les mouvements de l'âme seule (que la liberté actualise). Il est remarquable que le même mot de sensibilité s'applique à la fois au

désir et à l'affection ; et le même mot de création à l'acte de la liberté et à l'univers visible et invisible qu'elle appelle à l'existence.

S'il y a, comme on l'a montré, une relation très étroite entre la puissance et le besoin, on peut dire maintenant sous une forme plus précise que la puissance appelle le désir ; car elle exprime à la fois ce qui nous manque et ce que nous sommes capables d'acquérir ; c'est le désir qui est pour ainsi dire la transition de l'un à l'autre. Il est donc médiateur entre la puissance et l'acte. Ce n'est pas encore un acte véritable, c'est seulement un acte qui commence et qui ne devient à proprement parler notre acte que lorsque la liberté consent à l'assumer. Or le caractère propre du désir, c'est de ne pouvoir se donner à [418] lui-même l'objet qui est capable de le satisfaire. Il ne peut que le recevoir. Car cet objet, c'est précisément ce qui le surpasse. Il vient remplir le vide du désir. Il ne peut être confondu avec le plaisir, qui est le signe et l'effet de sa possession, mais non point cette possession elle-même.

La liaison entre le désir et le plaisir traduit le caractère limité de la participation de deux manières : d'abord par la subordination du désir à l'égard de la nature, ensuite par la subordination du plaisir à l'égard de l'objet qui le produit. C'est pour cela que le mot affectivité comprend en lui aussi bien le désir que le plaisir même. Dès qu'une scission s'introduit à l'intérieur de l'acte pur, il apparaît en nous une forme de passivité qui est inséparable de l'acte participé et qui traduit à la fois un appel vers un objet qui lui manque, comme on le voit dans le désir, et une subordination à cet objet, dès qu'il lui est donné, comme on le voit dans le plaisir. Le propre de la liberté c'est, au contraire, de marquer un retour à l'initiative absolue, qui n'abolit pas le désir, mais l'empêche pourtant à la fois d'agir sans mon consentement et de devenir l'esclave d'aucun objet, lui garde un mouvement infini, et, en l'obligeant à remonter à sa source positive et spirituelle, le subordonne non pas à la nature, mais à l'acte pur. Alors elle produit dans la conscience une joie dont l'objet, à l'inverse de l'objet du plaisir, réside non plus dans la possession de ce qui manque à l'acte de participation, mais dans la plénitude de cet acte même.

La participation est une possibilité, mais qui m'est offerte et qui tend toujours par conséquent à s'actualiser ; c'est une insuffisance qui tend à se remplir. De là sa liaison avec le désir qui lui donne cet élan, cette hardiesse que nous sentons en elle ; mais le rôle du désir n'est

que de solliciter la liberté qui, selon son degré de force ou de courage, change la participation en une promesse qui nous est faite ou un devoir qui nous est imposé.

ART. 4 : Le désir est le support de la liberté qui transforme l'objet vers lequel il tend en une occasion de son propre exercice.

Il est impossible de concevoir un être qui ait une origine ou un commencement et qui n'ait pas un terme ou un achèvement. Entre les deux, il se produit un devenir qui est nécessaire à son accomplissement et que l'on peut appeler sa destinée, si on le considère dans ses rapports avec les causes qui le déterminent, [419] et sa vocation, si on le considère dans cet appel intérieur que nous cherchons toujours à entendre et auquel notre liberté ne cesse de répondre. Or, si la nature semble nous fournir une multiplicité de désirs qui brisent l'acte pur et qui l'emprisonnent, c'est pour en faire à la fois le support et l'aiguillon de notre activité participée ; mais c'est notre liberté qui en fait usage et qui, tantôt abandonne le désir à lui-même ou le laisse s'éteindre, et tantôt au contraire le promet au delà de tous les objets qui paraissaient devoir lui suffire. De même, aucun désir ne peut être comblé sans un objet qui lui soit donné : mais le désir ne coïncide jamais avec lui ; il est tantôt en deçà, tantôt au delà. La relation qui les unit est toujours jusqu'à un certain point indirecte et inadéquate. C'est dans le jeu qu'elle nous laisse que la liberté s'exerce : et le propre de la liberté, c'est de déterminer cette relation, de nous l'approprier et d'en fixer la nature et le sens.

La correspondance entre l'activité et la passivité se trouve éclairée par la description de l'occasion dont Malebranche, au moment où il la substituait à la causalité, voyait qu'elle exprime admirablement les lois les plus profondes de l'univers spirituel, mais en sauvegardant une liberté qui, au lieu d'être abolie par la participation, ne fait qu'un avec elle. Car si la liberté doit demeurer une initiative pure, elle ne peut pas être ébranlée cependant sans la touche du désir : or le propre du désir, c'est précisément de reconnaître l'objet désirable, bien que le rapport qui les unit n'appartienne encore qu'à l'ordre de la nature. Le désir se laisse donc assujettir par l'objet désirable, mais non point la liberté. Elle le dépasse toujours ou, si l'on veut, elle tend vers un *dési-*

nable infini. L'objet particulier du désir est pour elle une tentation à laquelle il lui arrive de céder. Mais ce qu'elle cherche dans l'objet, c'est un signe, un appel auquel elle doit répondre, proprement une occasion qui lui est préparée, qui met par exemple au-dessus d'un désir à satisfaire un devoir à remplir. La vertu de l'occasion, c'est de nous montrer que, si l'acte libre semble toujours devancer un effet qui lui correspond, leur solidarité est pourtant si étroite que tout doit se passer aussi comme si c'était cet effet qui sollicitait d'abord la démarche de notre liberté. Il n'y a point d'homme qui ne reconnaisse avoir fait lui-même de telles expériences, qu'il met sur le compte du hasard ou de la providence selon son degré de foi. Mais elles s'expliquent assez aisément si l'on n'oublie pas, d'une part, [420] que la passivité n'est jamais une passivité à l'égard d'un objet, mais à l'égard de l'Acte même auquel nous participons en tant précisément qu'il nous dépasse, que l'occasion elle-même ne s'offre qu'à celui qui a commencé d'agir et qui, par là, est capable de l'évoquer et de la reconnaître, et enfin, que tout acte participé est lui-même en liaison avec une nature déjà individualisée, ce qui permet à chaque être de discerner dans le monde les objets privilégiés de sa vocation particulière.

ART. 5 : Il y a dans la sensibilité une constante individuelle où la liberté trouve la matière de notre vocation.

Il est admirable que la participation ne puisse pas se produire sans que nous soyons affectés : c'est l'affection qui témoigne de son appropriation. L'affection est liée sans doute à la matière, qui est non pas la cause qui la détermine, mais seulement le moyen sans lequel il n'y aurait en nous aucune passivité. Cependant nous savons qu'il n'y a pas à proprement parler passivité à l'égard de la matière, mais seulement, par l'intermédiaire de la matière, à l'égard de l'activité même que nous mettons en œuvre. Et nous savons aussi que cette activité elle-même n'est point une activité pure, qu'elle est toujours reçue par nous et qu'elle ne peut pas l'être sans ébranler en nous une émotion, sans susciter un désir, sans éveiller une inspiration.

C'est la sensibilité qui nous permet de comprendre, d'une part, comment la participation est toujours nécessairement individualisée, et, d'autre part, comment elle cherche toujours à triompher de ses li-

mites. Elle traduit en nous la présence d'une nature qui est, pour ainsi dire, la matière que notre liberté utilise, mais pour nous affranchir de son esclavage. (Notre limitation s'exprime de la même manière du côté de la connaissance par le caractère passif de la sensation, qui ne fait d'abord que nous affecter, et que le propre de la connaissance est de transformer en objet, grâce à un jugement qui rompt l'assujettissement où d'abord elle nous retenait.)

Mais le caractère original de la sensibilité n'est pas, comme on le croit, d'exprimer les influences différentes que nous subissons et qui suffiraient à faire naître le plaisir ou la douleur, le désir ou la répulsion, en vertu d'une sorte de mécanique qui serait la même pour tous les êtres. Il y a dans chaque être une sorte de constante affective qui demeure la même à travers les [421] états les plus contraires et que l'on considère le plus souvent comme étant un effet de sa nature propre. Elle est en corrélation avec les conditions d'insertion de son activité participée à l'intérieur de l'univers. Celles-ci déterminent en moi une sympathie positive et négative qui m'unit à ses différentes parties, sympathie qui possède toujours un caractère préférentiel et électif, mais me rend apte à aimer et à haïr, à ressentir toujours quelque nouveau bienfait ou quelque nouvelle blessure. Cette constante affective ne se borne pas à traduire le caractère individuel de ma nature : il y a plus, elle montre précisément la relation que ma nature individuelle soutient avec ma liberté, car si l'affectivité en effet s'impose à moi, je la conduis d'une certaine manière, je lui cède ou je lui résiste, je l'infléchis comme je l'entends, je collabore avec elle ou je l'exalte ; ou au contraire je lui prête à peine audience, et je la laisse se dissiper comme une sorte d'orage auquel je serais demeuré indifférent. Les causes qui l'ont ébranlée ne me paraissent plus valoir la peine qu'elle me donne tant de trouble. Pourtant, au centre le plus profond du moi, je sens aussi que c'est elle qui est moi, que je suis engagé tout entier en elle, que c'est elle que je veux, et qu'en ce sens c'est moi qui la produis, dans la mesure où elle est le ressentiment en moi de la valeur suprême que j'attribue aux démarches de ma liberté, dès que celle-ci a opté véritablement.

B) LA LIBERTÉ DIVISÉE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : La liberté se divise en fonctions différentes afin de créer l'intervalle dans lequel la participation réussit à s'exercer.

La diversité des fonctions est le moyen et l'effet à la fois de la participation, c'est-à-dire du rapport qui s'établit entre le moi et le Tout. Et l'on peut dire qu'elle exprime solidairement la communication intérieure du moi avec lui-même par laquelle il constitue son unité, et ces communications réglées qui s'établissent entre le moi et le monde et par lesquelles il ne cesse en même temps d'en accueillir l'influence et de le marquer de son empreinte. C'est cette sorte d'inadéquation de soi à soi qui crée la conscience, c'est-à-dire un dialogue intérieur où chaque fonction joue le rôle d'un interlocuteur différent ; elle nous oblige à nous dépasser nous-même et à nous tourner vers le Tout par [422] un mouvement de pensée, de volonté ou d'amour, mais afin de faire de nous-même un être qui soit notre œuvre, dont nous devons nous détacher par la *pensée* pour devenir capable de le *vouloir* et le vouloir tel qu'il soit digne que nous l'*aimions*. Et l'on peut dire que tous les mouvements de l'âme ont pour objet d'établir une unité entre ce que l'on sait, ce que l'on peut et ce que l'on aime, bien que cette unité, si elle était réalisée parfaitement, dût abolir la vie de la conscience qui exige qu'elle soit toujours cherchée et ne soit jamais obtenue.

La conscience ne peut s'exercer qu'en prenant possession du monde par l'intelligence et en lui imposant sa marque par la volonté. Non pas que le monde préexiste à la conscience autrement que dans cette efficacité souveraine, qui permet à la conscience dès qu'elle y participe, de se le donner à elle-même, comme l'objet privilégié de sa représentation et la fin prochaine de son action. Car il n'y a de monde donné que pour une conscience qui se le donne. Mais la conscience n'entre en jeu que pour que le monde que nous créons par la représentation et par l'action puisse donner satisfaction à l'intelligence et au vouloir, c'est-à-dire soit tel qu'il n'y ait rien en lui qui soit pour nous

sans raison, rien que nous ne produisions en lui dont nous n'apercevions la valeur.

Or il est impossible que nous puissions introduire partout dans le monde la raison et la valeur autrement que par une subordination en nous de la passivité à une activité pure, qui est créatrice d'elle-même, et qui, en se créant, crée du même coup les motifs qui la justifient.

Ainsi, l'avènement de l'acte dans une conscience particulière se produit par la formation et par l'exercice de nos puissances. Ce sont ces puissances qui, par leur diversité même, nous détachent de l'acte pur et permettent à notre conscience de se faire. C'est le rapport de ces puissances entre elles qui forme notre vie intérieure. Et l'on montrera qu'aucune d'elles ne possède de primauté absolue à l'égard des autres, puisque chacune d'elles appelle toutes les autres comme un complément sans lequel elle ne pourrait pas se soutenir ⁸.

Dès que l'attention, le vouloir ou l'amour surgissent à l'intérieur [423] de la conscience, le monde s'éveille devant nous et nous nous éveillons nous-même au monde.

Cette distinction des fonctions est, si l'on peut dire, une division de la liberté et la condition sans laquelle elle ne pourrait pas s'exercer. Elle creuse un intervalle entre l'entendement, qui représente le possible et la volonté, qui l'actualise. Elle les oppose et les réconcilie, ce qui n'est possible que par l'amour qui franchit leur intervalle. Ce qui nous oblige, comme on le voit, à mettre la liberté au-dessus du vouloir, puisqu'elle se scinde en trois fonctions différentes pour produire les conditions qui lui permettent d'agir.

Non seulement l'intervalle qui sépare les trois fonctions de la conscience est nécessaire pour que notre activité de participation puisse s'exercer, mais encore il y a dans chacune d'elles un intervalle indispensable à son propre jeu : c'est, en ce qui concerne l'intelligence, l'intervalle qui sépare l'attention de son objet, ou l'idée de la chose ; en ce qui concerne la volonté, l'intervalle qui sépare l'intention de l'effet, ou, si l'on veut, le vouloir du pouvoir ; en ce qui concerne l'amour, l'intervalle qui sépare l'aimant de l'aimé, ou, si

⁸ Jusque dans l'unité de l'acte pur, le dogme théologique de la Trinité exprime cette vivante intériorité du Soi absolu, qui est le principe et modèle de ce jeu dérivé des puissances par lequel notre conscience propre se constitue.

l'on veut, l'amour que chacun donne de l'amour qu'il reçoit. Et l'on trouve ici une contre-épreuve à l'analyse du précédent chapitre, puisqu'à l'acte par lequel s'exerce chacune de ces fonctions correspond une donnée qui lui est propre, savoir : à l'intelligence, l'idée ; à la volonté, la chose ; à l'amour, un autre être.

ART. 7 : La déduction des différentes fonctions de la conscience ne fait qu'un avec la déduction des conditions de l'acte libre.

Le propre de la participation, c'est qu'elle nous permet de nous établir dans l'être, de poursuivre en lui un progrès indéfini, sans que nous puissions jamais coïncider avec lui, alors que toute autre conception de nos rapports avec l'être nous oblige à nous placer devant lui comme devant un spectacle dont nous cherchons à pénétrer le secret. Dès lors, la théorie de la participation doit nous permettre non seulement d'expliquer l'originalité, la diversité et le bien-fondé des différentes formes de notre activité, mais encore de les déduire en quelque sorte à partir des conditions de possibilité de la participation elle-même. Il ne suffit pas de dire que la participation ne peut être libre, comme on l'a montré dans la théorie de l'intervalle, que [424] s'il y a en elle du jeu, si elle est pour ainsi dire intérieurement divisée de manière à pouvoir tour à tour être passive et active à l'égard d'elle-même, matière et forme de soi tout ensemble ; il est évident encore qu'une participation continue, unilatérale, comme celle que l'on conçoit parfois lorsqu'on fait de la participation un simple accroissement de l'être particulier qui cherche par degrés à s'égaliser au Tout, donnerait au temps un privilège ontologique qu'on ne peut pas lui accorder au détriment de l'espace, abolirait devant la liberté la pluralité des possibles simultanés et s'interdirait de justifier notre solidarité actuelle avec cette présence totale à laquelle nous ne pouvons être liés que par une pluralité d'actions réelles et virtuelles dont le rapport varie sans cesse et qui ne parviennent jamais à coïncider. Ainsi, en déduisant la pluralité de nos fonctions, la liberté déduit les conditions mêmes de son propre exercice.

Cela permettra de donner de la conscience elle-même une définition un peu différente de celle qu'on en donnait d'abord quand on en faisait une relation entre le sujet et l'objet ou entre le moi et l'univers :

on peut dire maintenant que la conscience n'est rien de plus qu'une relation intérieure entre ses différentes fonctions. Elle les distingue les unes des autres et les oppose entre elles afin de se produire elle-même en réalisant leur vivante unité. L'intervalle qui sépare de l'acte pur l'acte de participation rend cet acte corrélatif d'une puissance qui n'a jamais fini de s'exercer. Mais il y a une pluralité de puissances qui font que ce n'est pas seulement de l'être total que l'être fini est séparé, mais encore de lui-même. Il faut qu'il soit séparé de soi pour pouvoir agir sur soi.

On comprend bien dès lors que la conscience doive se scinder en fonctions différentes afin de prendre en main la direction même de ce mouvement qu'elle me donne et fonder mon existence personnelle. Elle est d'abord comme une révélation du moi à lui-même dans les rapports qu'il soutient avec l'univers ; mais cet univers qui ne se découvre encore à elle que par les touches du plaisir et de la douleur, il faudra d'une part, le connaître par des représentations, indépendamment de ces touches elles-mêmes, si elle doit agir sur celles-ci au lieu de se contenter de les subir. Et le désir, d'autre part, devra se changer en volonté si nous devons l'éprouver, le rendre nôtre et devenir maîtres des objets qui sont destinés à le servir, au lieu de nous borner à attendre qu'ils viennent le satisfaire. De là la naissance d'une [425] intelligence qui se tourne vers le Tout, qui cherche à se le représenter et à lui devenir adéquat, et d'une volonté qui prend la responsabilité de mon être même et contribue à le créer en ne cessant jamais de le modifier. La distinction et la liaison entre l'intelligence et la volonté nous fourniront ainsi les principes d'une déduction du contenu de la conscience, de sa relation avec le monde qui l'entoure et de sa communication avec les autres consciences. Mais ni l'une ni l'autre ne perdent jamais le contact avec la sensibilité qui leur a donné naissance, qui ne cesse de les animer l'une et l'autre, qui se développe et s'affine avec elles, qui reste le critère le plus délicat et le plus sûr du succès de leurs opérations. Il faut enfin que l'activité de la pensée et celle de la volonté aient apparu l'une et l'autre et se soient unies, pour que l'amour puisse rétablir l'unité vivante de notre âme, et que notre sensibilité justifiée et assumée transfigure ce qui tout à l'heure n'était que la passivité de notre moi en son acte le plus profond.

ART. 8 : Comme l'acte pur se manifeste par la mise en jeu de libertés particulières, chaque liberté appelle à son tour des fonctions séparées dont chacune s'exprime par des opérations différentes : mais chacune évoque l'unité qui la fonde, au lieu de la rompre.

C'est parce que l'acte pur se change en une potentialité infinie, dès qu'il commence à être participé, qu'on le voit éclater en une multiplicité inépuisable de consciences particulières dont chacune se définit comme une liberté qui la rend cause d'elle-même et qui lui permet d'entrer en communication avec toutes les autres consciences et de s'unir à elles par l'amour. Chaque conscience particulière à son tour doit demeurer inséparable de la totalité de ce monde à l'intérieur duquel elle vient prendre place : ce qui l'oblige à l'embrasser comme une représentation de son intelligence en même temps qu'elle doit insérer en lui l'efficacité de son vouloir. Cette distinction est fondamentale parce qu'elle est la condition de la participation et de notre solidarité avec un monde qui nous surpasse et que nous contribuons pourtant à produire. Mais elle n'est pas absolue, sans quoi le vouloir ne serait point, il agirait en aveugle ; et l'intelligence à son tour ne recevrait aucun ébranlement.

Il est évident maintenant que, dans l'exercice de chacune de [426] ces fonctions, nous retrouvons le même intervalle sans lequel la participation ne pourrait pas se réaliser. C'est cet intervalle, comme on l'a dit, qui, dans l'intelligence, sépare toujours la représentation de l'objet, dans la volonté, l'intention de la fin et dans l'amour, l'aimant de l'aimé. Dès lors, l'activité intellectuelle à son tour doit éclater en une infinité de représentations différentes afin qu'elle laisse subsister la distinction entre l'être et la connaissance, qui s'évanouirait si la connaissance était d'emblée totale, et afin que le progrès de la conscience soit l'œuvre continue du sujet : de telle sorte qu'elle est astreinte à constituer un univers que notre pensée n'épuiserait jamais. De même, l'activité volontaire doit éclater en fins particulières afin de disposer de ce jeu qui assure son indépendance et permet son enrichissement. Et l'on verra, en étudiant le circuit dialectique dans le chapitre suivant, que les idées de l'intelligence sont destinées à préparer les fins du vouloir qui sont elles-mêmes les moyens par lesquels l'amour

noue entre les différentes consciences les liens d'une société spirituelle

Chaque fonction n'est qu'une perspective particulière sur le Tout et elle est astreinte à agir dans le temps par une sorte de progrès continu. Dès lors, étant sans cesse débordée par son objet éventuel, elle rencontre devant elle une multiplicité toujours renaissante et qu'elle n'aura jamais fini de réduire. De là ce caractère commun à la connaissance, au vouloir et à l'amour, qui oblige chacune de ces fonctions à s'exercer par une pluralité d'opérations en pénétrant dans une infinité ouverte devant elle et qu'elle ne parviendra jamais à épuiser. L'unité du principe qui connaît, qui veut, ou qui aime, appelle dans chaque domaine une multiplicité surabondante qui exprime son efficacité et qui la surpasse, qui lui donne une matière et lui permet de la dominer.

Mais s'il est vrai qu'il ne faut jamais perdre de vue l'unité des fonctions de l'esprit qui seule nous permet, à l'intérieur même de la participation, de réaliser une union avec l'Acte pur, c'est-à-dire une image de son unité, chacune d'elles réalise pourtant l'unité dans le domaine qui lui est propre, puisque l'intelligence réalise l'unité entre les idées, la volonté l'unité entre les choses et l'amour l'unité entre les êtres. Ici l'unité et la diversité sont tellement inséparables que chacune de ces fonctions semble produire d'abord une diversité, dont on ne voit pas toujours [427] qu'elle est le moyen de mettre en œuvre son unité même, qui n'est jamais qu'un pouvoir d'unifier.

ART. 9 : La pluralité des fonctions est corrélative de l'insuffisance de chacune d'elles, qui l'astreint à évoquer dans le réel un objet séparé qu'elle ne parvient jamais à réduire.

La participation exige nécessairement qu'il se constitue dans l'âme des fonctions séparées telles qu'aucune n'épuise la totalité de l'être, c'est-à-dire l'efficacité de l'acte pur, que chacune appelle par conséquent d'autres fonctions corrélatives et trouve dans le Tout un terme qui lui correspond, mais qu'elle ne parvient jamais à réduire. C'est ce que l'on observe dans l'intelligence, qui se sépare de l'objet pour le penser et qui, au moment même où elle le pense, le révèle au lieu de l'abolir, — dans la volonté dont l'acte le plus secret s'exprime par un

acquiescement ou un refus et qui, dès qu'elle entre en jeu, doit se séparer de la fin à laquelle elle s'applique et la quitte une fois qu'elle l'a obtenue, — dans l'amour enfin, qui pose l'existence d'un autre être et son indépendance à l'égard de nous avec une intensité d'autant plus grande que nous lui sommes plus unis. C'est en se séparant mutuellement que les trois fonctions de l'esprit se séparent de leur objet propre, avec lequel elles ne coïncideraient que si elles abolissaient elles-mêmes leur séparation.

La distinction des fonctions apparaît nettement dans la nécessité pour chacune d'elles de se proposer un objet séparé, puisque le propre de l'intelligence, c'est d'engendrer une représentation, le propre de la volonté, d'atteindre une fin, le propre de l'amour, de chercher une communion avec un autre être. Il semble d'abord que l'intention volontaire soit le témoignage le plus parfait de la puissance même que je possède : car elle change les choses. Mais elle ne peut rien sans le concours des choses elles-mêmes qui infléchissent toujours l'intention et la conduisent vers une autre fin que celle qu'elle a visée. De même, l'acte intellectuel est essentiellement un acte d'attention, mais dans lequel la vérité est produite et subie en même temps : il est la recherche d'une évidence et d'une nécessité, mais dans laquelle il y a une connivence entre ce que j'exige que les choses soient pour les comprendre, et la manière dont elles m'obligent à reconnaître ce qu'elles sont (encore que les choses puissent me [428] contraindre à changer ces exigences elles-mêmes et, en les modelant sur elles, à les approfondir.) Enfin dans nos relations avec les autres hommes, où l'amour se trouve toujours de quelque manière intéressé, je sais bien que je donne mon amour, mais au moment même où je le donne je sais aussi que, quand même il n'est pas payé de retour, je reçois de l'objet aimé plus encore que je ne lui donne.

L'initiative que je crois avoir dans la volonté, dans l'intelligence ou dans l'amour n'est jamais aussi entière qu'on le croit ; il y a toujours dans le réel une sollicitation à laquelle notre activité ne reste pas insensible et sans laquelle elle ne se trouverait point ébranlée. On le voit bien dans le plaisir qui quelquefois devance le désir et l'éveille, dans cette lumière même qui attire vers elle le regard plus encore que le regard ne la cherche, dans cette présence d'un amour offert qui précède la naissance de l'amour et qui le produit ; ce qui nous fait penser que « le désirable », « l'intelligible » ou « l'aimable » ont plus de réa-

lité que le désir, l'intelligence et l'amour, dont le rôle est seulement de les discerner et de leur répondre. Quand l'acte devient plus parfait, les deux termes de chaque couple entrent dans une sorte de réciprocité et de complicité où chacun nourrit l'autre et le fortifie. Alors la participation ne réserve rien : elle est devenue union et consentement pur ; ce qui apparaît avec une clarté particulière dans le rapport de l'attention et de l'évidence parce qu'ici la conscience obtient plus facilement un désintéressement sans mélange.

[429]

LIVRE III. L'ACTE DE PARTICIPATION

DEUXIÈME PARTIE LE JEU DE LA PARTICIPATION

Chapitre XXIV

LE CIRCUIT DIALECTIQUE

A. – LA DISSOCIATION DE L'ENTENDEMENT ET DU VOULOIR

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La participation se réalise dans l'intervalle qui sépare l'entendement, qui n'est que virtuel, de la volonté qui n'est que modificatrice.

L'expérience de la participation nous montre comment nous prenons possession d'un monde qui a été créé sans nous, mais que nous modifions sans cesse afin de créer et de constituer en lui notre être propre : ce qui suffit pour justifier la distinction primitive de l'entendement et du vouloir.

La dissociation de l'entendement et du vouloir est donc la condition qui permet à un esprit de se constituer comme esprit, d'être doué d'initiative et de posséder une existence autonome. Car la volonté, c'est l'acte devenu nôtre et saisi pour ainsi dire au moment où nous

l'assumons. Elle fonde notre initiative limitée qui s'exprime par une démarche de consentement ou de refus et par le choix de certaines fins particulières. Elle doit trouver devant elle un obstacle qui fait apparaître, corrélativement à son exercice, un monde donné et qui imprime à la conscience un caractère de passivité. C'est dire que l'acte qui est devenu nôtre est débordé par la richesse infinie de l'être, qui est l'acte même considéré comme non exercé par nous. Cet acte non exercé ne peut pas être séparé pourtant de l'acte exercé. C'est pour cela qu'il se produit une autre forme de participation, inséparable de la participation volontaire et créatrice, et qui est la participation intellectuelle ou cognitive, dans laquelle je cherche à envelopper le monde tout entier par la représentation, mais en construisant il est vrai cette représentation, ce qui est la seule [430] manière dont je puis transformer l'obstacle en objet, l'assimiler et le reconquérir, le mettre en relation avec moi et lui donner une intériorité par rapport à moi. Nous pensons toujours sans doute que la connaissance parfaite viendrait coïncider avec son objet. Mais alors on ne pourrait plus la distinguer de l'acte même de la création. Or, la marque de notre être fini réside précisément dans l'écart qui les sépare. Il faut donc que la connaissance ne nous donne plus que la virtualité de l'objet, et non pas sa réalité. La volonté de son côté ne nous donnait pas l'objet en totalité, mais en partie seulement. Ce qui veut dire qu'elle était modificatrice, et non pas créatrice. Et la participation se réalise justement à l'intérieur de l'intervalle qui sépare une intelligence qui n'est jamais que virtuelle d'une volonté qui n'est jamais que modificatrice. C'est cet intervalle qui est la marque constitutive de notre être fini.

Le principe de la distinction entre l'entendement et la volonté réside en ceci : que le Tout à l'intérieur duquel il faut que je m'inscrive doit m'apparaître nécessairement comme un monde que je connais, comme un spectacle que je me représente, afin qu'il puisse être aussi un objet auquel ma volonté s'applique et que je contribue à créer. C'est pour cela que la volonté par laquelle, en modifiant le monde et en y ajoutant, je me crée moi-même, s'étend beaucoup moins loin que l'intelligence qui en droit est coextensive au Tout. C'est fausser tous les rapports entre les fonctions de la conscience que de faire l'intelligence si humble qu'elle puisse considérer le Tout comme un mystère dont la connaissance nous est refusée, et la volonté comme si ambitieuse qu'elle puisse prendre le Tout comme l'objet même

qu'elle entreprend de conquérir. On voit donc que ces deux fonctions se complètent l'une l'autre et compensent leur insuffisance mutuelle, chacune d'elles donnant à l'autre ce qui lui manque : la volonté nous donne notre être personnel, ce que la représentation ne saurait faire, mais c'est l'intelligence qui nous permet de saisir dans la représentation l'être même qui est au delà de notre vouloir. C'est le vouloir qui nous établit dans l'absolu de l'acte créateur et l'intelligence dans son universalité ; aussi le vouloir cherche-t-il l'intelligence et, dans sa forme la plus haute, il coïncide avec elle. Alors on voit à la fois le vouloir atteindre l'intelligible et l'intelligible se réaliser.

[431]

ART. 2 : La volonté fonde notre être personnel, mais c'est l'entendement qui l'inscrit dans la totalité de l'Etre.

La dissociation de la volonté et de l'intelligence est la condition de la participation. Car l'intelligence maintient la liaison avec le Tout ; c'est pour cela qu'elle est universelle et qu'elle enveloppe en droit l'intégralité du réel. Mais, sous peine de se résorber dans le Tout et d'abolir la participation au lieu de la fonder, il faut qu'elle enveloppe ce Tout seulement en idée, de telle sorte que la réalité est toujours au delà de la représentation que l'intelligence nous fournit. Par contre, il faut qu'à côté de cette perspective qu'elle nous donne sur le réel, la participation nous permette de pénétrer nous-même à l'intérieur du réel, c'est-à-dire de contribuer à le faire, ce qui explique pourquoi l'intelligence dépasse toujours la volonté en extension tandis que celle-ci dépasse toujours l'intelligence en efficacité. Et l'efficacité même de l'intelligence, c'est à la volonté qu'elle l'emprunte.

Par suite, il est impossible que le moi s'identifie avec l'intelligence, car l'intelligence nous représente partout ce qui nous dépasse et ce qui est extérieur à nous. Aussi Malebranche disait-il justement que la vérité, nous ne la voyons pas dans notre propre entendement, mais dans l'entendement même de Dieu. Par contre il est impossible que le moi ne s'identifie pas lui-même avec le vouloir. Car le vouloir, c'est l'être même en tant que nous l'assumons. De telle sorte qu'il est individuel, comme l'intelligence est universelle, ce qui suffit à expliquer aussi pourquoi il est temporel, alors que l'intelligence est intemporelle. C'est pour cela aussi que l'intelligence ne peut prendre

comme fin que le Tout qu'elle s'efforce d'embrasser par la représentation dans un progrès indéfini, au lieu que la volonté suppose une option et prend naturellement pour objet des fins particulières : en prenant le Tout pour objet, elle tend à s'annihiler comme volonté séparée. On comprend maintenant que la liberté puisse se définir par une opposition entre une fonction théorique de la conscience qui embrasse virtuellement la totalité de l'univers et une fonction pratique par laquelle nous engageons en lui la réalité de notre être personnel. L'acte intellectuel est le pouvoir de tout comprendre ; il nous oblige, en posant un objet, à les poser tous, et, à la fois, à les distinguer et à les unir. L'acte volontaire produit [432] toujours un objet nouveau, mais il n'est qu'un aspect de l'acte créateur qui, lui-même, ne cesse de produire le monde comme un objet toujours nouveau.

L'intelligence enveloppe la totalité du monde, mais dans une pure représentation, tandis que la volonté nous donne un accès, mais singulièrement étroit, dans sa réalité. Ainsi on voit qu'elles sont inséparables l'une de l'autre, que l'intelligence a plus d'ampleur, mais que la volonté a plus de densité.

On pourrait dire encore que le propre de la participation, c'est de dissocier l'unité de l'acte pur en une dualité qui est celle de l'intellect et du vouloir, c'est-à-dire de l'acte créateur et de l'acte réflexif. En identifiant l'être avec l'acte, nous supposons déjà, comme le sens commun nous y invite, que l'explication ne peut être que la création retrouvée. Seulement, nous ne la retrouvons que par la méthode réflexive : c'est au cours de la réflexion que la conscience se constitue elle-même par une démarche de participation qui nous permet d'opposer à l'opération par laquelle nous pensons la réalité, telle qu'elle nous est donnée, l'opération par laquelle nous y ajoutons en lui imprimant notre marque, c'est-à-dire qui nous permet d'opposer en nous, mais en les associant l'un à l'autre, l'entendement et le vouloir.

ART. 3 : L'entendement fournit à la volonté la possibilité qu'elle actualise : et leur opposition permet de reconnaître la différence entre l'Etre, l'Idée et l'Idéal.

Si l'intellect en lui-même ne me donne rien de plus que la représentation de ce qui est et s'il ne peut m'en donner la représentation qu'en le virtualisant, cette virtualité du réel est toujours en rapport avec l'acte original qui l'engendre et qui d'abord exprime seulement sa possibilité. C'est cette possibilité que la volonté actualise, mais pour cela il faut aussi qu'elle engage la destinée même de mon être personnel au delà de tout ce qu'il est capable de penser, en donnant aux représentations de l'entendement un caractère de réalité qu'elles ne possèdent pas par elles-mêmes. C'est pour cela que la volonté me fait participer du dedans à l'Etre dont l'entendement ne me donne rien de plus que l'idée, de telle sorte que c'est par leur rapport que je puis moi-même m'inscrire dans un monde qui me dépasse, bien que la volonté seule possède un privilège ontologique, comme le pensait Descartes, qui ne craignait point de [433] dire qu'elle est en l'homme telle qu'elle est en Dieu. On comprend dès lors pourquoi, si le propre de l'entendement, c'est d'être universel, au lieu que la volonté garde toujours un caractère personnel, il faut que les opérations de l'entendement gardent un caractère purement représentatif : c'est en effet dans le sujet particulier que l'entendement prend naissance, comme une puissance d'embrasser le Tout par la conscience, c'est-à-dire seulement de se le représenter. Ainsi, le Tout pénètre en nous par la représentation, comme nous pénétrons en lui par le vouloir.

Cependant, si c'est la volonté qui nous permet de prendre pied à l'intérieur de l'Etre, l'acte qui produit la représentation est lui-même un acte de la volonté. Et la représentation qui dépasse la volonté par son infinité représentative est dépassée à son tour par la volonté qui non seulement la produit, mais qui cherche à produire la chose elle-même qu'elle nous représente.

On confirmerait la même relation entre l'entendement et la volonté en observant le sens même de leurs démarches : on voit alors que le propre de l'entendement, c'est de nous élever du sensible jusqu'à l'idée, tandis que le propre de la volonté, c'est de nous permettre de

descendre de l'idée jusqu'au sensible qui lui donne un corps et la réalise. Pourtant le sensible dont nous partons et celui où la volonté vient s'incarner ne peuvent pas être confondus ; et l'intervalle qui les sépare mesure l'originalité et l'ampleur de la participation, ou, si l'on veut, notre part contributive à la création du monde.

Mais le double dépassement de l'entendement par le vouloir et du vouloir par l'entendement est plus subtil encore. L'entendement ne dépasse pas seulement la volonté par la virtualité et la volonté ne dépasse pas seulement l'entendement par la réalité. Car inversement, le propre de l'entendement, c'est toujours de proposer à la conscience un objet déterminé et limité, tandis que la volonté ne s'en contente pas et le prend toujours comme point de départ d'un élan qui le dépasse. Ainsi, on peut dire aussi bien que la volonté cherche à réaliser ce que l'entendement a conçu et qu'elle nous porte toujours en même temps au delà de tout ce qu'il a pu concevoir. Par là, elle promeut et enrichit sans cesse l'entendement à la fois parce qu'elle le met en branle, de telle sorte qu'avant d'exclure tous les possibles qu'il lui représente sauf un, c'est elle encore qui l'oblige à les penser et pour ainsi dire à les faire foisonner, — et [434] parce qu'elle s'intercale entre deux actions de l'entendement, celle par laquelle il anticipe le réel avant que la volonté s'y applique, et celle par laquelle il en prend possession une fois qu'elle l'a produit. L'intervalle entre ces deux actions définit le progrès de la connaissance dans la mesure où il procède du progrès de notre vie personnelle et où il ne cesse de la former et de l'enrichir.

Nous opposons à l'Être à la fois l'idée, qui est moins que lui et qui permet de se le représenter, et l'idéal, qui est plus que lui et qui permet de le dépasser. Mais il y a dans cette double opposition beaucoup d'illusion : car d'une part, l'idée et l'idéal ne seraient rien si on ne pouvait pas les situer dans l'Être et s'ils n'exprimaient pas avec lui quelque relation particulière — et, d'autre part, nous voyons bien que, si l'idée est moins que l'Être, elle est pourtant une vue sur l'Être qui viendrait coïncider avec lui si elle devenait tout à coup totale et que, si l'idéal est plus que l'être, c'est parce qu'il est corrélatif, dans l'être même, du mouvement qui tend de son ébauche vers son achèvement. C'est dire que la distinction entre l'être, l'idée et l'idéal n'est intelligible que par la participation qui nous oblige, pour nous réaliser, à appliquer d'abord à l'être notre pensée et à l'appréhender comme une idée avant de lui appliquer notre volonté et d'aspirer vers lui comme

vers un idéal. Le propre de la participation, c'est précisément de lier toujours la volonté à la pensée de manière à convertir toute idée en idéal.

ART. 4 : L'intellect est ébranlé par le vouloir et trouve dans l'action du vouloir sa confirmation et son achèvement.

La solidarité de l'intellect et du vouloir apparaît d'une manière particulièrement profonde si l'on fait réflexion que l'intelligence, comme l'a si bien montré M. Bergson, réfracte pour ainsi dire toutes mes actions possibles dans la représentation qu'elle me donne du monde, de telle sorte qu'une volonté idéale la devance toujours. Ce qui trouve une confirmation remarquable si l'on ajoute qu'il n'y a point d'idée dont je ne cherche à prendre possession dans une réalité que je dois en quelque sorte produire avec mes mains pour que l'idée même sorte de l'indétermination et puisse véritablement être pensée. Ainsi ce n'est que quand l'idée a acquis un corps qu'elle obtient l'être, même comme idée. De telle sorte que l'on voit nettement [435] ici non pas seulement la connexion de l'idée et du sensible, telle que nous l'avons exposée au chapitre VIII, mais encore une connexion de l'intellect et du vouloir, qui semble nous montrer que c'est par la médiation du vouloir que l'intelligence elle-même s'exerce ou même, d'une manière plus précise, que l'intelligence ne peut rien posséder de plus que ce qui a été primitivement produit par le vouloir, soit qu'il s'agisse d'une création qui nous surpasse, soit qu'il s'agisse d'une création qui nous est propre. L'intelligence reprendrait donc en sous-main l'œuvre du vouloir : c'est pour cela qu'elle l'imite, qu'elle nous donne l'impression de refaire le réel, qu'il y a toujours en elle une construction idéale, que toute construction technique confirme et reproduit. Elle ne contemple que ce qu'elle a elle-même parcouru et embrassé, c'est-à-dire recréé par le regard. La pensée rêveuse produit des images confuses. La pensée abstraite produit des schémas. Les mathématiques, qui sont l'ouvrage le plus parfait de l'intelligence, nous montrent bien le pouvoir qu'elle a de forger les cadres mêmes dans lesquels elle cherche à faire entrer la totalité du réel, soit qu'elle nous montre dans l'arithmétique toutes les combinaisons possibles de la multiplicité pure, soit qu'elle nous montre dans la géométrie et dans la

cinématique toutes les combinaisons possibles des points et des instants : elles échouent, il est vrai, dans la qualité qui n'est pas comme on le croit de la quantité confuse, mais de la quantité réalisée, qui surpasse toutes les opérations par lesquelles la pensée cherche à l'engendrer parce qu'elle est ce qui, dans l'être même, les achève et fournit une réponse à leurs sollicitations.

Pourtant cette dépendance de l'intelligence à l'égard de la volonté apparaît aussi en ce qui concerne la qualité, là où nous cherchons non point à la réduire, comme dans la science, mais à la produire, comme dans l'art. Dans l'art en effet l'esprit utilise toutes les ressources de l'imagination pour ébaucher la représentation, qui deviendra tout à l'heure l'ouvrage même du vouloir : il anticipe celui-ci dans sa totalité, forme et contenu à la fois. Mais quand le vouloir entre en jeu, nous savons bien qu'il n'ajoute point seulement un corps à l'idée, mais qu'en paraissant lui ajouter un corps il transforme l'ébauche d'une idée en une idée véritable. C'est que l'idée elle-même ne peut se réaliser que si elle prend corps, c'est-à-dire en un certain sens, au delà de la conscience qui l'a formée. Elle n'est, même comme idée, que quand elle s'est incarnée. Ce qui suffit à montrer que [436] l'intelligence ne peut être dissociée de la volonté et qu'il y a entre elles réciprocité, s'il est vrai à la fois que la volonté est toujours orientée vers une fin qui devra être contemplée et que celle-ci ne peut l'être que par la production d'un objet qui dépend elle-même d'une volonté créatrice (qui peut surpasser la nôtre, mais être aussi la nôtre). De telle sorte que l'art, précisément parce qu'à l'inverse de la science il cherche à atteindre la réalité concrète et non pas seulement le schéma qui lui permettra de l'encadrer ou de la reproduire selon une technique de répétition, nous offre un exemple privilégié qui nous permet de saisir la liaison originale de la pensée et de l'action, puisqu'il nous montre dans l'action les moyens d'effectuer et d'achever notre pensée, et dans cette pensée achevée, effectuée, et possédant un objet qu'elle est capable désormais de contempler, la seule fin qui puisse donner à l'action sa signification véritable.

ART. 5 : Dans l'acte intellectuel et dans l'acte volontaire on trouve également une hypothèse sur l'efficacité de la pensée et de l'action : la seconde comporte seule un risque véritable parce que son résultat est irrévocable.

Si l'on considère la démarche de l'intelligence et celle de la volonté, on trouve entre elles un singulier parallélisme. L'intelligence ne procède que par hypothèses qu'elle demande au réel de vérifier. Seulement, elle laisse subsister différentes hypothèses possibles qui nous donnent du même objet des explications également vraisemblables selon la fin particulière que nous nous proposons d'atteindre. L'intervalle entre ces fins proprement humaines et la réalité plénière de l'objet suffit à justifier le caractère général et schématique de chaque hypothèse et l'aptitude égale de plusieurs hypothèses différentes pour nous permettre d'atteindre le même objet particulier, comme le montre bien l'histoire même de la science.

L'acte volontaire est aussi une hypothèse, mais qui porte sur une action qu'il dépend de nous d'accomplir. Il est une hypothèse pourtant parce qu'il n'y a jamais coïncidence entre la fin que nous avons choisie et celle que nous réalisons : celle-ci ne dépend pas seulement de nous, mais encore de l'ordre du monde hors duquel elle est incapable de réussir. Que l'on ne dise point d'ailleurs que, si nous parlons ici d'hypothèse, c'est seulement parce que l'intelligence, ici encore, intervient et compare entre [437] elles les fins possibles du vouloir comme elle compare les explications possibles de l'objet. L'hypothèse dont nous parlons n'est point intérieure à la délibération : c'est le risque même du vouloir, au moment où il met en œuvre la décision qui vient d'être adoptée. Or ce risque ne se présente pas avec les mêmes caractères dans l'hypothèse théorique, quand nous la soumettons à une épreuve destinée à la vérifier. Sans doute on dira que de part et d'autre nous faisons appel à une expérience acquise dans laquelle la mémoire et l'imagination collaborent avant de trouver leur confirmation dans une expérience actuelle ; que ni l'une ni l'autre ne peuvent tenir compte de toutes les circonstances ; qu'elles nous exposent à tous les mécomptes de l'erreur et de la faute, à tous les troubles du scrupule et du regret. Mais dans l'hypothèse théorique, l'épreuve

n'est jamais qu'un essai toujours susceptible d'être repris (bien qu'il ne soit pas sans laisser quelques traces dans la disposition même de l'intelligence), au lieu que l'action volontaire, dès qu'elle est engagée, porte en elle un caractère irrévocable : elle pèse sur ma destinée, bien que je sois toujours capable de l'amender par une action nouvelle.

ART. 6 : L'entendement, en pensant le concept, la volonté en le mettant en œuvre, font apparaître le sensible dans l'intervalle qui les sépare de l'acte pur.

On pense souvent que l'absolu se révèle à nous dans la causalité du concept qui constitue une médiation entre l'activité pure et notre activité participée. Mais le concept n'est pas cause par lui-même, il ne l'est que par une volonté qui s'en empare pour le mettre en œuvre. Ainsi le concept n'est qu'un instrument, mais c'est le vouloir qui l'utilise. Le vouloir possède une initiative personnelle qui n'appartient qu'à celui qui l'exerce ; mais dès qu'il se conforme à l'universalité de la raison, il prend pied dans l'être en soi dont il nous avait d'abord séparé.

C'est le rôle de la volonté individuelle de poursuivre la réalisation ou, si l'on veut, l'actualisation du concept, dans les circonstances particulières où elle se trouve placée : alors, elle sera créatrice dans la sphère qui lui est propre, poursuivant, dans cette sphère, l'ouvrage même de Dieu. Seulement, comment y parviendra-t-elle, comment fera-t-elle que le concept qui est universel devienne sien, qu'il cesse d'être abstrait et vide et [438] reçoive un contenu qui le remplisse si le sensible ne vient pas toujours s'y joindre et lui donner ce qui lui manque ? Aussi, bien que le réel en soi ne fasse qu'un avec l'idéal et avec l'intelligible, l'idéal ne peut jamais être atteint par nous, l'intelligible ne s'achève jamais en nous. L'intervalle qui nous sépare du réel en soi permet précisément à notre activité d'entrer en jeu et l'apparition du sensible ou du donné témoigne, soit dans l'ordre de l'intelligence, soit dans l'ordre de la volonté, du niveau de notre activité participée en exprimant, dans chaque cas particulier, non pas seulement son insuffisance, mais aussi ce qui, dans l'être même, se trouve évoqué et révélé par la démarche qu'elle vient d'accomplir et qui lui répond toujours avec une exacte fidélité. Il n'y a de vérité et de mora-

lité que dans cette parfaite adéquation de l'activité et du sensible, qui dès qu'elle est éprouvée au lieu d'être pensée et voulue, produit la beauté. On retrouve ici entre l'intelligence et la volonté une sorte de symétrie, qui permet de les opposer toutes les deux à la sensibilité. Car elles expriment l'une et l'autre l'activité de la conscience, la première en tant que cette activité réussit à prendre possession d'une réalité donnée, la seconde en tant qu'elle entreprend de la modifier ou de la déterminer ; mais elles cherchent toutes deux à engendrer un effet qui possède une valeur pour la sensibilité. Il faut donc que la sensibilité soit toujours l'écho de ce que nous avons fait, que la sensation réponde au concept et le sentiment à l'intention, bien qu'il y ait dans la sensation et dans le sentiment quelque chose de plus qui est la réponse du réel et le secret de Dieu.

ART. 7 : Il y a implication entre l'entendement et la volonté qui ne peuvent s'exercer isolément.

La volonté et l'entendement ne s'opposent que parce qu'ils s'impliquent d'une certaine manière puisque, d'une part, je ne puis vouloir qu'en sachant que je veux, qu'en me situant dans un monde que je connais, qu'en me représentant une fin et les moyens de l'atteindre, qu'en prenant possession par l'entendement de mon action réalisée, et puisque, d'autre part, je ne puis connaître qu'à condition d'être moi-même l'agent de cette connaissance, c'est-à-dire à condition de vouloir connaître et même de soutenir et de régénérer toutes les démarches de la recherche par un effort nouveau, de reconstruire le donné grâce [439] à certaines opérations et d'adhérer par une affirmation à l'objet même de la connaissance, dès que je l'aurai obtenu.

Mais la réciprocité entre la volonté et la connaissance apparaît aussitôt si l'on réfléchit que c'est la connaissance qui éclaire nécessairement l'acte du vouloir, sans quoi cet acte serait une force et non point un acte, et que la volonté est présente dans l'acte même qui produit la connaissance, sans quoi il n'entrerait pas lui-même en jeu. L'unité de l'acte apparaît clairement dans l'impossibilité où nous sommes d'établir une séparation réelle entre la pensée et la volonté, du moins s'il est vrai que nous sommes toujours obligés de penser notre volonté, et de vouloir notre pensée.

Ainsi l'implication réciproque de l'intelligence et de la volonté est si étroite que chacune d'elles vit des ressources qu'elle emprunte à l'autre. Car d'une part, c'est la volonté qui ébranle nécessairement l'activité de l'intelligence et, d'autre part, la volonté ne peut prendre comme fin qu'un objet que l'intelligence lui a d'abord représenté, bien qu'il arrive inversement que la volonté ait dû d'abord le produire pour que l'intelligence puisse en prendre pleinement possession.

Mais l'interaction de ces deux fonctions est plus profonde encore qu'on ne pense : car le vouloir suppose l'intellect puisqu'il peut être défini comme l'introduction et l'efficacité même de la connaissance à l'intérieur du réel, et qu'il est lui-même orienté vers une fin qui ne peut jamais être une fin pour nous que lorsqu'elle est devenue pour l'intellect un objet de possession contemplative. Puisque d'autre part l'intelligence comporte une option dans la mesure où elle dépend du vouloir, car pour connaître il faut choisir de connaître, c'est bien par cette option que notre être se constitue, mais grâce précisément à des connaissances qu'il ne cesse d'acquérir et sans lesquelles son être même n'aurait point de contenu.

Il y a enfin correspondance entre l'intelligence et l'espace d'une part, entre la volonté et le temps d'autre part. Car nous voyons bien que le propre de l'intelligence, c'est de nous fournir un objet que nous puissions contempler, dont la représentation soit claire et distincte et susceptible d'être construite, tandis que le propre de la volonté, c'est de nous proposer une fin à venir que nous puissions produire avec toutes les ressources que le passé nous fournit. Et l'implication de l'espace et du temps dans le mouvement figure assez bien l'implication même de [440] l'intelligence sans laquelle la conscience n'appréhenderait aucun objet, et de la volonté sans laquelle elle ne recevrait aucun ébranlement.

On peut bien dire sans doute, comme nous l'avons montré, que l'acte, quand il s'exerce, est toujours dans le présent, ce qui veut dire qu'il est étranger au temps et qu'il n'y a jamais que le désir qui ait devant lui un avenir et le regret qui ait derrière lui un passé. A cet égard l'intelligence et la volonté le dépassent toutes deux, encore qu'il y ait entre elles une opposition très significative : car l'acte volontaire, bien qu'il exprime la participation personnelle à l'acte pur, celle par laquelle nous assumons la responsabilité de notre être propre, est la marque de nos limites, de telle sorte qu'il traduit notre limitation et

exprime pour ainsi dire une descente de l'éternité dans le temps, au lieu que l'acte intellectuel, bien qu'il ne nous donne jamais qu'une représentation pure qui garde toujours un caractère de virtualité, enveloppe pourtant en elle la totalité même de l'être, de telle sorte qu'il nous oblige à replacer dans l'éternité toutes les formes de la réalité dont nous n'avons eu l'expérience que dans le temps.

ART. 8 : La primauté qu'on attribue soit à l'intelligence soit à la volonté est apparente et réciproque.

Ce serait sans doute une grande erreur de penser que l'intelligence puisse précéder la volonté et, par conséquent, nous dispenser à aucun moment de son usage puisque, au contraire, la volonté est nécessaire pour mettre l'intelligence en mouvement et même pour produire ce monde intelligible qui deviendra ensuite pour nous un objet de contemplation. Faut-il en conclure que la volonté a une primauté par rapport à l'intelligence, qu'elle en est en quelque sorte génératrice et dire que l'intelligence suppose d'abord un acte volontaire pour constituer, sous la forme d'une représentation, cela même que ma volonté est hors d'état de créer et que l'acte volontaire possède une double efficacité par laquelle il crée l'idée et par laquelle il la dépasse ?

On comprend cependant que nous puissions attribuer aussi à l'intelligence une sorte de primauté de droit, puisque c'est elle qui nous révèle le Tout dans lequel s'inscrit notre volonté et dont elle dépend, qu'elle lui donne la lumière qui l'éclaire, que c'est elle enfin qui nous révèle cet ordre entre les phénomènes qui, au lieu de limiter la puissance du vouloir, est un moyen qu'il [441] utilise et qui lui donne cette puissance même dont il dispose. Bien plus, on ne peut contester que l'acte intellectuel ne soit en un autre sens plus près de l'acte pur que l'acte volontaire parce qu'il recouvre en droit la totalité de l'être et qu'il marque la subordination même de mes démarches individuelles à l'égard de ce tout de l'être où elles ne cessent de puiser. C'est pour cela que l'on ne veut que dans la lumière de l'intelligence, et que le vouloir appelle l'intelligence, mais pour s'y soumettre. La volonté sans doute nous donne pied dans l'être, et l'intelligence ne nous en donne qu'une représentation idéale ; mais c'est elle qui est la règle même du vouloir. On comprend donc bien d'où provient la pri-

mauté apparente de l'intelligence par rapport à la volonté, puisque c'est elle qui nous permet de nous représenter l'être même dans son universalité. Notre volonté nous situe en lui par l'exercice d'une activité qui nous est propre. Toutefois on ne saurait méconnaître que de la totalité de l'être l'intelligence ne nous donne qu'une représentation ou une idée. Au lieu que la volonté nous fait pénétrer dans son essence par un acte qui constitue notre personnalité elle-même et qui fonde la participation, de telle sorte que chacune de ces fonctions devance l'autre selon que nous considérons le Tout où nous nous situons, ou l'acte qui nous y situe.

Ainsi quelle que soit la profondeur avec laquelle la volonté nous enracine dans l'Être, nous ne pouvons pas réduire à la volonté l'acte fondamental de l'Esprit. Nous devons sauvegarder, comme le fait Lachelier, son caractère éminemment intellectuel, et considérer l'intelligibilité comme l'idéal vers lequel il est tout entier orienté. En ce sens on peut dire que la volonté est de la terre, que l'intelligence est du ciel. On peut dire encore que c'est par la volonté que l'acte pur devient un acte participé, mais que c'est par l'intelligence, comme le reconnaissait Malebranche et peut-être déjà Descartes, qu'il s'offre tout entier à la participation.

Quand on soutient qu'il y a une primauté de l'intelligence par rapport au vouloir, c'est que l'on veut marquer qu'il y a une primauté du Tout par rapport aux parties et que notre propre volonté finie ne peut elle-même se soutenir que par sa liaison avec le Tout dont l'intelligence lui fournit une sorte de possession représentative. Seulement c'est par la volonté que se produit notre propre insertion personnelle dans l'être, et l'on peut dire alors que l'intelligence est un organe de médiation entre la [442] volonté divine et la nôtre ; c'est sur elle que notre volonté se règle, au lieu qu'en Dieu l'intelligence est le moyen par lequel sa volonté se fait connaître pour être participée.

C'est l'intelligence qui introduit, avec la conscience, notre propre présence dans le monde. Mais elle ne peut pas être dissociée de la volonté qui constitue pour ainsi dire son efficacité. Ainsi il n'y a pas de difficulté à dire qu'elle en est le produit.

ART. 9 : Quand l'option volontaire coïncide avec la nécessité de l'acte intellectuel, on retrouve l'unité de l'acte pur.

La liberté est limitée, sinon dans son option, du moins dans son pouvoir. Elle n'est pas limitée dans son option, bien que cette option, elle ne réussisse pas toujours à la donner. Mais, quand elle y parvient, alors, elle veut ce qu'elle veut d'une volonté absolue. L'initiative à laquelle elle participe, dans la mesure où elle la fait sienne, est donc inconditionnelle.

Mais la dissociation de l'intelligence et de la volonté qui n'a pas de sens dans l'acte pur, où l'ordre contemplé ne fait qu'un avec l'ordre produit, est la condition de possibilité de la participation puisque, comme on l'a montré, il ne peut pas y avoir de volonté sans une lumière qui l'éclaire, sans un ordre universel qu'elle reconnaît, auquel elle se soumet, hors lequel elle ne pourrait se proposer aucune fin et qu'elle respecte encore malgré elle au moment où elle entreprend de le troubler. Ainsi la dissociation entre ces deux fonctions qui pourtant dérivent toutes deux de la même source rend possible ce paradoxe, c'est que la volonté qui cherche à se dérober à l'ordre nous enchaîne au moment où elle pense nous délivrer, tandis qu'une volonté qui lui demeure fidèle nous délivre au moment où elle semble se donner à elle-même des chaînes.

On explique ainsi que la solidarité entre la volonté et l'intelligence trouve une confirmation dans cette double observation : la première, c'est que si l'on considère le caractère participé de leur opération, l'une se manifeste toujours à nous sous la forme d'un consentement, l'autre d'un assentiment ; la seconde, c'est que, dès que cette opération commence à s'exercer, elle produit toujours une détermination, mot qui désigne à la fois la décision de la volonté et l'effet de la démarche de l'intelligence : la volonté nous fait saisir la détermination dans son principe et l'intelligence dans son accomplissement,

[443]

Il est donc naturel que l'acte volontaire et l'acte intellectuel paraissent s'identifier à leur origine, c'est-à-dire dans l'attention, et à leur sommet, c'est-à-dire quand chacun d'eux reçoit son application der-

nière et pousse son exercice jusqu'au bout : alors leur opposition cesserait dans l'unité retrouvée de l'acte pur. L'intelligence dépend de la volonté dans son exercice. C'est la volonté qui produit l'acte de l'intelligence et il n'y a pas d'acte de la volonté qui à son tour ne doive produire un objet que l'intelligence puisse posséder sous la forme d'une représentation ou d'une idée. Mais une fois que l'intelligence s'est exercée, elle lie la volonté, comme le croyait Spinoza. La participation à l'universel dépend de nous ; mais une fois qu'elle est effectuée, elle s'impose à nous ; et tout acte libre s'accomplit dans le nécessaire. Ainsi Duns Scot marque admirablement que l'intelligence détermine nécessairement la volonté quand elle lui présente l'Absolu sous la forme de l'infini.

C'est enfin parce que la volonté s'exerce seulement dans le temps qu'aucun des actes qu'elle nous fait accomplir ne serait susceptible d'être recommencé. Mais c'est parce que l'opération de l'intelligence porte sur un objet éternel qu'elle peut être sans cesse reprise et qu'elle est assurée de le retrouver toujours.

B) L'AMOUR ET LA CIRCULATION ENTRE LES DIFFÉRENTES PUISSANCES DE L'ÂME

[Retour à la table des matières](#)

ART. 10 : Toute création implique une dissociation de l'entendement et du vouloir dont l'amour seul rétablit l'unité.

Nous considérons toujours que le propre d'une action, c'est de produire dans le monde quelque effet nouveau. Et nous pensons presque toujours à l'action matérielle qui introduit à l'intérieur de notre expérience un objet qui n'y était pas. Mais ce n'est pas là un acte véritable, puisqu'on ne connaît pas le ressort dont il dépend. Est-ce même produire une chose ? C'est faire seulement qu'elle se produise par le jeu des forces naturelles. Car on ne peut pas agir sans connaître comment on agit. Agir, c'est être intérieur à l'efficacité même de son action. Mais n'est-ce point là le caractère de l'action intellectuelle, et l'idée n'est-elle pas une création de la pensée ? Pour-

tant il nous semble que c'est toujours plus de produire une chose matérielle que de [444] produire seulement une chose idéale. C'est peut-être parce qu'elle est non point seulement un objet d'intuition pour nous, mais un objet de spectacle pour tous, bien que ce soit par l'intermédiaire de l'idée que cette chose nous devienne présente. Par contre, quelle que soit la fécondité de l'idée, elle demeure pour nous abstraite tant qu'elle n'est pas mise en œuvre par l'individu dans le temps et le lieu, ce qui implique qu'il lui manque une matière qui lui est opposée et dans laquelle elle a encore besoin de s'incarner pour être. Or c'est là la justification de l'action matérielle qui, en associant toujours la volonté à l'intelligence, montre ce qu'il y a de borné et d'insuffisant dans l'opération de chacune d'elles, qui pourtant donne à l'autre précisément ce qui lui manque. L'intelligence donne à l'acte sa lumière et la raison intérieure qui le justifie ; et c'est de la volonté que vient l'initiative, la victoire sur l'obstacle, et aussi cette requête du réel et cet achèvement de l'acte intellectuel qui individualise l'universel et objective notre activité propre.

Mais si ces deux facultés sont toujours associées et se prêtent un mutuel appui, elles demeurent distinctes et se combattent souvent. Et, bien que l'acte intellectuel paraisse toujours un acte de réflexion et de repliement sur soi-même, tandis que l'acte volontaire marque toujours une sortie de nous-même vers le dehors qui nous engage au milieu des choses, on comprend pourtant que l'on puisse, selon que l'on envisage de préférence le premier ou le second, incliner davantage vers une doctrine de la nécessité où l'on pense le monde dans ses raisons, ou vers une doctrine de la liberté dont l'idée de la personne forme le centre. La participation seule nous permet de comprendre à la fois leur conflit et leur relation.

Or il faut reconnaître que ces différentes formes de l'activité intellectuelle et volontaire, idéale et matérielle ne réussissent à s'unir, et même à se confondre, que si elles sont subordonnées l'une et l'autre à la création par amour qui contient en elle leur diversité et qui en même temps l'abolit : car le propre de l'amour c'est d'exprimer la perfection même de la spontanéité, puisque il est sans doute le seul mouvement de l'âme qui ne puisse être commandé, et de créer pourtant sa propre justification, par la valeur même qu'il attribue à l'objet aimé.

[445]

ART. 11 : L'amour rend possible une circulation entre les différentes fonctions de la conscience dont il est à la fois l'origine et la fin.

L'amour peut être considéré comme établissant dans l'être une synthèse du vouloir et de l'intelligence. Car on ne peut vouloir ce que l'on pense sans l'aimer : et c'est cette union en nous du réel et de l'idéal qui nous constitue en tant que personne. Mais il y a plus : et l'on peut dire que c'est l'amour qui ébranle le vouloir et lui imprime le mouvement qui l'oblige à se représenter, par le moyen de l'intelligence, l'objet même dont il a besoin. De telle sorte qu'il est le fondement commun du vouloir et de l'intelligence.

Mais il faut aller plus loin encore : car l'originalité de l'amour, c'est précisément de dépasser la représentation et l'idée, de découvrir derrière elles un être réel, une vie, une conscience, d'établir ainsi un rapport entre les esprits en les obligeant à remonter jusqu'au principe commun de leur existence et de leur unité ; l'amour est donc à la fois l'origine et la fin de la participation. Car le propre de la volonté, quel que soit le but plus lointain qu'elle poursuive, c'est toujours d'agir sur les choses : c'est par leur intermédiaire qu'elle actualise les puissances du moi. Au contraire, le propre de l'intelligence, c'est de reprendre possession des choses elles-mêmes et d'en faire des idées. Mais l'amour transcende à la fois les idées et les choses : il s'adresse toujours à des êtres.

On observe donc une véritable circulation entre les trois opérations fondamentales de l'esprit et l'on va toujours de l'une à l'autre par un chemin qui ne s'interrompt jamais. Ainsi, c'est le vouloir qui engendre l'intelligence, et l'objet de l'intelligence qui suscite l'amour. Mais, en sens contraire, c'est l'amour qui ébranle le vouloir, et il est impossible de justifier le vouloir par lequel notre être s'engage et marque le monde de son empreinte autrement que par l'exercice de la pensée. Ainsi on ne peut poser aucune de ces trois fonctions sans que les deux autres paraissent engendrées par elle, ce qui suffit à produire entre ces trois opérations de l'esprit une chaîne qui n'a pas de fin. Leur distinction assure le jeu intérieur de la conscience : mais il y a entre elles une réciprocité qui assure son unité, c'est-à-dire l'unité de l'acte même sur lequel elle se fonde. On l'observe [446] d'abord dans le rapport de la pensée et de la volonté. Car je pense ma volonté et je

veux ma pensée. Mais j'aime l'exercice de l'une et de l'autre à la fois, d'un amour qui les réconcilie.

Tout objet peut avoir avec notre activité deux sortes de rapports différents, soit que nous cherchions seulement à nous le représenter, ce qui est la fonction propre de l'intelligence, depuis la perception jusqu'à l'idéation (car l'intelligence demeure toujours contemplative), soit que nous voulions son existence. Mais l'esprit ne peut vouloir que l'esprit, de telle sorte que si l'intelligence, en tant qu'elle se distingue de la volonté, a pour objet la simple représentation, tandis que la volonté cherche à posséder la chose, la conscience elle-même ne peut avoir de rapports qu'avec une autre conscience qui la limite et qui la détermine, mais qui agit sur elle, contribue à l'enrichir, et qui est le seul terme qui puisse posséder pour elle un intérêt véritable. Un être n'est jamais orienté vers une idée, ni vers une chose, mais vers un autre être dont il se sent solidaire, et avec lequel il cherche à s'unir par l'intermédiaire des idées et des choses.

En un autre sens, on dira que le propre du vouloir, c'est de viser toujours un objet, que cet objet ne peut être possédé que par l'intelligence qui le connaît et que, dès qu'il est connu, cet objet devient un moyen de communication entre les consciences, que l'amour même requiert comme son instrument. De telle sorte que l'amour paraît être la fin que les deux autres fonctions sont destinées à préparer et à rendre possible. Mais c'était lui qui les avait ébranlées comme les conditions même qu'il devait mettre en œuvre pour se réaliser. Il n'y a que lui qui ne soit pas un moyen destiné à nous permettre d'atteindre une certaine fin, mais la fin même qui donne à la conscience tout à la fois cette plénitude et cette suffisance, cette fécondité et cette joie créatrice qui montrent que toutes les fins particulières ne sont par rapport à lui que des expressions ou des moyens, et qu'il est le principe à partir duquel tous les objets de l'intelligence et du vouloir doivent être déduits. Les différentes fonctions de la conscience sont donc liées entre elles de manière à former un cercle qui fait de la conscience une expression et une image de l'unité de l'Acte pur : ce cercle c'est l'amour qui le réalise.

L'amour est d'abord le moteur de toutes les opérations de la conscience. Il est en elle cette touche de l'acte pur qui l'appelle [447] à la participation. Mais il en est aussi la fin. Car c'est lui qui achève le cycle de la participation et qui la fait remonter vers son propre prin-

cipe. De telle sorte qu'il donne à la conscience une unité qui réside dans cette circulation spirituelle par laquelle elle trouve dans la source même qui lui donne l'être le confluent de tous ses mouvements. Les actions particulières de l'intelligence et de la volonté ne sont que les détours qui constituent la vie intérieure de l'amour ; elles portent témoignage pour lui ; elles lui permettent de s'engendrer lui-même éternellement et, si l'on peut dire, de se prendre lui-même pour fin. Elles l'obligent à créer le monde pour faire retour à lui-même : et le monde n'est que par cette création et par ce retour. Au cœur de la conscience, l'amour est un mouvement dont il semble qu'il naît en elle et qu'après avoir fait éclore la totalité du réel il se termine encore en elle ; mais nous voyons bien pourtant que c'est au delà d'elle qu'il trouve à la fois l'origine de son élan et le terme même dans lequel il se dénoue, de telle sorte que notre propre unité ne peut pas être séparée de l'unité même de l'être total à laquelle elle demeure suspendue et dont elle reçoit tout l'être qui lui appartient. Ce qui implique que nous accomplissons nous-même un acte qui ne dépend que de nous seul, mais qui en reconnaissant son insuffisance nous donne aussi notre véritable suffisance.

ART. 12 : Chacune des fonctions nous transporte hors de nous-même et nous fait rentrer en nous-même, mais de manière à devenir une médiation à l'égard de l'acte pur.

Chacune des fonctions de la conscience, la représentation, le vouloir et l'amour, nous oblige à nous transporter hors de nous-même pour poser un objet qui lui donne une fin et une raison d'être et à rentrer en nous-même pour y jouir de notre propre enrichissement. Ce double mouvement est caractéristique de la participation. Car il faut qu'un être sorte de soi, qu'il se quitte spirituellement lui-même par une sorte de sacrifice qui est aussi un don de soi, afin de pénétrer dans ce qui le dépasse, qui pénètre aussi en lui de quelque manière de telle sorte qu'il puisse en prendre possession. C'est ce double mouvement que l'on retrouve dans toutes les fonctions de la conscience et qui nous permet d'établir entre elles une exacte correspondance, puisque l'intelligence nous apporte à la fois la présence de l'objet, et une [448] lumière qui nous éclaire nous-même, que la volonté est à la fois une

création extérieure et une création de notre propre moi, que l'amour est amour de soi et amour d'autrui à la fois. Et il y a une liaison si étroite entre les deux aspects de ces différentes opérations que l'on peut considérer chacun d'eux tour à tour comme étant par rapport à l'autre premier et second : c'est qu'il en est à la fois la cause et l'effet. Mais par une justice admirable qui préside à la participation, celui qui n'agit que par avidité n'entre jamais en contact avec le réel, il resserre ses propres limites lorsqu'il pense les reculer ; il n'y a que la générosité qui, en nous portant toujours au delà de nous-même, soit capable de nous enrichir.

Les fins que nous poursuivons ne sont que les instruments qui permettent à notre activité de s'exercer ; il y a dans chacune de ses formes une sorte de redoublement qui atteste le caractère réflexif de la participation et qui met cette activité elle-même au-dessus de tous les termes qu'elle semble poursuivre. Ce que l'on peut exprimer en disant qu'au-dessus de la pensée de tel objet, il y a la pensée de la pensée, au-dessus du vouloir de telle fin, il y a le vouloir du vouloir, au-dessus de l'amour de tel être, il y a l'amour de l'amour : expressions par lesquelles s'affirme la valeur absolue de la participation et le recours à l'acte pur comme au principe suprême qui fonde la pluralité et l'unité de tous ses modes.

Nous sentons bien tout le danger qu'il y a à faire de l'intelligence un principe supérieur à l'individu intelligent, du vouloir un principe supérieur à l'individu voulant, de l'amour un principe supérieur à la fois à l'individu aimant et à l'individu aimé. Pourtant nous sentons aussi que c'est le seul moyen que puisse avoir l'être fini de donner à ses propres opérations une confiance qui dépasse celle qu'il a en lui-même et qui la fonde, c'est-à-dire de trouver dans chacune d'elles une participation à l'Absolu. L'intelligence pure, la volonté pure, l'amour pur ne sont que des médiations entre l'Acte pur et notre acte propre, mais qui nous permettent d'enraciner dans l'Absolu chacune des opérations que nous accomplissons.

[449]

ART. 13 : La distinction des fonctions nous permet d'affirmer et de réaliser l'unité de l'être et de la valeur, ce qui est déjà la fin propre de chacune d'elles quand elle pousse son exercice jusqu'au bout.

On comprend très facilement comment l'Être peut devenir pour nous le Vrai quand il est la fin de la pensée, le Bien quand il est la fin du vouloir et Dieu quand il est la fin de l'amour. La vérité ne nous le présente encore que dans son intelligibilité, c'est-à-dire dans sa virtualité ou dans sa possibilité, mais qui lui donne place à l'intérieur de notre esprit. Le vrai se change en bien quand il sollicite notre volonté qui le met en œuvre ; et il devient le beau quand il se réalise dans un objet de contemplation qui ébranle notre sensibilité. Mais il n'y a que l'amour qui puisse le poser comme un Être dont dépend notre être propre. C'est le jeu, l'opposition et la liaison de ces différentes opérations de l'esprit dans leur rapport avec l'absolu qui fonde la possibilité de la participation. Bien que chacune des fonctions de la conscience garde nécessairement une autonomie propre, et qu'il y ait péril à les confondre, elle exprime pourtant, dans le domaine qui est le sien, la conscience tout entière et joue elle-même le rôle qui normalement appartient aux deux autres dans un domaine différent. C'est ainsi que l'amour du bien ou de la vérité ne fait qu'un avec l'intelligence qui les discerne et avec la volonté qui les produit, que l'intelligence qui pense une idée la crée et lui donne une valeur par un seul et même acte de conscience, que la volonté, dès qu'elle s'engage, éclaire et aime la fin qu'elle a choisie. Dans la mesure où chacune de ces fonctions s'exerce plus pleinement, elle porte pour ainsi dire en elle l'efficacité des deux autres ; il semble à la fois qu'elle la requiert et qu'elle la réalise. Ce qui suffit à expliquer que les philosophes puissent accorder tour à tour la prééminence à l'une et à l'autre d'entre elles et réussir à montrer qu'elle satisfait également à toutes les exigences de la conscience.

Car le propre de l'intelligence, c'est de produire l'évidence, le propre de la volonté c'est de chercher la possession, et le propre de l'amour c'est d'engendrer la joie de l'âme : mais il est aussi difficile de dissocier ces trois états que de dissocier les trois fonctions qui les engendrent. Il n'y a pas d'évidence intellectuelle qui ne soit une joie et une possession, ni de possession [450] volontaire qui ne soit une

évidence et une joie, ni de joie qui n'implique une évidence et une possession.

De plus, bien que les différentes fonctions de la conscience s'opposent nécessairement l'une à l'autre pour que la participation soit possible, et que la vie intérieure résulte précisément de leur jeu, il y a cependant un point où leur unité peut être réalisée et pour ainsi dire reconquise : dès que nous la rencontrons à nouveau, alors nous éprouvons que la pénétration de l'intelligence, l'effort du vouloir et l'ardeur de l'amour se rejoignent et ne font qu'un. On sent bien tout d'abord qu'il y a entre ces fonctions une unité profonde qui est l'unité même du principe qui les fonde et qui exige qu'elles se soutiennent entre elles. Elles résident toutes dans une affirmation commune, non pas seulement de l'être et de la valeur, mais encore de la valeur de l'être, c'est-à-dire de l'identification de la valeur et de l'être véritable. C'est le rôle de la connaissance de poser l'être. Mais c'est peu qu'il soit connu s'il n'est pas voulu. Et comment le serait-il en dehors de l'amour qui en pose la valeur ? Dans tous les cas, au moment où l'acte atteint son plus haut point, l'intervalle disparaît, c'est la présence même de l'être qui nous semble donnée : et c'est dans cette unique présence que la pensée, la volonté et l'amour de ce qui est se réunissent et se confondent.

Si on voulait montrer l'implication réelle des différentes fonctions, on pourrait peut-être regarder la pensée et le vouloir comme étant deux voies d'accès dans l'Être, et l'Être même comme l'Amour, à la fois parce qu'il réalise une synthèse de la pensée et du vouloir (vouloir un objet de pensée, c'est l'aimer, avant de le réaliser et de le produire) et parce qu'il est l'Acte suprême qui fonde à la fois l'altérité de chaque moi en tant qu'objet de l'amour, et la communion de tous, en tant précisément qu'ils sont capables d'aimer.

ART. 14 : Le mal résulte toujours du jeu séparé des différentes fonctions ou d'une permutation de leur emploi.

Les trois fonctions de la conscience nous révèlent la présence dans le monde des choses, des idées et des êtres ; et le rapport que l'on peut établir entre elles nous révèle le rapport ontologique qui existe dans le monde entre ces trois modes d'existence.

De plus, notre volonté, précisément parce qu'elle exprime à la fois notre initiative et nos limites, traduit d'une part, le [451] caractère créateur de notre action et, d'autre part, engage nécessairement cette action dans la matière et dans le temps. Par contre l'intelligence, précisément parce qu'elle enveloppe la totalité du réel, ne nous met en rapport avec lui que par la représentation : tout est pour elle objet ou concept ; on a tort sans doute de se servir pour la figurer de la comparaison du miroir qui dissimule l'activité qui est en elle ; cependant, elle est la prise de possession d'une réalité déjà formée ; c'est ce qu'exprime déjà le mot représentation ; dans le même sens, on dira qu'elle est rétrospective et réflexive ; mais, toutes les choses qu'elle fait connaître, parmi lesquelles il faut comprendre les créations temporelles de la volonté, elle les soustrait au temps, elle les élève au rang de vérités valables pour tous les temps. L'amour qui ne s'adresse qu'à des personnes réunit l'une à l'autre la volonté et l'intelligence ; car c'est par lui que nous voulons qu'un être soit ce qu'il est plutôt que ce que nous voulons qu'il soit, de telle sorte que l'amour nous unit à lui en nous faisant coopérer à l'acte même qui l'a créé. Mais, c'est par lui que nous le connaissons comme personne et non point comme chose. De telle sorte qu'il produit une transmutation des deux autres fonctions de la conscience puisqu'il trouve dans l'être et non point dans la chose l'objet de la volonté, dans la personne et non dans l'idée celui de l'intellect.

On comprend très bien que cette opposition des différentes fonctions sur laquelle repose leur unité, qui est une image et en même temps une réalisation de l'unité de l'acte pur, rende possible ce jeu des relations par lequel se fonde l'originalité de chaque conscience particulière. Et les hommes se distinguent les uns des autres par l'accent qu'ils mettent sur l'une ou l'autre de ces démarches essentielles de

l'esprit. Pour les uns, c'est la volonté seule qui compte, ce que l'on observe chez tous ceux que l'on appelle proprement hommes d'action : ils cherchent à dominer le monde, comme on le voit dans les conquérants. D'autres sont avides seulement de le comprendre, comme s'ils mettaient les idées au-dessus des choses ; et ils se méprisent les uns les autres, puisque les premiers considèrent les choses comme les réalités véritables et les idées comme des illusions subjectives, tandis que les autres pensent que les idées seules agrandissent notre être et sont l'objet d'une possession authentique. Il y en a enfin qui sont indifférents aux idées et aux choses et pour lesquels le moindre regard d'amour vaut mieux à la fois que la [452] science universelle et que l'empire du monde ; et ils ont raison de penser que l'amour peut suffire à tout, mais c'est lorsqu'il suscite l'intelligence et la volonté au lieu de les anéantir dans l'indétermination d'une effusion pure.

Cependant, malgré la solidarité de ces trois fonctions et l'intercommunication qui ne cesse de se produire entre elles, qui nous oblige à les retrouver toutes dès que chacune d'elles s'exerce jusqu'au dernier point, nous sentons bien le danger qu'il y a à changer leur point d'application, soit que l'on tente de comprendre les choses ou de les aimer, au lieu d'en faire les instruments du vouloir, soit que l'on applique sa volonté et son amour aux idées, au lieu de tourner vers elles son intelligence, soit que l'on entreprenne, au lieu d'aimer les autres êtres, ou bien de les connaître comme des idées, ou d'en faire seulement les objets du vouloir. C'est de la permutation que nous introduisons entre ces différentes fonctions, en donnant à chacune d'elles une fin qui convient seulement à l'une des deux autres, que dérivent sans doute les principaux troubles de notre activité théorique et de notre activité pratique.

La solidarité des fonctions de l'âme est si étroite que, bien que chacune d'elles soit bonne dans la mesure où elle est une expression de l'acte pur, elle est capable de produire les pires effets si elle se sépare des deux autres, comme on le voit dans l'intelligence qui voudrait se suffire à elle-même sans éclairer le vouloir et l'amour, dans le pur vouloir qui repousserait les secours de l'intelligence ou de l'amour, et dans l'amour lui-même à son tour s'il ne se laisse pas pénétrer par l'intelligence et diriger par le vouloir. Alors l'intelligence demeure abstraite et impuissante, la volonté capricieuse et inquiète,

l'amour trouble et aveugle. Dans tous les cas, chacune de ces fonctions, si nous la considérons isolément, poursuit quelque fin de son choix dont elle commence par être privée et qu'elle ne peut atteindre qu'au prix de beaucoup d'efforts et de tribulations. C'est ce qui arrive à la volonté quand elle n'est qu'égoïste, à l'intelligence quand elle n'est qu'industrielle, à l'amour quand il n'est que passionnel.

Peut-être même pourrait-on dire que le mal résulte toujours d'une séparation entre ces trois fonctions de l'âme qui cessent de se prêter un mutuel appui : alors on voit l'intelligence se complaire dans son propre jeu en se désintéressant de l'action et de la valeur, la volonté s'enivrer de sa puissance sans chercher [453] à l'éclairer de lumière et à la pénétrer de charité, et l'amour s'abandonner à sa pure ardeur sans connaître de raison ni de frein.

La même disjonction des fonctions qui permet à la liberté de jouer permet encore à chaque fonction de retourner contre elle-même dans son domaine propre la puissance même dont elle dispose : ce qu'on voit dans l'intelligence quand elle se réduit à n'être que critique, dans la volonté qui détruit à l'aide de cette force même qui lui a été donnée pour construire, dans l'amour lorsqu'il se renverse lui-même en haine.

Mais chaque fonction ne demeure fidèle à elle-même que quand elle est soutenue en nous par les deux autres, la volonté quand l'intelligence l'éclaire et que l'amour la dirige, l'intelligence quand un vouloir aimant l'anime et l'inspire, et l'amour quand il est pénétré de lumière et que le vouloir coopère avec lui. Dans cette convergence des différentes puissances de l'âme l'effort cesse, nous ne faisons plus de choix individuel et arbitraire. Chacune de nos fonctions s'exerce comme elle le doit, c'est-à-dire conformément à la vocation qui lui est propre sans rompre l'unité de la source dont elles dépendent toutes.

[454]

[455]

LIVRE III. L'ACTE DE PARTICIPATION**TROISIÈME PARTIE
L'ACTE TRIPLE****Chapitre XXV**

L'ACTE DE VOULOIR**A. – RAPPORT DE LA VOLONTÉ
AVEC LA LIBERTÉ**

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : La volonté, dans son acception la plus générale, représente à nos yeux l'acte créateur dans son originalité la plus pure.

On comprend très bien que chacune des fonctions par lesquelles se spécifie dans notre conscience l'essence de l'acte pur puisse être prise dans une acception si générale que toutes les autres fonctions puissent lui être réduites. Alors elle se confond elle-même avec l'acte pur. Ce qui suffit sans doute à nous montrer pourquoi dans l'acte pur toutes les fonctions sont présentes à la fois, mais sans qu'il soit possible de les distinguer. Ainsi il est facile de voir que, puisque le propre d'une intelligence parfaite, c'est de coïncider avec son objet et qu'il n'y a rien en droit qui puisse lui échapper, nous sommes inclinés naturellement à identifier l'acte pur avec l'acte intellectuel. De même puisque

rien ne peut être créé que par un acte d'amour et ne peut se maintenir dans l'être que par un amour qu'il se porte à lui-même ou dont il est lui-même l'objet, on peut considérer l'amour comme étant la source de tout ce qui est. Mais il semble que la volonté jouisse à cet égard d'une sorte de privilège : car tandis que l'intelligence semble la prise de possession d'un être déjà donné et que l'amour exprime la raison d'être de l'acte [456] créateur plutôt que sa forme nue, la volonté au contraire, abstraction faite de toute fin, semble réaliser à chaque instant, par l'acte même qu'elle accomplit, le passage incessant du néant à l'être. Elle anime l'intelligence et l'amour, qui la justifient. Elle est présente dans la moindre des opérations que nous pouvons accomplir. C'est elle qui représente à nos yeux l'acte créateur dans son originalité la plus pure. Et l'acte de volonté le plus humble intervient encore dans l'économie de la création et s'en rend responsable jusqu'à un certain point. Bien plus, il y a toujours quelque détermination dans l'acte d'intelligence, qui ne produit que la vérité, ou dans l'acte d'amour, qui ne peut produire que le bien de l'être aimé, tandis que la volonté réside dans une initiative absolue, dans une efficacité indéterminée. Si on la considère en elle-même, si sa puissance s'exerce sans obstacle, elle est indifférente à la nature de son effet et capable de tout produire, de telle sorte qu'elle est à l'origine tout à la fois de l'intelligence et de l'amour : et de son usage dépend l'erreur comme la vérité, et le mal comme le bien.

Si on prend le mot volonté dans son acception la plus générale, alors la volonté, c'est l'être même considéré pour ainsi dire à sa source. L'intelligence et l'amour en procèdent. Elle seule a droit au nom d'être pur, puisqu'elle ne possède encore aucune détermination et que toutes les déterminations naissent de son exercice même, l'expriment à la fois et la limitent. La profondeur essentielle du vouloir, c'est qu'il est l'être qui se veut et qui en se voulant se crée. Elle traduit admirablement l'intériorité de l'être qui est cause de soi, et qui réalise un cercle parfait où il est source et fin de lui-même. L'être commence avec le vouloir et il ne veut rien de plus que l'être de son propre vouloir. Il ne suffit donc pas de dire que ce que l'on veut le plus profondément, c'est l'être, mais il faut dire encore que l'être ne peut être atteint véritablement que dans la volonté profonde qu'il a de lui-même : c'est d'elle que toutes les autres formes de l'existence, y

compris l'intelligence et l'amour, tiennent la puissance même qui leur permet de subsister.

C'est le vouloir absolu, total et immuable, qui permet à tous les hommes de reconnaître leur parenté : ils communient dans la même participation à l'infinité du vouloir. Mais ils commencent à se distinguer les uns des autres par l'usage qu'ils en font, ou d'une manière plus simple, par le point même où ils [457] l'arrêtent et au delà duquel ils n'ont pas la force ou le courage de le porter.

ART. 2 : La volonté ne se confond pas avec la liberté ; elle en est la mise en œuvre, mais avec la collaboration de l'intellect et de l'amour.

On pourrait penser que la volonté se confond avec la liberté que nous avons définie au début du livre II comme l'acte caractéristique et constitutif de la participation. Mais il n'en est rien : d'abord, parce que la liberté est présente aussi bien dans l'intelligence et dans l'amour que dans la volonté elle-même. Il serait bien injuste en effet de soustraire à la liberté l'intelligence qui est précisément notre ouverture sur le monde et le facteur essentiel de la libération de la conscience ; mais on y tend naturellement parce qu'on considère en elle le résultat auquel elle mène, plutôt que l'acte qui le produit ; et on ne veut pas faire une distinction aussi nette entre l'opération de la pensée et son objet qu'entre l'opération de la volonté et sa fin, comme si la volonté venait s'éteindre dans la fin obtenue et possédée, et que l'intelligence au contraire reçût sa perfection dans l'objet actualisé et représenté. De même, on ne retient dans l'amour que la spontanéité dont il est inséparable, qui tantôt est primitive et tantôt acquise, mais en négligeant toujours le consentement que nous lui donnons et sans lequel pourtant l'amour est absent.

De plus, on croit que la volonté témoigne plus nettement du caractère humain et participé de l'acte libre, parce qu'elle semble pouvoir se décider indépendamment à la fois de cet ordre rationnel auquel l'intelligence doit toujours se soumettre et de cette spontanéité qu'elle contredit souvent et à laquelle il nous semble que l'amour cède toujours. D'autre part, l'intelligence n'atteint que des idées et l'amour n'atteint que des êtres, que nous découvrons, au lieu de les produire.

La volonté au contraire paraît accuser plus directement le caractère créateur de notre activité parce qu'elle engendre des œuvres visibles qui trouvent place dans le monde matériel, qui existent aussi bien pour les autres que pour nous et dont la responsabilité remonte pourtant jusqu'à nous.

Mais la liberté se distingue de la volonté parce que la distinction des trois fonctions apparaît comme la condition et le moyen [458] par lesquels elle se réalise, acquiert le jeu qui lui est nécessaire, cherche des raisons dont aucune ne la contraint et se sépare de la spontanéité qu'elle entreprend pourtant toujours de retrouver, enfin parce que la volonté, si elle suppose la liberté, est la mise en action de l'acte libre, s'engage dans le temps, exige toujours un effort à accomplir, une résistance à vaincre, une réalisation à obtenir, qui me change moi-même en changeant l'état du monde, et qui est valable à la fois pour moi et pour tous.

ART. 3 : Le vouloir se définit par l'intervalle qui sépare l'intention de la fin.

Le vouloir comme l'intellect pourrait se définir par l'intervalle qui le sépare de l'être. Mais cette définition ne suffit pas parce qu'elle ne permettrait pas de distinguer l'intellect lui-même du vouloir. Il importe de caractériser cet intervalle d'une manière qui soit propre exclusivement au vouloir. De même que l'activité théorique de la conscience crée, pour se mouvoir, l'intervalle qui sépare l'idée du réel, le propre de son activité pratique, c'est, comme on l'a dit, de créer l'intervalle qui sépare l'intention de la fin, ou le vouloir du pouvoir. C'est là une transposition dans l'ordre spirituel, c'est-à-dire dans l'ordre d'une vie dont nous assumons la responsabilité, de l'intervalle que la nature creuse déjà entre le désir et la satisfaction.

La volonté est l'initiative par laquelle l'individu tend à se donner quelque chose qu'il n'a pas. Elle ne doit pas être confondue avec l'Acte, qui est toujours une possession. En un sens on peut dire qu'elle cherche la participation plutôt qu'elle ne la réalise. C'est pour cela qu'il y a une volonté de connaître qui s'exerce avant que l'acte de la connaissance se produise, et qui l'appelle ; une volonté d'aimer qui

n'est pas encore l'amour. La volonté, dont tout dépend, par elle-même ne nous donne rien ; il faut toujours qu'elle vienne se dénouer dans une activité qui la dépasse et qui la rend inutile ; elle est la privation, le choix et la poursuite d'une fin qu'elle cherche à atteindre par un effort. Il n'y a jamais en elle cette nécessité propre à l'intelligence ou à l'amour qui ont atteint leur objet et s'exercent désormais avec plénitude. En ce sens, on peut même dire qu'elle n'est pas à elle-même sa propre fin, qu'elle appelle toujours une autre activité dans laquelle il faut qu'elle se dénoue. Elle retient de [459] l'acte ce caractère essentiel qui en fait toujours une origine, une initiative, et un premier commencement : seulement ce n'est que par rapport à nous ; et c'est pour cela qu'elle est toujours une démarche de séparation qui suscite une matière à laquelle elle s'oppose, des obstacles qui lui résistent et qu'elle cherche toujours à vaincre.

B) RAPPORT DE LA VOLONTÉ AVEC LE DÉSIR, LA MATIÈRE, L'EFFORT ET LE TEMPS

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : La volonté est inséparable du désir, mais elle remonte, par l'intermédiaire de l'inhibition ou du consentement, jusqu'à l'activité suprême qui est la source commune de tous les désirs.

Ma volonté ne peut assurer l'insertion de mon être propre dans l'Être absolu que par l'intermédiaire d'une nature qui est l'être même en tant qu'il impose sa réalité à ma conscience, non point seulement comme un objet (c'est-à-dire sous la forme du spectacle du monde), mais encore comme une puissance qui m'attache à lui, en me subordonnant à lui (c'est-à-dire sous la forme de la spontanéité et du désir). C'est le désir qui est le don même de la vie. Mais le désir n'est qu'une proposition qui m'est faite. Et le rôle de la volonté, c'est de permettre à la liberté de l'assumer. C'est donc la distance qui sépare la volonté du désir qui permet au moi de se constituer lui-même. Non point que la volonté puisse se déterminer indépendamment du désir, ou même contre lui : c'est au contraire l'impossibilité pour la volonté de se séparer du désir dont elle reçoit à la fois son impulsion et sa matière,

auquel elle donne ou refuse son adhésion et qu'elle infléchit à son gré, qui nous fait comprendre pourquoi elle possède une initiative, mais qui n'est pourtant que participée.

Seulement la participation nous donne la disposition du oui et du non ; elle ne nous permet de pénétrer nous-même dans l'être que par notre propre consentement. Elle met entre nos mains l'inhibition qui est le moyen même de l'acte volontaire et par laquelle la spontanéité se trouve à chaque instant suspendue afin précisément que nous puissions, grâce à la réflexion, nous désolidariser de toute détermination particulière en considérant ce qu'il y a en elle de négatif et, en niant cette négation, [460] retourner à chaque instant vers la source infinie d'où dérivent toutes les déterminations et qui les surpasse, afin de puiser en elle l'être même que nous voulons être. A cet égard il y a, comme on le voit, un usage positif du jugement négatif qui n'est pas seulement un jugement critique, mais qui, en nous obligeant à élargir chacune de nos affirmations particulières, nous permet de maintenir à l'égard de chacune d'elles la transcendance du principe suprême dont elles dépendent toutes.

L'acte ne peut demeurer indivisible, tout en étant participé, que s'il met en nous le désir qui est inséparable des puissances mêmes dont nous disposons : mais alors l'intervention originale de notre volonté ne se manifeste que par un consentement ou une inhibition.

Ainsi la volonté descend jusqu'à la racine même du désir. Si elle dépasse ses formes particulières et limitées qui sont solidaires de la situation que nous occupons dans le monde et des circonstances où nous sommes placés, si elle cherche la seule chose que nous puissions désirer absolument, alors elle retrouve cette activité spirituelle essentielle que le désir enveloppait pour la mettre à notre portée. Par là le vouloir est intermédiaire entre la nature (ou le désir) et l'Acte pur ; il nous permet de passer de l'un à l'autre. Il est, si l'on peut dire, le chemin qui monte de la nature à la grâce : c'est pour cela qu'on emploie ce mot pour désigner aussi bien le degré le plus primitif et le plus bas de notre activité, comme dans cette expression, le vouloir-vivre, que sa forme la plus évoluée, la plus haute et la plus pure, comme lorsqu'on pense que son caractère propre, c'est d'être déterminé par la seule raison. Aussi longtemps que la volonté s'exerce, elle ne peut pas se séparer de la nature, ni se substituer à elle, puisque c'est de la nature qu'elle reçoit cette limitation qui lui permet de s'exercer

et les forces mêmes qu'elle met en jeu pour la dépasser : loin de contredire la spontanéité, elle s'y associe, et l'épouse avant de la recourir vers son origine.

ART. 5 : La volonté est inséparable des fins particulières que le désir lui propose et dont elle fait l'objet de son choix, c'est-à-dire l'instrument de sa liberté.

Le désir est la marque de la limitation de mon activité qui est subordonnée à la fois à la nature et aux choses. Le propre de la volonté, c'est de subordonner ma nature et les choses à une [461] activité qui ne peut pas se passer d'elles, mais qui les prend comme point de départ et comme moyens de son progrès spirituel. C'est parce qu'elle est engagée dans la matière et inséparable du corps, qui est l'instrument immédiat de ses victoires et de ses défaites, que la volonté est liée plus étroitement qu'aucune autre fonction de la conscience à mon être individuel et séparé, qu'elle peut poursuivre des fins égoïstes et se retourner contre le Tout où elle a pris naissance et auquel elle emprunte tout son mouvement.

On peut dire que, dans le désir, l'acte absolu se trouve pour ainsi dire capté et limité par le corps de telle sorte que le désir n'est pas seulement en rapport avec le corps, mais qu'il exprime pour ainsi dire son impulsion. Avec la volonté, le corps change de rôle : ce corps est toujours un corps de désir, mais la volonté le réduit au rôle d'instrument afin qu'il serve la liberté, au lieu de l'asservir. Ainsi la volonté le prend toujours pour appui. C'est pour cela qu'elle se propose des fins particulières et qu'elle suppose dans le monde des corps en rapport avec le nôtre sur lesquels elle puisse agir. Ainsi c'est elle qui appelle dans l'être toutes les déterminations, tant par la nécessité où elle est d'être liée elle-même à un corps qui exprime sa limitation et les conditions mêmes de son activité participée, que parce qu'elle est astreinte à distinguer partout autour d'elle des objets qui sont non seulement corrélatifs de ses besoins, mais qui sont les fins de ses opérations limitées et momentanées. Bien plus, la pluralité même de ces opérations, dans sa relation avec la pluralité des objets qui leur correspondent, est le moyen privilégié qui permet à la liberté de s'exercer. Car non seulement elle peut choisir à chaque instant entre différents

partis qui lui sont offerts, non seulement aucun d'eux ne la retient et ne l'asservit, mais encore en procédant indéfiniment par analyse et par synthèse, qui sont les deux seuls moyens dont disposent notre pensée et notre action, elle ne cesse de composer de nouveaux aspects du monde, c'est-à-dire d'en changer la face, en introduisant en lui une activité créatrice par laquelle du même coup elle constitue notre personnalité elle-même.

L'intelligence à son tour ne fait que suivre tous les trajets de l'action volontaire et, selon que le réel l'arrête ou lui ouvre passage, elle trace les contours de tous les objets.

Mais on reste à mi-chemin dans l'étude du problème de la volonté quand on pense qu'elle a pour objet des choses, des fins [462] matérielles par lesquelles elle transforme le visage du monde. Sans doute elle ne peut pas s'en passer : mais ce ne sont pour elle que des médiations. C'est par elles que notre moi ne cesse de s'enrichir et de se conquérir.

Il y a, pour ainsi dire, dans l'évolution de l'acte volontaire deux étapes. Car si la volonté peut paraître d'abord poursuivre des fins matérielles, nous savons bien qu'aucune de ces fins qui assurent le règne du corps n'est capable de la satisfaire. Comment n'aurait-elle point elle-même pour objet son propre règne, qui est spirituel ? Et c'est pour cela qu'à travers toutes les modifications qu'elle introduit dans le monde, la volonté ne cherche rien de plus qu'à retrouver l'unité même de l'acte qui l'inspire et dont il faut qu'elle se sépare, pour en porter elle-même la responsabilité. A ce moment-là seulement la volonté peut être considérée comme nous révélant son véritable rôle, qui est d'être une servante de l'esprit.

ART. 6 : La volonté est inséparable de l'effort, qui témoigne en nous de la jonction, par le moyen de la matière, entre l'individuel et l'universel.

Il s'agit de montrer maintenant que la volonté ne peut s'exercer que par le moyen de certains obstacles qu'elle rencontre et qui viennent de la matière, grâce à une victoire qu'elle doit remporter sur eux

et qui suppose un effort, et enfin en se déployant dans le temps, qui est le milieu même où elle s'exerce, et où elle lutte pour la victoire.

Commençons par établir pourquoi tout acte volontaire est inséparable de l'effort, puisque c'est dans l'effort que la conscience appréhende le mieux la volonté au cours de son exercice même. L'effort réside dans cette sorte de renversement de l'activité spontanée par lequel le corps, cessant d'être le principe même de notre activité, en devient seulement l'instrument. Cette conversion est toujours laborieuse, et même douloureuse. Elle ne peut pas se produire sans la médiation de l'intelligence qui nous permet de dépasser les limites de notre corps et qui nous établit dans l'universel. Alors le désir, qui est une puissance concrète de la conscience, n'a point d'autre rôle que de donner la vie intérieure et la force de réalisation à une possibilité abstraite qui est l'objet de notre pensée, à laquelle il faut qu'il se subordonne, et dans laquelle il faut qu'il trouve à se satisfaire [463] en se dépassant ; c'est cette subordination qui ne peut pas être obtenue sans effort. Elle seule pourtant peut nous permettre de ratifier le désir et de le faire nôtre ; c'est grâce à elle que l'individualité de notre nature peut être assumée par nous et réclamer une place dans un monde spirituel qui est notre ouvrage. C'est cette jonction de l'individuel et de l'universel, du matériel et du spirituel qui est la fonction propre de la volonté. On comprend sans peine qu'elle soit toujours précaire et qu'elle ne se réalise que par une suite de degrés.

On voit là les limites de notre pouvoir beaucoup mieux que dans la simple résistance que rencontre notre volonté quand elle se borne à agir sur les choses. C'est l'intervalle entre le vouloir et le pouvoir qui reste encore la marque propre de la participation ; et la dialectique de la volonté doit nous montrer toutes les alternatives par lesquelles il se creuse et s'élargit ou, au contraire, se rétrécit et se comble.

Mais aussi longtemps que la volonté s'exerce, le moi est divisé avec lui-même : elle a besoin d'un effort pour soulever le corps défaillant ou pour triompher des résistances qu'il nous impose. C'est ici qu'apparaît le mieux le double caractère de la volonté qui est, à la fois, au sens général, l'origine de toutes nos opérations, et, au sens spécifique, le point de soudure entre ce que nous sommes et ce qui nous limite, mais aussi qui nous dépasse et nous permet de nous enrichir. Par là elle est le véritable principe de l'action : elle suppose une fin qu'elle cherche à réaliser, une matière sur laquelle elle agit et

qu'elle spiritualise. C'est elle qui forme le pont entre le sujet et l'objet, beaucoup mieux que l'intelligence qui ne nous donne jamais de l'objet qu'une représentation. La volonté, au contraire, ne peut pas rester intentionnelle ou idéale. L'idée lui est nécessaire pour qu'elle puisse se définir à elle-même son intention. Mais l'action va au delà : elle n'est pas une simple expression de l'intention ; en pénétrant dans le réel pour le modifier, elle nous oblige à en prendre possession. Bien plus, elle nous permet de gouverner notre corps, ce qui est plus facile que de gouverner nos désirs et nous donne le seul moyen que nous ayons de les arracher à la pure nature. Elle les virtualise pour les mettre à l'épreuve : par le contact qu'elle nous donne avec le réel, par sa complexité imprévisible, par la révélation inattendue qu'elle nous apporte, par la rupture des barrières de la subjectivité à laquelle elle nous contraint, l'action éclaire, élargit, approfondit nos désirs [464] et nous révèle des désirs nouveaux, plus essentiels que ceux que nous pensions avoir. Ainsi la volonté ne prolonge pas seulement le désir pour l'assimiler et pour l'infléchir, elle réagit sur lui, le transforme, le fortifie et l'épure.

Bien plus, il n'y a pas d'action qui ne soit elle-même une œuvre et qui ne présente quelque indépendance à l'égard de l'agent ou de l'ouvrier. Par là, la volonté devient solidaire du monde qu'elle marque de son empreinte : par là, elle entre en communication avec tous les êtres et leur est pour ainsi dire livrée. Ainsi chaque action volontaire laisse des traces dans lesquelles s'engagent les pas de ceux qui nous suivent. On peut dire qu'elle est sans cesse continuée et reprise : il y a en elle une virtualité qui ne s'épuise pas et qui est une sorte d'image dans la durée de l'infinité et de l'éternité de l'acte dont elle procède.

ART. 7 : La volonté est inséparable de la matière, à travers laquelle elle convertit l'acte en action.

Le domaine du vouloir est le domaine où l'acte se convertit en action. L'action exprime cette forme particulière de la participation qui tend à s'exprimer ou à se manifester au dehors par la création d'une œuvre originale, par une marque personnelle imprimée à l'univers, qui m'affranchit de la subjectivité, affirme ma responsabilité propre, et

possède une existence et une valeur non pas seulement pour moi, mais pour tous.

L'acte est toujours l'origine de l'action. Mais l'acte est toujours solitaire par le caractère unique de la source où il puise, par le caractère unique de son assomption dans la conscience du moi. L'action est toujours sociale par son objet et par sa destination ; elle s'adresse à d'autres ; ce n'est pas nous seul qu'elle intéresse, mais l'humanité tout entière. Nous ne pouvons pas l'interrompre sans penser qu'elle pourra être reprise par d'autres consciences auxquelles nous l'avons pour ainsi dire léguée.

D'autre part, nous ne pouvons pas séparer l'action de la chose, qui paraît en être la négation, mais qui est tout à la fois pour elle un obstacle et un instrument, un point d'application et un effet. Elle est le terme opaque qui sépare l'action de l'acte pur, mais qui sert à l'action de soutien et qui demande toujours [465] à être transformé par elle. Et l'on voit assez clairement les deux rôles différents que la chose est appelée à jouer à l'égard du vouloir et qui permettent d'en distinguer deux espèces, selon que cette chose apparaît comme un empêchement qui le trahit ou comme le corps même qui l'incarne.

La matière est la condition de ce dédoublement, de cette distance avec soi, sans lesquels nulle activité ne serait une activité de participation. En effet, on n'agit pas sur soi, du moins directement et immédiatement, mais seulement sur le monde, ou sur sa propre nature en tant qu'elle fait partie du monde. Le monde et la nature sont donc à la fois le moyen de l'action participée et l'expression qui la traduit. C'est en agissant sur le monde que le moi se fait. En disant que notre action se produit dans le monde, nous retrouvons le circuit caractéristique de la participation qui, de même qu'il nous oblige à nous proposer comme fin le principe qui nous inspire, nous oblige à marquer de notre empreinte la matière qui nous limite.

L'étude des rapports entre l'acte et l'action nous permet de comprendre le rôle de la matière dans le monde ainsi que sa nature et le degré d'existence que nous devons lui attribuer, car :

1° la matière est d'abord pour nous ce qui sépare les différents êtres les uns des autres et leur permet par conséquent d'avoir un corps,

c'est-à-dire une passivité, sans laquelle non seulement ils n'auraient pas d'existence finie, ou individuelle, mais encore seraient incapables d'entrer en communication les uns avec les autres par une double action exercée et subie ;

2° du même coup elle est ce qui permet à la participation de se réaliser par une victoire et une conquête de notre conscience sans cesse obtenues et agrandies malgré l'opacité et la résistance qu'elle ne cesse de lui opposer, et qui lui permettent non seulement d'accroître sans cesse son activité propre, mais de l'accroître par une pénétration dans le réel dont on peut dire que c'est au moment où il se laisse surmonter qu'il lui fournit le plus. Ainsi, loin de maudire notre corps, il faut dire que c'est par sa liaison avec lui que notre vie peut acquérir sa vocation et son sens ;

3° nous n'avons cessé de répéter que la matière ne pouvait pas avoir d'existence en soi, précisément parce que l'existence en soi ne peut appartenir qu'à un acte qui est soi. La matière [466] ne peut exister que pour une conscience ou pour un soi, ce qui veut dire qu'elle ne peut être que phénomène. Seulement le phénomène ici va se trouver singulièrement relevé, non pas seulement parce qu'il y a derrière lui un immense arrière-plan qui est, si l'on veut, tout le réel qui n'est pas encore phénoménalisé, mais encore parce que, si je me considère en tant que je suis mon propre phénomène pour moi-même aussi bien que pour autrui, la matière apparaît alors comme le moyen par lequel mon être intérieur se manifeste et se réalise. Elle n'est donc pas un simple témoignage de ce que je suis, mais le moyen même par lequel je le deviens. En faisant la liaison entre l'intérieur et l'extérieur, on peut dire, par conséquent, que l'action produit la réalité même du moi : car elle oblige à la fois mon activité à s'exercer et les autres êtres à la reconnaître, à en tenir compte et à lui donner place dans le monde ;

4° mais il ne suffit pas de dire que l'activité profonde de notre moi ne se réalise qu'en se manifestant, c'est-à-dire en prenant une apparence corporelle : il faut dire inversement que, si le monde extérieur se présente d'abord à nous sous une forme phénoménale, c'est-à-dire comme un spectacle pur (ce qui est, grâce à l'intervalle que lui offre la troisième dimension, l'objet propre de la fonction visuelle, et d'une manière dérivée, de la fonction représentative tout entière), c'est au moment où ce spectacle devient la matière de notre action qui

s'introduit en lui, découvre en lui une résistance et lui imprime certaines modifications, qu'il prend pour nous un caractère de réalité. Expérience que tous les hommes sont capables de vérifier, qui distingue et unit la réalité et l'apparence, réconcilie l'idéalisme et le réalisme, et, sans séparer l'action de la représentation, nous oblige à mettre la réalité du côté de l'action.

On voit dès lors pourquoi les choses sont l'objet naturel du vouloir. La fonction essentielle de la volonté, c'est de produire des œuvres par lesquelles je triomphe des obstacles opposés à ma finitude, j'inscris mon être propre dans l'Être universel, je marque l'univers entier de mon empreinte et j'engage ma responsabilité vis-à-vis des autres êtres. Sans doute il y a dans le vouloir une expression du caractère universel et indivisible de l'acte qui me fait être, de telle sorte qu'il y a aussi en moi une volonté de comprendre et une volonté d'aimer, et que ma volonté peut s'appliquer à des idées ou à des êtres aussi bien qu'à des choses ; mais ce qui fait le caractère original [467] du vouloir, c'est de me montrer qu'il faut passer par l'intermédiaire des choses pour que je puisse, soit actualiser une idée et en prendre possession, soit atteindre véritablement un être différent de moi.

ART. 8 : La volonté est inséparable du temps dans lequel elle oblige l'acte à descendre.

Entée sur le désir et se soutenant toujours par l'effort, la volonté s'engage nécessairement dans le temps qui dépend si étroitement du désir et de l'effort qu'il semble que ce soient eux proprement qui l'engendrent. Cependant à quel moment la volonté nous introduit-elle dans le temps ? On pourrait penser sans doute que c'est au moment où elle délibère, puisque la délibération pèse les motifs, retourne de l'un à l'autre et en droit prolonge indéfiniment leur examen, tandis que la décision qui la clôt semble elle-même ponctuelle et intemporelle, comme un retour à l'acte pur dans le monde de la participation. Mais cela ne va point sans quelque difficulté. Car la délibération elle-même se poursuit dans un temps purement subjectif, avec un va et vient et des oscillations où il semble à chaque instant que tout recommence,

que rien n'est acquis, et que nous nous sommes retirés du temps réel qui s'écoule désormais sans nous. En ce qui nous concerne, on peut dire qu'elle est un temps retardé ou perdu, sauf dans la mesure où elle doit nous permettre, lorsque la décision se produit, de mieux remplir le temps retrouvé. C'est donc la décision qui nous fait de nouveau pénétrer dans le temps réel. Tant que nous délibérons, le temps était pour nous suspendu : nous nous étions élevé dans un monde de possibilités étranger au temps, et où les phases mêmes de l'examen psychologique que nous en faisons ne pouvaient être distinguées temporellement les unes des autres que par les événements extérieurs auxquels nous pouvions les faire correspondre. Disons que la décision est intemporelle ; mais elle est la décision de faire entrer dans le temps un événement nouveau ; elle est une descente dans le temps qui nous permettra de donner accès dans l'éternité à l'être même que nous aurons choisi. Mais pour cela il faut que la décision ait elle-même porté des fruits dans le temps à la fois par l'effort que nous aurons dépensé pour la soutenir, et par les suites qu'elle aura produites et qui la surpasseront toujours.

[468]

La liaison de la volonté avec le désir, avec le temps, avec l'effort, suffit donc à nous révéler en elle un composé d'activité et de passivité qui exprime clairement les caractères inévitables de toute activité participée. Aussi est-il impossible de considérer la volonté indépendamment du retentissement dans la conscience de chacune de ses opérations. Elle est inséparable de l'affectivité : et toutes nos passions, la joie comme la douleur, la crainte, le regret et l'espérance peuvent également être définies comme les affections de la volonté.

De plus, la volonté qui nous détache de la nature bien qu'elle la prenne pour instrument afin de constituer notre être personnel grâce à l'effort et à travers la durée, fonde notre mérite et nous introduit dans le monde de la moralité. Nul ne peut nier l'étroite solidarité de la volonté et de la valeur : et les difficultés inséparables du problème de la valeur viennent précisément de cette tendance naturelle qui pousse la conscience à transformer toujours son objet en objet de connaissance ; mais dissociée de son rapport avec la volonté, la valeur s'écroule. Il y a identité entre vouloir et assumer ce qu'on veut, identité entre l'assumer et poser sa valeur. De même, si vouloir, c'est se vouloir et vouloir l'être même dont on fait partie, alors on comprend aisément

que vouloir, c'est vouloir un monde spirituel et personnel dans lequel on trouve place et que l'on contribue à maintenir et à produire.

C) AU DELÀ DE L'EFFORT ET DE LA VOLONTÉ SÉPARÉE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 9 : L'effort prépare une activité spirituelle plus pure dans laquelle il se dénoue.

La volonté ne peut pas être séparée de l'effort, précisément parce qu'elle est un passage de la spontanéité de l'instinct à l'activité de l'esprit et que, dès que l'effort cède, elle vient se résoudre soit dans l'un, soit dans l'autre. Dans les deux cas, alors, l'unité intérieure est réalisée et le corps cesse pour nous d'être un obstacle, soit que l'esprit abdique devant lui et devienne docile à toutes ses impulsions, soit que l'acte intérieur soit si parfait et si pur que le corps le suive, avec une sorte d'innocence, sans que sa présence soit aperçue.

[469]

C'est en considérant ce caractère individuel et borné de l'acte volontaire qu'on a pu dire que « dans l'homme, tout ce qui n'est pas involontaire est petit ». Même dans une activité purement instinctive, on trouve la grandeur de ces puissances de la nature à laquelle la volonté semble se montrer si inégale.

Pourtant si misérable qu'elle soit, bien qu'elle semble rapetisser la nature et qu'elle puisse la corrompre, elle est plus grande qu'elle. C'est qu'elle ne refuse de lui céder qu'afin de conquérir une initiative propre que la nature ne pouvait qu'asservir, mais grâce à laquelle elle retrouve une activité spirituelle qui la dépasse, et dont elle ne s'était séparée que pour fonder sa liberté sur le consentement même qu'elle lui donne.

On comprend maintenant pourquoi la volonté a nécessairement un caractère de contention : c'est qu'elle tend à réaliser l'unité de notre conscience qui est aussi l'unité entre le moi et le monde ; que cette contention vienne à manquer, cette unité n'est plus qu'apparente, le moi se disperse et s'abolit dans le jeu des forces naturelles. Mais la

contention ne doit jamais être considérée elle-même comme un dernier terme : elle demande à être dépassée ; car elle appelle et prépare l'avènement d'une activité plus intérieure et plus pure qui est située plus haut que l'effort et n'a plus besoin de recourir à lui, qui convertit tous les obstacles qui lui sont opposés en instruments de son succès et réalise, par une sorte de détente intérieure et d'abandon de tout amour-propre, l'accord de notre être avec lui-même et avec le Tout. Ce qui suffit pour établir qu'un tel idéal ne puisse être réalisé aisément hors de certaines minutes bienheureuses, dont nous gardons toujours le souvenir, mais que nous souffrons aussi de n'être jamais capable de ressusciter à notre gré.

Car, ce qu'il s'agit de retrouver, c'est la simplicité et l'intégrité de cet acte spirituel qui abolit la volonté propre et qui ne ressemble à une détente et à un abandon que parce que, loin d'être au-dessous de l'effort, il est au-dessus : il réside dans une attention si dépouillée, dans une union si parfaite au principe intérieur qui nous donne l'être, qu'il semble produire une sorte de silence en nous et hors de nous et que toutes les forces qui nous résistaient tout à l'heure et qu'il nous fallait vaincre paraissent avoir changé de sens et nous être devenues dociles. Mais c'est nous qui le sommes devenus. Ce qui explique pourquoi nous pouvons dire à la fois que nous ne devons faire que [470] notre volonté, c'est-à-dire qu'aucun acte ne doit être accompli par nous sans que notre consentement soit donné, et que, pourtant, nous ne devons jamais faire notre volonté, c'est-à-dire ne jamais accomplir une action qui trouve dans notre nature individuelle son origine et son fondement.

ART. 10 : La volonté amorce seulement l'acte de participation qui se consomme quand l'entendement et l'amour s'exercent conjointement avec elle.

On ne peut pas s'arrêter à cette conception de la volonté selon laquelle elle pourrait elle-même obtenir tout ce qu'elle vise grâce à un effort personnel et séparé par lequel elle modifierait à son gré les choses extérieures. Car, sous sa forme la plus haute et pour ainsi dire dans sa plus parfaite réussite, la volonté, au lieu de se tendre par un effort, se résout dans une spontanéité spirituelle où son initiative

propre, au lieu de s'opposer à l'ordre qui règne dans l'univers, s'accorde avec lui et le fonde ; et si elle paraît limitée par l'objet auquel elle s'applique, c'est pour que cet objet, loin d'être considéré comme sa fin véritable, puisse devenir le témoignage de son exercice et le moyen par lequel elle se réalise.

Mais si c'est avec la volonté que la participation commence, on peut dire que c'est de son exercice même qu'il faut dériver l'existence de la nature, qui est la condition sans laquelle elle ne pourrait pas agir, et de l'intelligence et de l'amour, qui sont les moyens par lesquels elle retourne à sa source, au lieu de rester une activité séparée. Telle est la raison pour laquelle la volonté peut ne pas s'exercer ou même s'exercer difficilement, mais toujours par un oui ou un non qu'elle donne librement. La liberté n'est elle-même, comme on l'a montré au chapitre X, qu'une pure possibilité jusqu'au moment où la volonté accepte de la prendre en main : aussi n'y a-t-il, parmi les fonctions de l'esprit, que la volonté qui paraisse témoigner pour elle ; au contraire, dans la connaissance et dans l'amour, la conscience semble recevoir plutôt que créer. Et pourtant nous savons bien que lorsque leur concours lui est apporté, la volonté, au lieu d'abdiquer, reçoit alors sa forme la plus parfaite. Ce qui disparaît seulement, c'est ce vouloir de choix, individuel, superficiel et hésitant, et qui cherche partout sans la rencontrer une fin capable de le satisfaire ; mais il cède la place à ce vouloir profond, qui porte [471] en lui à la fois sa certitude et sa nécessité parce qu'il a découvert la coïncidence de notre bien propre avec le bien absolu.

Il y a donc toujours un grave danger dans l'exercice de la volonté. Car, par opposition à l'intelligence et à l'amour, elle ne peut être que si elle se dépasse. Et dans l'ivresse qu'elle a de son initiative et de son pouvoir, elle est toujours tentée d'en abuser et, pour mieux éprouver son indépendance, de la retourner contre cette activité totale dans laquelle elle puise son origine. La volonté, non point par sa nature, mais par la disposition qu'on en fait, est donc la source de tout péché. Aussi faut-il reconnaître qu'elle n'est rien de plus que la première étape de la participation, et, pour ainsi dire, la condition initiale de toute participation, mais qui ne lui permet de s'accomplir, en demeurant inséparable du tout dont elle participe, que si l'intelligence lui prête sa lumière et l'amour sa puissance unitive. Alors il se produit entre les fonctions de la conscience une dialectique intérieure si subtile que la

raideur de la volonté s'assouplit, que son indépendance s'atténue dans cette surabondance d'activité qu'elle reçoit et qui élargit pourtant son initiative au lieu de la restreindre, que les obstacles qu'elle faisait naître sur son chemin s'aplanissent et que l'unité de l'acte pur tend à se reproduire à l'intérieur même de notre conscience et dans la sphère de notre activité participée.

On peut dire que c'est parce que ce mot de volonté, si on le prend dans toute sa généralité, exprime l'essence même de l'acte pur, mais désigne en même temps une fonction particulière de l'esprit, que celle-ci peut chercher à l'emporter sur les deux autres, ce qui la rend capable de tous les désordres : en droit, elle ne peut pas en être dissociée et leur emprunte à la fois son contenu, sa signification et sa plénitude.

Ainsi la volonté, précisément parce qu'elle participe immédiatement de la puissance créatrice est nécessairement de toutes les fonctions de la conscience la plus fragile et la plus exposée, celle dont je puis faire le plus mauvais usage. Elle met entre nos mains, comme l'avait bien vu Descartes, l'infini de la responsabilité. Elle est prompte à céder au désir ou à s'enivrer de la gratuité de son pouvoir individuel et arbitraire, ou à répudier par jeu sa propre unité, comme on le voit dans ces expressions « faire *sa* volonté » et même « faire ses *quatre* volontés », si elle n'emprunte pas à l'intelligence cette lumière qui lui permet de [472] se replacer elle-même dans la totalité de l'univers, à l'amour un principe d'union avec tous les êtres qui le peuplent.

Le propre de l'intelligence, en effet, c'est de réaliser cette forme de la participation par laquelle j'acquies une représentation du Tout, c'est-à-dire par laquelle je mets le Tout en rapport avec moi ; alors seulement la volonté me permet d'insérer en lui mon activité propre, ce qu'elle ne peut songer à entreprendre que si elle est portée par l'amour de l'Être, c'est-à-dire du Tout auquel elle cherche à s'unir (ou qu'elle cherche à maintenir). Il y a une ardeur de la volonté, et c'est toujours l'amour qui la lui donne. Et quand la volonté est parfaitement pure, elle se laisse pénétrer par l'amour et ne fait qu'un avec lui. La volonté, l'intelligence et l'amour, si on les considère séparément, ont la même indétermination. Or, c'est leur interaction qui les détermine. Car la volonté ne peut rien chercher à produire que ce qu'elle est capable d'aimer, mais il faut que l'intelligence le lui montre. Elle est orientée vers un bien vers lequel l'amour seul peut la porter, mais que

l'intelligence doit comprendre et approuver. Ce qui explique suffisamment que, comme on l'a dit au chapitre XXIV. B, le mal résulte toujours d'une dissociation des puissances, soit que la volonté s'exerce sans le secours de l'intelligence ou de l'amour, soit que l'intelligence se contente de la représentation sans en faire un moyen de vouloir et d'aimer, soit que l'amour enfin repousse l'intelligence qui l'éclaire et la volonté qui l'assume. Lorsque ces trois fonctions se trouvent accordées, se portent et se soutiennent l'une l'autre, alors l'unité même de la conscience est reconquise ; on a affaire à cette générosité volontaire dont parle Descartes qui est tout éclairée par l'intelligence et animée par l'amour.

D) LA TRANSITION DU VOULOIR À L'INTELLECT

[Retour à la table des matières](#)

ART. 11 : L'acte du vouloir crée la lumière qui l'éclaire.

S'il faut placer la volonté au seuil de toutes les opérations de la participation, c'est d'abord parce que nous saisissons bien en elle ce caractère d'être une initiative, un premier commencement par lequel, comme nous le montre l'expérience psychologique que nous en avons, notre vie recommence pour ainsi dire à chaque instant. C'est ensuite parce que, bien que participée, [473] elle nous révèle, dans le système même de la participation, la nature d'une activité créatrice, du passage de rien à quelque chose, puisque, même en la considérant comme simplement modificatrice, elle est, au regard de la modification proprement dite, créatrice ex nihilo ; de telle sorte que, si l'acte volontaire est défini lui-même comme une modification imprimée au réel, c'est lui encore qui nous fait participer à l'acte créateur, puisque la création elle-même peut être identifiée avec une modification infinie. On voit enfin que si, en se créant, elle nous crée nous-même, c'est qu'elle est la réalisation vivante en nous de cette causalité de soi sur laquelle repose la théorie de l'acte pur et dont nous posons l'efficacité absolue comme la condition non pas seulement logique, mais éprouvée, de notre activité participée. C'est l'acte qui se crée lui-même éternelle-

ment qui, en elle, nous permet de nous créer nous-même par l'acte constitutif de la conscience.

On peut bien dire que l'entendement est premier dans l'ordre de la connaissance ; mais sa fonction propre, c'est d'abord de reconnaître l'existence et la primauté du vouloir qui le met lui-même en œuvre afin qu'il éclaire toutes ses démarches.

Cependant, il n'y a pas d'*acte* qui mérite ce nom sinon celui dont nous avons conscience pendant que nous l'accomplissons. Or cet acte est toujours acte de volonté si nous considérons en lui l'initiative et l'efficacité, comme il est acte de pensée si nous considérons la lumière qui l'éclaire, sans laquelle il serait non pas un acte, mais une force, c'est-à-dire un objet pour un acte de pensée qui le pose. Loin de considérer l'acte volontaire comme excluant la conscience, nous le considérons comme constituant la conscience elle-même, c'est-à-dire comme sa démarche initiale, dans laquelle on trouve une intentionnalité éprouvée et consentie, qui cherche tout à la fois son objet et sa raison. De cette expérience initiale toutes les fonctions de la conscience sont l'épanouissement.

Maine de Biran s'est admirablement rendu compte de ce caractère premier de l'acte volontaire qui porte en lui le mystère du monde et le mystère de notre être propre. Il a passé sa vie entière à le scruter. Et il dit « si je savais comment je remue la main et comment je veux je saurais tout ». Il apercevait fort bien que le double problème inséparable de l'acte volontaire, c'est, d'une part, celui de la liaison de notre esprit avec notre corps, et, d'autre part, celui de notre liaison avec l'acte [474] pur, dont la même volonté qui semble nous en détacher nous rend pourtant inséparable. Mais dire que la volonté ne peut pas être connue, c'est dire seulement qu'elle ne peut jamais devenir une représentation ou un objet pour l'intelligence, ce qui est évident, puisque la transformer en représentation ou en objet, ce serait l'anéantir en tant qu'activité actuellement exercée, c'est-à-dire précisément en tant que volonté. Il y a donc une sorte de contradiction, comme on l'a remarqué souvent, à vouloir retourner l'intelligence contre le vouloir qui la produit. Mais cela ne veut pas dire que le vouloir lui-même demeure obscur, sinon au sens même où nous le dirions de la source même de tout éclaircissement, en alléguant qu'elle ne peut pas elle-même être éclairée. C'est qu'elle engendre sa propre lumière, ce qui est proprement le caractère de la conscience, dont on retrouve

la présence dans tous les actes de l'intelligence avant qu'ils s'appliquent à aucun objet.

ART. 12 : La volonté, en se subordonnant à une loi universelle, témoigne qu'elle assume un acte qui la dépasse.

La volonté représente en un certain sens la forme la plus pure de l'acte et il semble que l'intelligence et l'amour la déterminent de quelque manière. Mais elle ne peut rien vouloir qu'elle ne puisse aimer, de telle sorte qu'elle engendre l'intelligence, qui perçoit l'essence même des choses qui sont dignes de son amour.

Considérons le rapport de la volonté et de l'intelligence, en réservant pour plus tard son rapport avec l'amour, qui suppose toujours la médiation de l'intelligence. Il semble d'abord que c'est la volonté qui déborde l'intelligence, puisqu'elle est dans la conscience l'initiative même de la participation, et que l'acte de penser comme l'acte d'aimer n'est possible que par elle. C'est là une primauté que Descartes a admirablement marquée à la fois en Dieu et en l'homme et qui nous montre comment la volonté est toujours capable, à la fois dans la connaissance et dans l'action, de se porter au delà de ce que l'intelligence lui représente. Or cela apparaît avec plus de netteté encore si l'on considère que le propre de l'intelligence, c'est toujours d'avoir pour objet la représentation ou l'idée, de telle sorte qu'elle semble toujours postérieure à l'Être dont elle cherche à prendre possession, ce qui l'oblige à partir du sensible afin d'essayer de le retrouver par une opération abstraite, tandis que le propre de [475] la volonté, c'est de nous engager, dès sa première démarche, dans l'être et non point dans la représentation, de telle sorte qu'elle paraît toujours le devancer et le créer et que, si elle implique une idée sans laquelle elle ne pourrait pas agir, cette idée n'est encore qu'un possible, mais qu'elle met en œuvre, qu'elle éprouve et qu'elle réalise. Ainsi elle fait coïncider l'idée avec l'être. Elle est seule à nous permettre d'atteindre une vérité concrète et métaphysique.

Mais si l'intelligence dépend de la volonté, celle-ci dépend aussi de l'intelligence qui la déborde à sa manière. Car le propre de l'intelligence, c'est de lui permettre de s'établir dans l'universel,

c'est-à-dire de retrouver le principe même dont elle s'était séparée, et dont elle portait en elle l'efficacité.

Ainsi notre volonté qui constitue notre initiative propre s'inscrit elle-même dans un monde qu'elle n'a pas créé et dont l'intelligence lui donne la représentation, de telle sorte qu'elle se subordonne à l'intelligence dès sa première démarche. Comme l'a encore vu Descartes, il y a en Dieu une primauté absolue de la volonté par rapport à l'entendement ; mais notre propre volonté, bien que première en nous, n'agit selon sa véritable destination que si elle s'assujettit à l'entendement qui lui permet de retrouver les décrets de la volonté divine et de s'accorder avec eux.

Or cette observation appelle elle-même une contre-partie : en effet, lorsque Descartes met dans l'homme la volonté au-dessus de l'entendement, il n'entend point, à proprement parler, rendre ces deux fonctions indépendantes l'une de l'autre : car nul n'a insisté autant que lui sur l'unité indivisible de l'esprit. La primauté de la volonté est destinée surtout à montrer que l'activité spirituelle surpasse toutes ses déterminations. Elle nous découvre sa simplicité, là où au contraire l'entendement nous montre sa richesse et sa fécondité dans la pluralité infinie de ses représentations. En un sens, on pourrait dire que l'activité de la volonté, au moment où elle se détermine, se change en entendement et engendre des représentations qui lui fournissent les moyens dont elle va se servir et les fins auxquelles elle pourra s'appliquer. Ainsi, par une sorte de paradoxe, l'entendement qui nous donne une représentation universelle du monde dans laquelle la volonté inscrit l'action qui lui est propre, apparaît comme étant, dans la mesure même où il n'a affaire qu'à une [476] représentation, le produit de la volonté qui l'appelle à l'existence comme la condition même de son exercice.

L'effort le plus profond que l'on ait fait pour garder à la volonté son caractère d'indépendance personnelle a conduit à la définir par l'autonomie, c'est-à-dire par la soumission à une loi universelle qu'elle s'est elle-même prescrite. Mais pourquoi faut-il qu'elle se soumette à une loi ? Pourquoi y a-t-il sur elle un règne de l'universel ? Et comment peut-on réaliser en elle autrement que d'une manière abstraite, du moins si on considère une volonté isolée, la distinction entre un agent qui commande et un sujet qui obéit ? Nous sommes contraints alors d'introduire une différence entre la volonté et la raison, la

volonté gardant l'initiative personnelle et la raison ayant seule en elle le caractère de l'universalité. Mais d'où peut venir cette universalité, sinon du rapport de notre être individuel avec le Tout où il est situé et, dans le langage de l'activité, de la participation reconnue de l'activité que nous exerçons à une activité qui la dépasse, et avec laquelle elle ne peut pas rompre, sans manquer à l'essence même qui la fait être ? Alors seulement la dualité de celui qui commande et de celui qui obéit se trouve présente à l'intérieur de la participation et pour que la participation elle-même soit possible : car il faut nécessairement distinguer en elle une activité qui nous transcende et dans laquelle nous puisons, et celle qui est nôtre et que nous exerçons. Mais la dualité des termes n'est posée que par l'opération qui les relie. Alors notre autonomie, au lieu de se trouver rompue, se trouve véritablement fondée. Car le principe qui nous fait agir est au delà de nous-même, mais il est plus profondément nous-même que nous-même, puisqu'il est ce qui nous fait être, et qui, nous obligeant à vaincre sans cesse la passivité qui nous limite, nous oblige à réaliser en nous l'idéal d'une activité pure.

ART. 13 : De même que le mouvement de l'intelligence a l'acte de volonté pour origine, cet acte a l'intelligibilité elle-même pour fin.

Non seulement la volonté produit une action sur les choses dont l'effet est d'enrichir l'intelligence que nous en avons, non seulement la volonté, en nous introduisant dans le réel, introduit en lui, précisément parce qu'elle exprime le caractère limité de la participation et qu'elle est toujours liée à un corps, une [477] multiplicité d'objets particuliers, tous en rapport avec lui, et que la pensée reconquiert par la représentation et réintègre en quelque sorte dans la même unité spirituelle, mais encore on peut dire que l'action de la volonté se change toujours en contemplation quand elle s'achève ; après nous avoir permis de pénétrer dans le réel, il faut bien qu'elle nous en donne la possession. Alors se produit la contemplation dans laquelle c'est la volonté qui se contemple et qui jouit d'elle-même.

De là cette impression inévitable que la volonté est toujours une quête, tandis que l'intelligence est une possession. Dès lors, on peut se demander si la volonté, dont on pense presque toujours qu'elle utilise l'intelligence seulement comme moyen, ne trouve pas aussi dans

l'intelligence sa fin, c'est-à-dire, dans un objet qu'elle puisse contempler, l'unique objet aussi qu'elle puisse posséder. Car la volonté semble appartenir elle-même à l'ordre du devenir, mais sa fin c'est de cesser de devenir, de coïncider avec l'être dans la perfection même d'un acte d'intelligence. Car que peut chercher la volonté qui est toujours personnelle, sinon de nous faire participer à un ordre qui est universel ? Cet ordre, il faut qu'elle nous inscrive en lui et il semble, par conséquent, que le rôle de l'intelligence, c'est d'abord de nous permettre de le découvrir ; c'est alors que se constitue pour nous la connaissance. Mais cet ordre, nous contribuons aussi à le faire : c'est à la volonté qu'il appartient de le maintenir et de le promouvoir ; dès lors le sens de son action, c'est encore de produire de l'intelligibilité dans le monde, de telle manière que ce monde, une fois qu'elle aura agi, permette à l'intelligence de s'exercer plus pleinement et d'obtenir une satisfaction plus parfaite. On voit donc que dans la volonté on trouve l'unité infiniment féconde de l'acte pur, puisqu'elle ne se borne pas à introduire le moi dans un monde qui serait d'abord intelligible, en se soumettant simplement à sa loi, mais qu'elle coopère encore dans la mesure de ses forces, dans la situation qu'elle occupe, à accroître son intelligibilité.

Ainsi, le propre de la volonté, c'est de vouloir des raisons qui la justifient : elle est donc la recherche de la nécessité, et lorsqu'elle est consommée, elle ne fait qu'un avec l'intelligence qui est précisément la connaissance de toutes les raisons. De là aussi cette instabilité que l'on observe dans la volonté qui n'est rien de plus qu'une suite d'essais toujours repris et souvent manqués, alors que le propre de l'intelligence, ce n'est [478] pas seulement, comme on le croit souvent, de l'éclairer, mais encore de la conduire au port : c'est quand elle est en possession de l'intelligible que la volonté atteint sa fin véritable, qui est un bien assuré et immuable. On peut dire enfin dans le même sens que la volonté nous permet bien de créer nos résolutions, mais que, si toutes nos résolutions fondent notre existence personnelle, c'est parce qu'elles aboutissent à nous donner la disposition d'une réalité spirituelle que nous retrouvons en nous plutôt que nous ne la créons. C'est reconnaître que le vouloir, qui suppose toujours l'effort et le travail, doit toujours finir par se résoudre, soit que l'on dise qu'à ce moment-là il s'abolit, soit que l'on dise qu'il s'achève, dans une vérité vivante qu'il nous a permis de découvrir, et qui alors

s'identifie avec l'acte par lequel nous la pensons, mais en l'assumant et en nous solidarissant avec elle. Alors nous avons dépassé cette multiplicité de fins particulières qui constituent l'objet propre de la volonté : car, ce que l'on comprend, c'est aussi ce que l'on veut toujours. Aussi les objets de l'intelligence ont-ils pour nous un caractère de généralité, ce qui peut s'interpréter de deux manières : soit que la volonté, pour la mettre en œuvre, produise une action de répétition, soit que la contemplation qui s'y applique leur reconnaisse un caractère d'éternité.

Cependant la distinction et la liaison de l'intelligence et du vouloir doivent toujours subsister pour que le jeu de l'activité demeure possible, que l'intelligence elle-même devienne nôtre et que ce qu'elle nous livre, ce soit, non pas un objet mort, mais la démarche spirituelle qui nous fait être. Seule cette subordination de l'intelligence à la volonté, qui trouve pourtant dans l'intelligence le terme de son mouvement, nous permettra de subordonner une dialectique abstraite et logique qui ne peut pas dépasser le possible à une dialectique concrète et morale qui lui donne à la fois sa réalité et sa valeur. Ainsi nous agissons toujours selon l'intelligence et en vue de l'intelligence, mais par un acte de bonne volonté qui persiste encore, même quand l'intelligence semble incapable de nous éclairer. On peut même dire que c'est seulement la bonne volonté qui est capable de produire l'intelligibilité véritable ; et que le propre de la mauvaise volonté, c'est de chercher toujours à l'obscurcir et à y échapper. On ne s'étonnera donc pas que le scepticisme naisse toujours du primat de l'intelligence [479] spéculative sur la volonté créatrice : il se produit nécessairement quand on attend de l'intelligence ce qu'elle n'est capable de fournir que par la volonté même qui l'anime, et qui, dès qu'elle entre en jeu, poursuit toujours un objet qu'elle puisse à la fois comprendre et aimer.

[480]

LIVRE III. L'ACTE DE PARTICIPATION**TROISIÈME PARTIE
L'ACTE TRIPLE****Chapitre XXVI**

L'ACTE DE PENSER***A. – L'ATTENTION ET LA RÉTROSPECTION***

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : Il y a une implication de la pensée et du vouloir, mais qui tend vers un dernier terme où la contemplation et l'action ne font qu'un.

Il importe de ne jamais dissocier l'intelligence de l'activité sous le prétexte par exemple que le propre de l'intelligence c'est, comme il est vrai, de nous donner une représentation de l'être déjà posé. Car d'abord cette représentation n'est point elle-même passive ; c'est l'intelligence qui se la donne, de telle sorte qu'elle dépend d'un acte qui nous paraît autre que l'acte de volonté parce qu'il produit un changement dans la représentation plutôt que dans les choses. Pourtant à l'origine de l'acte de pensée nous sentons bien que la volonté est présente ; dès que la curiosité est ébranlée, la volonté commence à entrer en jeu. On ne peut pas connaître sans vouloir connaître ; et

même on peut se demander si la fin essentielle de la volonté ne consiste pas toujours dans un accroissement de la conscience et, par conséquent, de la connaissance.

Mais nous avons défini la volonté comme le pouvoir de produire dans le monde certains effets matériels et de créer, si l'on peut dire, une modification de sa forme visible. Or l'implication de la volonté et de l'intelligence se reconnaît encore à ce signe que nous ne pouvons pas connaître le réel sans prendre contact avec lui, sans avoir prise sur lui et par suite sans agir sur lui afin d'obtenir, pour ainsi dire, dans la représentation une image de l'action même que nous venons d'accomplir. Seulement, on voit bien qu'il y a, de la volonté à l'intellect, changement de sens ; chacune de ces fonctions utilise l'autre comme moyen : la première a la modification qu'elle introduit [481] dans le monde pour fin, la seconde a pour fin l'idée qui engendre cette modification et dont nous ne pouvions prendre possession avant que celle-ci se fût produite. Ainsi on peut montrer que le mouvement de l'intelligence va toujours du donné au pensé, de telle sorte que sa tâche semble toujours être de transformer le sensible en concept. Au contraire le mouvement de la volonté, c'est de nous conduire du pensé au réalisé, de telle sorte que c'est au concept qu'elle vient joindre le sensible dans lequel il s'incarne. C'est donc la direction selon laquelle s'effectue le passage entre le sensible et le concept qui caractérise le rapport de la pensée au vouloir.

Telle est la raison pour laquelle la pensée semble toujours purifier et spiritualiser la matière, au lieu que la volonté la prend elle-même pour objet, de telle sorte que l'on peut dire à la fois qu'elle la domine et qu'elle s'y asservit. Mais la première qui a la matière pour point d'appui, la quitte donc et tend nécessairement vers l'abstraction pour mieux assurer l'indépendance de l'esprit. Au lieu que la seconde retourne vers la matière, moins encore pour la transformer que pour permettre à l'esprit de s'éprouver et de se réaliser, c'est-à-dire d'acquérir l'efficacité et la vie.

Fichte dit : « Nous n'agissons que parce que nous connaissons ; mais nous connaissons parce que notre destinée est d'agir ». Seulement nous savons bien que les rapports de la connaissance et de l'action sont plus subtils ; car on peut dire aussi que toute action est un appel au réel, une demande de connaissances nouvelles, et que ce que nous cherchons toujours à travers l'action, c'est une connaissance que

nous ne pouvons obtenir autrement et qui est la seule fin que nous puissions nous proposer, puisqu'elle est la seule que nous puissions posséder. Il s'institue donc un cercle au cours de notre vie entre la représentation et l'action qui ne cessent de se nourrir l'une l'autre et de rendre possible le progrès de notre vie personnelle, jusqu'au moment où, dans ces éclairs de lumière qui se produisent parfois au sommet de notre conscience, la contemplation et l'action ne font plus qu'un. Car l'action conduite jusqu'à son dernier terme et, pour ainsi dire, jusqu'à son point de perfection, ne doit plus pouvoir être distinguée de la contemplation. Mais le rapport de l'action et de la contemplation nous montre d'une manière particulièrement saisissante le caractère essentiel de la vie de l'esprit qui, dans tous les domaines, cherche notre [482] union avec la totalité de l'Être et doit toujours nous mettre en présence, pour que notre personnalité elle-même puisse se constituer, d'un intervalle qui tour à tour se creuse et s'abolit.

ART. 2 : L'attention témoigne à la fois de la liaison entre l'acte de penser et l'acte de vouloir, et de la solidarité entre l'activité et la passivité dans tout acte participé.

L'intérêt de l'attention, c'est de nous permettre de saisir l'interpénétration de l'acte intellectuel et de l'acte volontaire, qui ne peut pas en être dissocié. Dans l'attention, il semble que c'est la volonté elle-même qui voit. De plus elle nous rend admirablement sensible la corrélation de l'activité et de la passivité de l'esprit, qui reçoit du réel à proportion même que l'acte de l'attention a plus d'intensité et de pureté. L'acte d'attention réalise ainsi la liaison la plus parfaite de l'unité de la pensée et de la multiplicité des objets puisqu'en demeurant la même, elle est assez souple et assez docile pour épouser l'infinie variété de leurs contours.

Il y a plus : on n'allèguera pas que l'intelligence ne peut pas être réduite à un acte d'attention sous prétexte qu'elle est avant tout la faculté qui construit la représentation ; car l'attention et la construction ne sont pas deux actes différents, mais deux actes qui se recouvrent ; qu'est-ce en effet qu'être attentif au réel, sinon discerner les éléments qui le forment et suivre leurs liaisons, c'est-à-dire se prêter à ce mouvement intérieur qui les fait être et obtenir une coïncidence entre leur

architecture réelle et l'opération idéale qui, cherchant à les recréer, en exprime pour ainsi dire la possibilité ?

Mais on ne traduit que l'un des aspects de l'acte intellectuel quand on veut qu'il soit une construction pure. Car il faut se demander encore quel est le mobile qui inspire cette construction (qui n'exprime autrement qu'une pure loi de possibilité) ; il faut éviter d'oublier que cette possibilité même est extraite par nous d'une forme d'existence dont elle exprime rétrospectivement la condition idéale ; il faut enfin ne pas considérer la connaissance comme résidant dans le pur concept et ne pas laisser en dehors d'elle soit le sensible, soit la correspondance entre le concept et le sensible. Et l'on verra alors que cette construction, même sous sa forme la plus pure, n'atteste rien de plus que la docilité d'un acte d'attention par lequel nous établissons [483] une correspondance aussi fidèle et aussi exacte que possible entre le rythme de nos pensées et le rythme des choses.

C'est l'attention qui nous fait le mieux comprendre comment la participation, à mesure qu'elle est plus parfaite, tend toujours à réaliser une identité de plus en plus rigoureuse entre son aspect actif ou constructif et son aspect passif ou réceptif. L'extrémité de l'attention ne fait qu'un avec l'extrémité de la docilité au réel : non point que la volonté ici abdique ; mais il y a en elle tant de pureté et de dépouillement qu'elle vient pour ainsi dire retrouver avec fidélité la forme même de l'acte créateur.

Quand on pose la question de savoir si l'acte est conscient, c'est à l'attention qu'il faut penser. Elle est l'éveil de la conscience, elle en est même la démarche constitutive. Il peut sembler sans doute qu'elle intéresse la conscience dans la mesure même où son objet se refuse à elle, et que la conscience l'abandonne pour porter sur l'objet, dès qu'elle remporte son premier succès : ainsi l'intervalle qui est nécessaire à la participation se comble peu à peu. Seulement il serait vain de penser que, lorsque l'attention s'efface devant son objet, l'acte d'attention cesse, ou même que l'attention devienne inconsciente. Ce qui serait supposer qu'entre l'acte et son objet il y a hétérogénéité de nature. Mais que l'objet apparaisse quand l'attention devient plus parfaite, c'est le signe que l'objet lui-même n'est plus que le dessin d'un acte d'attention qui a triomphé des obstacles qui jusque-là le retenaient. Non seulement elle demeure présente, mais elle s'actualise et s'achève dans la représentation dès que celle-ci vient s'offrir à nous.

L'intelligence est semblable au regard qui nous découvre le monde et qui permet à nos pas de s'y engager. Ainsi c'est elle qui guide la volonté. Mais, comme le regard, elle dépend aussi de la volonté et change notre représentation du monde selon la direction que la volonté lui imprime. Or l'attention de l'intelligence nous permet de saisir l'intelligible comme l'attention du regard saisit le visible. L'un et l'autre n'ont de sens que par elle, puisque c'est elle qui les actualise dans une lumière sans laquelle elle ne pourrait pas s'exercer, mais qui sans elle n'éclaire rien. Il n'y a que l'œil qui soit capable de percevoir la lumière, mais ce n'est pas lui qui la produit : image qui suffit à évoquer la puissance de la pensée et ses limites.

On ne peut donc pas laisser de côté cette passivité de l'entendement [484] que Descartes et Malebranche ont essayé l'un et l'autre de maintenir et qui est inséparable de l'activité, précisément parce qu'elle est incapable de rien nous apporter sans la volonté qui doit à la fois se tourner vers elle et lui donner pour ainsi dire une sorte de consentement. La connaissance est au point de rencontre de l'activité et de la passivité ; c'est pour cela qu'elle est tout à la fois produite et reçue, ce qui montre pourquoi la pensée, si on la prend dans son essence la plus dépouillée, réside dans une parfaite attention au réel. Cette attention doit être libre de toute préoccupation et de toute souillure. Loin qu'elle soit alors une inaction de l'âme, elle est son opération la plus pure. Seulement cette opération doit s'assujettir exactement à ce que le réel nous découvre : elle en suit, elle en retrace tous les contours. C'est pour cela qu'elle nous donne l'illusion de l'avoir construit, et même, en un certain sens, de l'avoir créé. Mais elle témoigne par là de sa subordination à l'égard d'une activité créatrice à laquelle on peut dire seulement qu'elle participe. Plus sa subordination est rigoureuse, plus elle a de fécondité, et plus elle a l'illusion d'exercer une puissance qui lui est propre. A quoi vient se joindre cette observation que, puisque nous pouvons introduire dans le réel des schémas ou des artifices techniques en rapport avec certaines fins particulières que notre volonté se propose, ces schémas ou ces artifices qui utilisent, mais en les raidissant et en les déformant, les lignes d'action efficace infiniment plus souples dont l'intuition esthétique ou psychologique nous permet de suivre le dessin, doivent nous révéler une sorte de primauté de notre pensée abstraite sur l'ordre même qui

règne dans les choses et dont nous finissons par penser que c'est nous qui le lui imposons et non pas elles qui nous le livrent.

Par contre, on comprend bien aussi d'où vient l'illusion qui nous conduit à considérer l'intelligence comme un miroir, et que l'on trouve encore exprimée par le mot de spéculation, ou par le mot même « inventer », qui veut dire trouver. La connaissance en effet fait toujours apparaître dans l'être absolu un objet ou une idée, qui expriment à la fois le succès de son opération, sa limitation, et la réponse que le réel lui adresse. Oubliant dès lors l'acte même qu'il vient d'accomplir, l'entendement croit qu'il se borne à accueillir en lui cet objet ou cette idée comme dans un miroir sensible, alors que c'est l'objet [485] ou l'idée au contraire qui sont le miroir même où il lit à chaque instant l'image de sa propre activité.

ART. 3 : Tous les traits d'une connaissance qui est à la fois réflexive et endogène sont admirablement représentés par la mémoire.

On ne peut introduire aucune distinction entre l'acte de la pensée et l'acte de la réflexion. Le propre de la réflexion, qui prétend se suffire, c'est de nous faire remonter vers l'acte créateur : elle capte et canalise l'acte créateur. Ainsi la pensée ne s'inscrit elle-même dans l'être que parce qu'elle commence à s'exercer au moment précisément où l'acte créateur se trouve pour ainsi dire remis en question, où il se redouble en nous afin de constituer notre conscience et notre liberté. L'objet apparaît au point même où ce retour commence à se faire. C'est pour cela que je considère naturellement l'intelligence comme étant l'opération par laquelle je prends possession d'un objet déjà posé, au lieu qu'elle est précisément l'opération par laquelle je le pose. Elle est bien en un sens rétrospective, non point parce qu'elle tourne le regard vers un monde tout formé, mais parce que, tournant le regard vers l'acte créateur, elle mesure la distance même qui l'en sépare par la révélation du monde qui se forme alors devant elle.

Nous ne pouvons pas contester que le soleil de la connaissance illumine le monde devant nous. Seulement il est placé derrière nous, aussi c'est le monde qu'il nous montre et non point lui-même. Nous voyons tout en lui, mais nous ne le voyons pas. Et pourtant, le propre

de la réflexion, c'est de tourner le regard intérieur vers ce foyer de lumière sans lequel le monde ne serait rien.

La distinction la plus simple entre la connaissance et le vouloir consiste à dire de la connaissance qu'elle prend possession de l'être réalisé, tandis que la volonté au contraire, en nous faisant participer à la puissance créatrice, considère toujours une forme de réalité qu'il dépend de nous de produire. Ainsi l'opposition de l'entendement et de la volonté traduit cette opposition du passé et de l'avenir, c'est-à-dire cette condition de l'existence temporelle, qui est le moyen de la participation. C'est pour cela que la connaissance semble souvent le contraire de la vie, car elle nous donne le spectacle de ce qui vient d'être, [486] non point de l'être achevé, puisqu'elle se distingue au contraire de l'être par son inachèvement, mais dans le devenir même, de l'accompli.

On ne s'étonnera pas par conséquent du privilège dont jouit la mémoire dans la connaissance. Elle en est sans doute la forme la plus désintéressée et la plus pure. Car la perception est encore toute mêlée à l'action. Mais si toute science commence avec l'acquisition de l'expérience, toute science est d'abord une mémoire et la connaissance du réel affecte toujours le caractère d'une histoire.

De plus la mémoire témoigne de la merveilleuse fécondité d'une pensée qui semble tirer tout d'elle-même. Elle suppose sans doute un acte préalable, qui n'est point étranger à la connaissance, mais qui peut-être ne la produit qu'au moment où il laisse retomber son effet dans le passé. Ainsi ce qui fait l'originalité de l'acte de perception, si on le dissocie de la mémoire représentative qu'il commence à former par son exercice même, c'est d'être plutôt un acte de volonté qu'un acte de connaissance. Mais cet acte, comme on l'a montré souvent, a pourtant la connaissance pour fin. Car nous agissons toujours pour posséder une représentation que nous n'avions pas. Dès lors, on ne peut plus s'étonner de trouver dans la mémoire tous les traits caractéristiques de la connaissance, non plus seulement selon Platon, mais aussi selon Descartes. Car elle possède la faculté d'évoquer et par conséquent de se donner à elle-même par ses seules forces, en en formant de nouveau la représentation, tous les objets de connaissance dont elle portait en elle la possibilité avant de l'actualiser. Elle ne sort jamais d'elle-même, et sa richesse intérieure ne fait qu'un avec l'acte par lequel elle la produit au jour.

La mémoire ne doit donc pas être considérée seulement comme représentant un monde déjà réalisé, qui serait à la fois statique, inerte et mortifié. Car ce passé a dépouillé son enveloppe matérielle et s'est pour ainsi dire spiritualisé. C'est au moment où il revit en nous que nous percevons son essence éternelle qui est devenue en quelque sorte intérieure à nous-même, s'est transmuée en notre propre substance et nous donne cette admiration et cet émerveillement de notre présence à l'Être, qui jusque-là nous était étranger, et dont maintenant notre activité dispose.

Mais alors la mémoire n'est pas simplement représentative. [487] Elle nous donne aussi *le sens*. Ce qui veut dire qu'elle se tourne vers le passé et vers l'avenir à la fois, ou qu'elle est le point de coïncidence dans le présent pur de l'activité représentative et de l'activité créatrice.

Dès lors la liaison privilégiée de la connaissance et de la mémoire peut être justifiée par une triple raison : la première, c'est que la mémoire seule peut nous donner du réel une possession à la fois personnelle et permanente, de telle sorte qu'avoir la mémoire des choses, c'est véritablement les connaître, parce que c'est être capable d'en disposer ; la seconde, c'est que, à travers l'intervalle qui sépare le passé du présent, la mémoire réalise entre l'objet et le sujet de la connaissance, ou entre l'acte et la donnée, une distinction beaucoup plus claire que celle que l'analyse parvient à effectuer entre ces deux termes au sein de la perception elle-même ; la troisième, c'est qu'il y a pourtant dans la mémoire entre l'objet représenté et la conscience une relation beaucoup plus étroite que dans la perception, puisque la mémoire a produit une sorte de renversement qui fait que cet objet est maintenant en nous et non point hors de nous : il dépend donc maintenant de nous de le tirer du néant, c'est-à-dire de l'absence, par un pouvoir purement spirituel qui ne peut l'évoquer sans le faire sien, sans l'assimiler et le transfigurer.

B) L'UNIVERSALITÉ REPRÉSENTATIVE ET LA PORTÉE ONTOLOGIQUE DE LA CONNAISSANCE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : La priorité apparente de la pensée, c'est la priorité non seulement de la conscience, mais de la représentation du Tout considéré comme la condition de tout acte participé.

L'originalité de la pensée n'est pas tant de nous donner du réel une vision rétrospective que de chercher à l'embrasser tout entier par la représentation. Ce qui fait renaître entre le vouloir et l'intellect le problème de leur priorité relative. Dans l'ordre de la participation, on peut bien dire que la volonté est première dans la mesure où elle est l'initiative par laquelle nous introduisons notre être personnel à l'intérieur de l'être total, dans la mesure par conséquent où il y a en elle une dignité ontologique qui paraît manquer à la connaissance, puisque celle-ci ne peut nous donner que la représentation. Pourtant on ne peut mettre [488] en doute qu'il n'y ait aussi une priorité de l'acte intellectuel par rapport à l'acte volontaire, comme on le voit dans le « Je pense », non seulement parce que hors de toute pensée la volonté ne serait rien, mais parce que cette priorité de l'intelligence à laquelle la volonté est obligée de se subordonner marque la suprématie même du Tout sur la partie, qui donne à la volonté elle-même la lumière et la règle dont elle ne peut pas se passer. Autrement la volonté, utilisant l'intelligence comme moyen, mais montrant qu'elle est incapable de s'en séparer, met le Tout à son service et corrompt tout l'ordre du monde. Et il faut pourtant qu'elle le puisse pour qu'elle participe elle-même de l'absolu, qu'elle soit à son tour un premier commencement et qu'il y ait en elle une initiative créatrice qui ne soit jamais ni déterminée ni forcée.

Si par conséquent c'est la volonté qui me donne l'être, c'est par la pensée qu'elle me permet de pénétrer dans un Etre qui me dépasse, qu'elle met en relation avec moi, auquel elle donne une véritable intimité avec moi. Mais il faut aller plus loin, car c'est la pensée qui, par

une réduplication que nous avons décrite au chapitre II dans la théorie de la réflexion, nous donne l'intimité avec nous-même, la conscience que nous avons de nous-même et fait de notre volonté une volonté qui est véritablement la nôtre. C'est donc par la pensée que chaque être acquiert cet espace intérieur dans lequel il se meut ; c'est elle qui, en enveloppant en droit la totalité même de l'Être, donne à moi-même et au Tout une commune intériorité.

On ne peut contester que la pensée soit la condition intégrante de tout acte de participation. Car on voit aussitôt que je ne puis m'insérer moi-même dans le Tout qu'à condition, d'une part, que ce Tout, je puisse l'embrasser par un acte qui est mien et qui ne me confonde pas cependant avec l'Acte par lequel le Tout se constitue, ce qui est le propre de la pensée, et, d'autre part, que cette pensée enveloppe de lumière l'acte volontaire, qui autrement ne serait pas mon acte propre, mais en requérant cependant son indépendance, puisque je ne suis moi-même un être qui fait partie du monde que si ce monde n'est pas pour moi un spectacle pur et que si mon action ne cesse de le marquer et par conséquent d'y ajouter. Ce qui suffirait à montrer comment la pensée, en me donnant la représentation, est médiatrice entre l'acte créateur et l'acte volontaire, en ne cessant d'éclairer le premier dans ses effets et le second dans son principe.

[489]

C'est pour cela sans doute que l'agir cognitif était, selon Duns Scot, antérieur à l'acte volitif. Car il me révèle à moi-même en me révélant le monde avant de me permettre d'insérer en lui mon action : mais on est au rouet s'il est vrai que, dans cet agir cognitif, on a affaire à un agir qui m'oblige déjà à me vouloir en tant qu'être connaissant, comme condition de mon être voulant. C'est la même primauté que Descartes a voulu montrer en rompant le doute par le *Cogito* ; non point que le vouloir ne soit pas présent dans le *Cogito*, mais il n'y est présent que parce que nous savons qu'il y est présent, de telle sorte que c'est par notre accès dans la lumière que nous avons accès à la fois dans l'être du monde et dans notre être propre. Et l'expérience de la participation repose sur cette opposition même que nous découvrons en nous entre l'infinité de droit de l'acte intellectuel (qui est coextensif à la totalité de l'intelligible, c'est-à-dire à la totalité de l'être) et la limitation de fait de l'acte volontaire (qui se retrouve jusque dans l'opération actuelle de l'intelligence, puisque c'est lui qui

la soutient, c'est-à-dire qui lui donne l'être). On peut bien renverser le rapport et parler d'une infinité de droit de l'acte volontaire et d'une limitation de fait de l'acte intellectuel, comme on l'a fait au chapitre XXIV. A. 3 : mais cela ne peut pas nous faire oublier que l'infinité n'appartient ici encore qu'à l'ordre de la possibilité, qui est l'ordre de l'intelligence, au lieu que la limitation est toujours une détermination qui, même quand elle est un caractère de l'objet pensé, est aussi, comme le double sens du mot l'indique, un effet du vouloir.

ART. 5 : La pensée, bien que virtuelle et représentative, est coextensive en droit à la totalité du réel.

Nous avons montré au chapitre XXIV non seulement qu'il y a implication par chaque fonction de l'esprit des deux autres, mais encore que chacune de ces fonctions règne sur la conscience tout entière qui, partout où elle agit, est toujours en même temps et indivisiblement pensée, vouloir et amour. L'intellect ne semble jouir par conséquent d'aucun privilège par rapport aux deux autres fonctions, car c'est lui sans doute qui nous permet de nous connaître voulant et aimant, mais il n'abolit pas à son profit l'originalité du vouloir, pas plus que le vouloir et l'amour ne résorbent les deux autres fonctions de la conscience, [490] bien qu'ils puissent chacun à son tour s'y appliquer et les envelopper. Cependant si c'est dans l'intervalle qui sépare l'activité créatrice de l'activité réflexive que la représentation du monde se forme, c'est donc le rôle original de la pensée d'embrasser la totalité du réel d'une manière virtuelle et spectaculaire et elle nous permet ainsi de marquer en lui notre place.

Il appartient alors à l'intelligence de nous faire saisir d'une manière particulièrement directe le caractère d'universalité qui est inséparable de l'acte dont le moi participe. Car elle pense le moi lui-même et le moi au milieu du monde. Dès sa première démarche, elle oblige le moi à se dépasser, elle lui donne une ouverture sur tout ce qui est, elle le situe et le juge. C'est l'intelligence qui, en me donnant la représentation du Tout, me permet aussi de discerner dans le Tout mon être particulier et limité. Elle est plus vaste que lui et au-dessus de lui. C'est pourtant moi qui pense et qui me pense, mais par une activité telle que je puis me représenter à moi-même, sans que je conserve à

mon propre moi le moindre privilège par rapport à d'autres objets de représentation. Et même si je voulais me mettre tout entier du côté du moi qui pense, en oubliant qu'il y a aussi un moi pensé, alors l'intelligence tendrait à me confondre avec le Tout, comme si par la connaissance, ainsi qu'on l'a dit souvent, je devenais les êtres et les choses que je connais.

On comprend donc que si l'exercice de l'intelligence est toujours limité, il n'y ait pas de définition limitative de l'intelligence, ce qui veut dire que le propre de l'intelligence c'est de pouvoir pénétrer partout, ou d'être coextensive en droit à la totalité de l'Être.

Ce qui nous remplit d'admiration quand nous voyons l'intelligence en œuvre, c'est qu'il n'y a aucun des aspects du réel auquel elle puisse se juger inégale : elle aspire toujours à en embrasser la totalité. Non point au sens où nous disons que la volonté est capable de tout produire, car la volonté nous paraît toujours une sorte de puissance pure qui ne peut s'exercer qu'en créant une œuvre qui lui est en quelque sorte extérieure ; et l'on peut bien dire que, dans la perfection même de son accomplissement, elle vient coïncider avec cette œuvre réalisée, mais alors elle ne fait plus qu'un avec l'intelligence qui la possède en la contemplant. Au contraire, l'intelligence nous paraît sans doute une forme particulière de l'activité, mais qui est capable de pénétrer toutes les autres et d'appréhender leur essence. Elle [491] semble jouir d'une sorte de prééminence sur tous les aspects du réel et sur toutes les fonctions de la conscience parce qu'elle est capable de les comprendre également en elle, au double sens du mot comprendre qui veut dire à la fois contenir et rendre raison. Ce qui explique suffisamment les prétentions de l'intellectualisme qui consiste à considérer l'acte intellectuel non pas comme une espèce particulière de l'acte, mais comme l'acte même saisi dans son originelle pureté.

Ainsi on comprend assez bien le privilège que l'on a pu accorder à l'acte intellectuel sur tous les autres, si l'on songe que, sous sa forme parfaite, il devrait venir coïncider avec l'être absolu, sans qu'il y ait rien de celui-ci qui pût demeurer hors de lui. Ce qui nous conduirait non pas à abolir l'activité de l'intellect devant une réalité statique qui lui serait devenue étrangère, mais plutôt à considérer l'être lui-même comme nous révélant son essence dans la perfection d'un acte auquel il ne manque plus rien : tel est le caractère sans doute de cette pensée de la pensée dont Aristote avait fait le sommet de l'édifice de l'Être.

ART. 6 : La pensée exprime les conditions universelles de la participation telles qu'elles doivent être assumées par une liberté individuelle.

L'opposition de l'intelligible et du sensible trouve sa véritable racine dans la distinction qu'il faut nécessairement réaliser à l'intérieur de la participation entre celle de l'être fini en général et celle de tel être particulier. La première fera apparaître dans l'être des formes intelligibles et permettra de déduire les catégories, c'est-à-dire toutes les conditions de possibilité de la liberté ; la seconde y introduira des formes sensibles et les démarches effectives de l'activité libre. Par là, il nous est permis de comprendre aussi bien l'accord entre l'intelligible et le sensible que l'accord entre la raison et la liberté. L'abstrait, le concept, l'universel, expriment les instruments formels de la participation : mais sans eux, le concret, l'intuition, le particulier ne pourraient pas se produire ; ainsi le problème de leur accord se trouve résolu puisque, sans le schéma général de toute participation possible, aucune participation individuelle ne pourrait être réalisée.

On comprendra aussi pourquoi on a pu considérer l'abstrait [492] comme traçant seulement par rapport au réel l'esquisse de sa possibilité dont le concret serait l'achèvement. Car si l'universel exprime la puissance absolue et indéterminée de l'esprit, la participation fait qu'il garde toujours pour nous le caractère d'une virtualité. Il faut donc, pour qu'il atteigne le réel, qu'il se referme sur une donnée qui exprime sa limitation, mais qui lui apporte un contenu : ce qui suffit à expliquer pourquoi nous ne pouvons rencontrer l'Être qu'au point où l'universel et l'individuel viennent pour ainsi dire s'embrasser.

Mais de l'universel on peut dire encore qu'il traduit la relation entre l'individuel et le Tout au point où cette relation est actualisée par la conscience. Et s'il a toujours pour nous plus de dignité que l'individu qui le pense, et même plus de réalité, bien que celle-ci soit justement nommée abstraite, c'est-à-dire ne prenne une existence que dans cet être qui la pense, c'est parce qu'au moment où il la pense il se subordonne à un acte qui le dépasse et qui est à la fois la loi commune de toutes les consciences et la source commune où elles puisent. Dès lors, on se trompe également sur l'essence du réel quand on veut

l'immobiliser soit dans l'abstrait pur, soit dans la perfection de la nature individuelle : elle se détermine précisément par cet acte de participation qui découvre dans l'universel le fondement de notre vocation individuelle.

Ainsi on peut dire de tout individu qu'il est le porteur et le véhicule de l'universel, qu'il cherche à le mettre en œuvre, à en assurer le règne et à lui donner toute la vie et tout le développement dont il est lui-même capable. De telle sorte que, sans l'épuiser jamais et en recevant toujours de lui ce qui le fait être, il assume pourtant à son égard une responsabilité véritable. Ce qui montre bien quel est le caractère de la participation qui ne peut pas s'exercer sans tenir de plus haut l'élan qui l'anime, bien que cet élan ne trouve sa justification et la preuve même de son existence que dans l'usage qu'elle en peut faire.

Nous savons bien que tout acte de participation est l'acte d'un individu et que la liberté est toujours la liberté personnelle ; mais il y a des conditions universelles de son exercice qui s'expriment précisément par l'acte intellectuel ; et il y a le sentiment qui l'accompagne, qui le rend mien, et qui est comme le sillon laissé dans ma conscience particulière par cette démarche concrète de la liberté où je commence à engager la responsabilité qui m'est propre. Peut-être même pourrait-on montrer que [493] là où la responsabilité n'est pas en jeu, le sentiment ne peut pas naître, mais que c'est la pensée qui crée la responsabilité ; ce qui justifierait ceux de nos contemporains qui considèrent l'angoisse comme le sentiment primitif inséparable de la découverte de notre propre présence dans l'Être.

ART. 7 : La connaissance est une analyse de l'Être et les termes qu'elle y distingue sont tous des effets de la participation et doivent aussi participer les uns des autres comme on le voit dans le jugement.

Le propre de la connaissance, c'est de se distinguer de l'être afin précisément de nous permettre d'en prendre possession, de fixer en lui notre place et d'y tracer notre destinée. Elle se meut donc dans l'être, bien qu'elle lui demeure inadéquate. Cette inadéquation est la condition même de son enrichissement. Cela suffit à expliquer pourquoi la connaissance n'atteint jamais que des formes particulières de l'être,

mais comment aussi elle ne cesse de les lier les unes aux autres afin d'obtenir de l'être une représentation qui nous en donne une possession de plus en plus parfaite. C'est ainsi que l'acte pur, dès qu'il commence à être participé, éclate en une multiplicité infinie de représentations qui forment les fins de l'intelligence et dont on peut dire qu'elles renouvellent sans cesse son propre jeu, puisque, à mesure que la sphère de notre connaissance s'accroît, les points de contact qu'elle nous donne avec l'inconnu croissent aussi d'une manière progressive.

C'est donc l'analyse qui est l'opération essentielle de la connaissance, c'est elle qui nous permet de distinguer incessamment dans le monde des aspects nouveaux. L'intelligence est une faculté qui discerne des différences ; la plus fine et la plus pénétrante est celle qui discerne dans le monde les différences les plus subtiles et les plus délicates. Et la valeur de toutes les synthèses qu'elle obtiendra ensuite, leur richesse et leur complexité seront en quelque sorte proportionnelles à la valeur des distinctions analytiques qu'elle aura faites d'abord. L'analyse et la synthèse ne sont les deux opérations fondamentales de l'intelligence que parce qu'il nous faut, afin de participer à l'être, nous en distinguer de quelque manière, puis distinguer en lui des aspects toujours différents et toujours nouveaux qui n'ont pourtant de sens que par rapport à notre conscience et qui [494] sont destinés à former un système toujours insuffisant et toujours perfectible, qui est précisément le système de la connaissance. On peut dire que cette connaissance est déjà notre ouvrage, bien qu'elle ne soit que le premier moment de la participation, celui qui nous permet d'accomplir dans la lumière cet acte de volonté par lequel nous nous créons nous-mêmes en collaborant à la création de l'univers.

Cependant ces termes que le Moi distingue dans la richesse inépuisable de l'être afin d'en faire l'objet actuel d'une affirmation, sont tous en relation avec lui dans la mesure où ils expriment autant d'aspects différents de la participation. C'est la condition sans laquelle ils seraient incapables de pénétrer dans l'unité d'une même conscience. C'est leur relation avec l'unité de cette conscience, et, par son intermédiaire, avec l'unité de l'acte pur, qui nous oblige à les considérer comme participant les uns des autres. Ils ne peuvent être liés les uns aux autres que par cette participation mutuelle qui n'est qu'une suite de leur participation commune à l'unité d'un même principe et qui les oblige à la fois à s'imbriquer les uns dans les autres par ce

qu'ils possèdent et à s'appeler les uns les autres par ce qui leur manque. Ainsi, en observant d'abord qu'il n'y a pas d'autre participation vraie que celle de notre propre liberté à l'égard de l'acte pur, on peut dire que la participation de tous les objets de pensée les uns aux autres en est une expression, dont la connaissance organisée nous offre le tableau systématique. C'est la raison pour laquelle on a toujours reconnu que le problème du jugement, c'est déjà le problème de la participation, et que les écoles qui nient la possibilité de la participation ou qui considèrent tous les objets de pensée comme réellement séparés, ont rendu impossible toute théorie du jugement.

On observe enfin que, dans le jugement, la participation s'exprime par la disposition de l'affirmation et de la négation, ce qui montre comment, dans l'ordre de la connaissance aussi bien que dans l'ordre de l'action, elle manifeste le pouvoir que nous gardons toujours soit de nous réserver, soit de nous engager et, en nous engageant, soit de donner, soit de refuser notre consentement à l'être, ou à telle relation entre certains modes de l'être qui n'a de réalité que par rapport au Tout, où le même acte qui les distingue doit aussi les unir.

[495]

ART. 8 : C'est parce que la pensée fait elle-même partie de l'Etre qu'elle est compétente à la fois pour le connaître et pour nous le donner.

Nous ne devons pas rabaisser la valeur ontologique de l'intelligence malgré le caractère virtuel de l'objet de la représentation. Nous dirons au contraire que l'une des difficultés essentielles du problème de la connaissance provient de ce que l'on a mis d'abord l'intelligence hors de l'être en cherchant à expliquer ensuite comment il lui était possible de le rejoindre. Mais il est évident que le problème est insoluble si l'intelligence est hétérogène à l'être. Au contraire, c'est l'homogénéité de la connaissance et de l'être qui rend l'être connaissable.

Et il suffit d'observer que la pensée possède l'être elle-même pour ne plus s'étonner qu'elle soit compétente pour connaître la totalité de l'être, et même pour comprendre le sens et la valeur de la thèse intellectualiste, qui implique l'identité essentielle de l'être et de la pensée

considérée dans la perfection même de son exercice. En d'autres termes, c'est l'identité du connaissant et du connu qui, précisément parce qu'elle est toujours postulée, mais qu'elle n'est jamais réalisée, rend possible la vie même de la pensée. Alors le connaître, au lieu de nous séparer de l'être, comme on le croit presque toujours, est la voie d'accès qui nous permet de pénétrer en lui ⁹.

Il est remarquable que, sur ce point encore, nous puissions poursuivre une comparaison qui n'est pas seulement métaphorique entre la connaissance et la lumière. Car, d'une part, la lumière ne nous révèle jamais que certaines parties du monde, celles précisément qui sont éclairées, bien qu'en droit nous la considérions comme capable d'éclairer tout ce qui est ; et, d'autre part, à mesure que s'approfondit notre connaissance du monde physique, nous finissons par nous demander si cette lumière, qui paraissait nous révéler seulement la surface d'un monde différent d'elle, n'en est pas aussi l'essence la plus secrète. Ainsi la grandeur de l'intelligence vient de la nécessité même où elle est de recréer le monde tout entier d'une manière virtuelle ou subjective afin précisément de fonder notre existence personnelle par un acte qui nous est propre, et qui est pourtant l'acte même dont le monde dépend.

[496]

Si toute connaissance est elle-même dans l'être, il est évident qu'elle ne peut pas en être simplement représentative. Elle ne se détache jamais tout à fait de l'absolu où elle a pris racine et qu'elle vise pour en prendre possession. Quand nous disons que la représentation n'est qu'une virtualité, il faut donc ajouter que cette virtualité pourtant est incluse dans l'Être.

Et le privilège de ma pensée, c'est encore de me poser comme un individu pensant, c'est-à-dire comme un moi possédant à la fois l'intériorité à lui-même et la responsabilité de lui-même, mais par une puissance concrète qui, au lieu de le séparer de tout le reste de l'univers, lui permet au contraire de l'embrasser et de s'y unir. Je me pose ainsi comme réel par la pensée, mais à l'intérieur d'un univers auquel je participe par la représentation : et je me pose comme réel dans cet univers par le pouvoir même que j'ai de me le représenter.

⁹ Cf. *La Présence Totale*, deuxième et troisième parties.

C'est donc bien ici que se trouve le point de jointure de l'individuel et de l'universel, où la pensée que j'exerce est mienne à la fois parce que c'est moi qui assume la réalisation de ce caractère d'universalité que je lui donne, et parce que la distance qui sépare en elle la démarche individuelle et son idéal universel n'est jamais abolie. Ce qui peut s'exprimer encore sous une autre forme en disant qu'elle laisse toujours subsister un intervalle, à l'intérieur duquel je crée mon être propre, entre l'activité représentative et l'activité créatrice. C'est cette union toujours variable et toujours en péril de l'individuel et de l'universel, qui n'arrivent jamais à coïncider, qui donne à ma pensée une tonalité affective, c'est-à-dire qui fait apparaître dans l'individuel un *affect* de l'universel. Et c'est cet affect qui donne à la pensée elle-même son caractère émouvant et, pour ainsi dire, dramatique, ce que l'on sent avec une extrême intensité dans une entreprise intellectuelle comme celle de Descartes, au moment où il isole l'acte constitutif de la réflexion, c'est-à-dire l'acte même par lequel notre pensée propre se sent obligée, pour assumer sa place dans l'être, de remettre à chaque instant en question tout ce qui est, de rompre toutes ses relations avec le réel, comme s'il s'agissait pour elle de le retrouver ou de le refaire tout entier à l'aide de ses seules forces.

On ne s'étonnera donc pas que le mot connaître ait un sens très fort, celui même que le mot *verbe* essaie de traduire, et qui implique tantôt l'idée d'un certain maniement de l'objet qui, en nous livrant son usage, nous livre sa signification, tantôt l'idée d'une certaine cohabitation avec son essence et, pour [497] ainsi dire, avec son secret, qui, dépassant toutes les représentations pour se changer en intuition, réalise la coïncidence entre l'acte par lequel nous le pensons et l'acte même qui le fait être.

C) DU CONCEPT À L'ESSENCE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 9 : La pensée cherche le concept qui est une opération abstraite susceptible d'être répétée indéfiniment, mais qui ne coïncide exactement ni avec la réalité concrète, ni avec l'acte intérieur qui la produit.

Chacune des fonctions de la conscience se meut dans un intervalle qui est nécessaire à son jeu et qui est caractéristique de la participation. Il y a d'abord un intervalle qui sépare chaque fonction des deux autres et qui montre que l'unité de la conscience est toujours pour nous un idéal, c'est-à-dire n'est jamais pleinement réalisée. Mais il y a encore un intervalle qui est en quelque sorte intérieur à chaque fonction et qui est la condition de son exercice et de tous ses progrès. On pourrait sans doute définir la pensée par l'intervalle qui la sépare de l'être, mais alors il faudrait donner de la volonté et de l'amour des définitions à peine différentes. Il est donc préférable de caractériser l'intervalle propre à la pensée en disant qu'elle se meut toujours elle-même entre l'abstrait et le concret et qu'elle cherche toujours à les distinguer et à les rejoindre. C'est là l'intervalle qui sépare un acte que notre esprit accomplit d'un objet dans lequel il se réfléchit ; l'esprit ne cesse d'osciller de l'un à l'autre, l'objet fournissant à l'acte son application et l'acte conférant à l'objet sa justification. Aussi la connaissance nous apparaît-elle toujours comme un dialogue de la raison et de l'expérience. Ce qui suffit à expliquer pourquoi la raison qui juge de tout ne suffit à rien, pourquoi elle règle à la fois la démarche de la pensée et celle de la volonté, mais sans être capable de donner à la première un objet qu'elle puisse contempler, à la seconde une fin qu'elle puisse posséder.

On ne peut pas se borner à identifier la connaissance avec la représentation. Elle est plutôt l'acte par lequel la représentation est engendrée. Mais cet acte s'achève toujours sur une présence qui doit nous être donnée : il est l'expression d'une règle virtuelle et opératoire, qui reste toujours séparée de cette présence [498] par la distance même

qui sépare l'abstrait du concret. C'est cette règle qui constitue le concept. L'acte conceptuel réside donc dans une opération susceptible d'être toujours répétée, et qui supplée ce qui lui manque en compréhension par une extension qui en droit est toujours indéfinie, et qui mesure la distance entre sa virtualité et son actualité.

Ce qui nous montre qu'il y a dans l'Acte une disponibilité éternelle, c'est donc qu'à l'échelle même de la participation, il s'offre toujours à nous dans le concept comme la possibilité de la répétition indéfinie d'une opération à laquelle une présence sensible ne répond pas toujours. Or c'est le caractère même de toute participation d'être toujours identique à elle-même dans sa source et toujours originale dans l'opération qui la fait nôtre et qui lui donne chaque fois un nouvel objet. Alors il semble qu'elle nous replace à l'origine même de la création. Et l'on comprend bien l'éloge ou le blâme que l'on peut adresser au concept, puisque, quand nous refaisons une opération que nous avons déjà faite, nous pouvons ou bien l'accomplir comme la première fois en lui gardant la même jeunesse (alors l'éternité nous devient chaque fois présente dans le temps), ou bien nous imiter nous-même (et oublier l'éternité pour devenir prisonniers de l'habitude, c'est-à-dire de la matière et du temps).

L'acte conceptuel, dans la mesure où il est susceptible de se répéter, fonde encore l'action technique. Il ne peut pas être considéré comme exprimant la perfection même de l'acte, qui ignore toute répétition et toute technique et demeure toujours à la fois une invention pure et une création unique et irremarquable. L'acte ne doit pas en effet être réduit à l'activité conceptuelle ou à l'activité technique qui expriment toujours une règle imposée pour ainsi dire à l'objet du dehors. Non seulement il présente un caractère toujours nouveau et ne peut jamais se convertir en un mécanisme à produire des répétitions, mais encore on peut dire qu'il élimine la dualité entre l'opération et l'objet de l'opération et qu'au lieu de se soumettre à une règle, il la produit pour ainsi dire en se produisant lui-même. Toute universalité conceptuelle ou technique imite l'acte plutôt qu'elle ne le traduit : elle porte la marque de son unité, mais de manière à s'appliquer à une pluralité infinie d'objets qui peuvent être pris indifféremment l'un ou [499] l'autre pour satisfaire nos besoins, dans la mesure où la matière dont ils sont faits est elle-même plus homogène.

Le concept n'exprime en effet rien de plus qu'une opération accomplie par la pensée, mais qui demeure insuffisante parce qu'elle n'est pas elle-même créatrice. Il ne me permet pas de rejoindre la réalité. Il n'y parvient que par un apport qui lui vient du dehors et sans lequel la représentation ne pourrait elle-même se former.

Mais il ne faut pas médire de l'abstrait qui ne devient étranger au réel que si on l'objective ou si on l'immobilise. Seulement l'abstrait n'a de sens que par l'acte intérieur qui le soutient ; il réside lui-même dans une intention ou une visée. C'est cette intention ou cette visée qui forment l'essence même de tout concept. Mais la fin de l'intention, ou son point de visée, c'est le concret, qui ne diffère de l'abstrait que parce qu'il le réalise et l'achève. Et il est naturel que nous puissions opérer entre l'abstrait et le concret une sorte de renversement parallèle à celui que nous avons établi entre l'individuel et l'universel. Quand l'abstrait nous apparaît sous une forme schématique, c'est le concret qui devient pour nous le réel. Mais quand le concret nous apparaît comme une simple donnée, alors c'est l'abstrait qui, en lui assignant une signification intérieure, devient pour nous la réalité véritable.

On voit bien que le propre de la pensée, c'est de nous détourner d'abord de la réalité que nous avons sous les yeux, mais afin d'obtenir une coïncidence avec une autre réalité plus profonde et qui, sans abolir la réalité sensible, nous en révèle la signification. Cette réalité doit nous apparaître comme virtuelle, ou en puissance ; elle est donc subordonnée à l'acte même par lequel nous la pensons, c'est-à-dire à un acte qui l'engendre, et qui la contemple à mesure même qu'il l'engendre. La difficulté émouvante du problème de l'intelligence vient précisément de ce qu'elle implique un divorce et cherche un accord entre l'acte par lequel nous construisons les choses et l'acte par lequel elles se font. C'est pour cela précisément que son acte demeure pour nous un acte d'abstraction. Pourtant le concret lui-même ne diffère pas du point de rencontre de toutes les relations abstraites par lesquelles je m'efforce de le penser. Sans doute chacune de ces relations, dans la mesure où elle est abstraite, lui demeure en quelque sorte extérieure ; mais réaliser leur totalité ce serait s'identifier avec le principe intérieur qui le [500] fait être. C'est ce principe que nous essayons nous-même de retrouver, de vivre et de faire nôtre par la sympathie,

qui au lieu de s'opposer à l'œuvre de l'intelligence, y prélude et l'achève.

ART. 10 : La participation naît du désir, qui trouve dans le concept la condition de possibilité de son objet.

Toute la théorie de la participation tient dans la double correspondance du *désir* et du *concept* avec l'objet. C'est sur elle aussi que repose la distinction de l'activité théorique et de l'activité pratique ainsi que la possibilité de leur accord. Le désir, c'est l'activité du sujet en tant qu'elle est déficiente, mais qu'elle cherche pourtant ce qui lui manque, lui accorde d'avance une valeur, le détermine déjà par la direction même dans laquelle elle s'engage et contribue à en dessiner le contour, bien qu'elle n'ait pas le pouvoir de le remplir. Il est l'élan du sujet. Le concept réalise un autre aspect de l'activité : il est la loi de construction qui exprime la possibilité de l'objet et qui peut, soit se fixer dans un schéma déterminé, soit nous permettre de retrouver dans une pluralité d'objets individuels une armature commune qui nous donne prise sur eux par une opération de la pensée, avant de nous donner prise sur eux par une opération de la technique. Le concept est vide de son objet, mais autrement que le désir : le vide du concept est un vide d'abstraction, tandis que le vide du désir était un vide d'aspiration. On remarquera de plus que le concept, en déterminant les conditions de possibilité de l'objet, offre au désir le moyen par lequel il se réalise. Il est l'instrument du désir et on comprendrait mal autrement comment l'activité qui le forme pourrait être ébranlée. L'un et l'autre ne trouvent leur achèvement que dans l'objet où le réel nous devient présent, mais qui représente par rapport à l'un et à l'autre un surplus où se marque leur limitation. Cette analyse nous obligerait à établir une correspondance entre la faculté de désirer et la faculté de concevoir et, bien que le désir ait un caractère de généralité qui fait que l'infini seul est capable de le satisfaire, à chercher dans la table des concepts la table des désirs primordiaux par lesquels se traduit toute activité de participation. On s'apercevrait alors que le concept ne joue jamais que le rôle d'intermédiaire entre le désir et l'objet ; car le désir ne fait qu'appeler le terme qui doit le satisfaire, tandis que le concept détermine les conditions de possibilité sans lesquelles [501] il

ne pourrait ni être, ni être pensé, ni être possédé. Seulement, à travers le concept, c'est vers le sensible que tend le désir : c'est en lui seulement qu'il peut être comblé. C'est lui seul, et non point le concept, qui nous en donne la présence et la jouissance. De telle sorte que le concept ne paraît hétérogène au sensible que parce qu'on l'a réduit à un cadre inerte, au lieu de chercher à retrouver derrière ce cadre l'activité même qui l'édifie et ne trouve son dernier mot que dans le sensible qui le remplit. Le propre de la participation, c'est de faire naître en nous un désir d'abord indéterminé, mais qui forge le concept, c'est-à-dire le moule déterminé dans lequel l'objet pourra être reçu.

ART. 11 : Par opposition au concept qui exprime une loi de construction, l'idée traduit l'efficacité inépuisable d'un acte de contemplation.

Le concept exprime la possibilité que nous avons de disposer des objets mêmes de notre expérience. C'est pour cela qu'il est une loi de construction et que l'opération qu'il enferme peut être indéfiniment répétée. Il est le fondement à la fois de notre activité intellectuelle et de notre activité technique. Mais il n'en est pas de même de l'idée : elle est toujours pour nous un idéal. Elle est l'union entre l'acte pur et l'acte participé. Aucun objet donné, aucune œuvre de nos mains ne parviendra jamais, sinon à la suggérer, du moins à l'épuiser. Elle donne lieu à des créations qui recommencent toujours, mais dont aucune ne peut être répétée. Le concept exprime l'ascendant de notre activité sur l'objet qui dépend d'elle. Mais l'idée subordonne notre activité à une inspiration qu'elle ne pourra jamais égaler. Elle est le fondement de notre activité spirituelle, de notre activité artistique et de notre activité morale.

Il faut garder à l'idée le caractère de réalité profonde et essentielle que lui donnait Platon, mais en lui conservant cette efficacité intérieure sans laquelle elle ne serait qu'une chose et qui en fait une médiation privilégiée entre l'acte pur et nos actes propres. Ainsi, à l'inverse du concept qui suppose le sensible et qui cherche à le reconstruire, l'idée appelle le sensible dans lequel elle cherche toujours à s'incarner. Comme l'acte pur, l'idée sera donc un idéal pour la conscience particulière, ce qui ne veut pas dire, comme on le croit tou-

jours, la fin [502] inaccessible vers laquelle elle ne cesse de tendre, mais le principe positif et actuel qui ne cesse de l'animer.

L'idée dépasse pourtant l'intelligence qui la conçoit, comme l'objet dépasse l'acte qui le perçoit, puisqu'elle a une fécondité qui ne nous manquera jamais, qu'elle soutient, inspire, alimente notre pensée et notre conduite. Seulement, tandis que l'objet exprime la richesse du donné auquel l'expérience nous permet de participer, l'idée exprime la fécondité même de l'acte dont notre intelligence réalise seulement un aspect.

Nous ne négligeons pas que le mot idée évoque une vision de l'esprit, que le désir le plus profond de l'âme est toujours de voir, que son acte le plus parfait est la contemplation et que cette vision de l'esprit, loin de le réduire au rang de spectateur passif d'une réalité à laquelle il demeurerait étranger, exprime admirablement l'essence même de la participation, puisque cette vision elle-même est un acte, qu'elle ne peut rien se donner qui ne la dépasse et qu'elle ne reçoive en même temps, et qu'enfin, chercher et aimer, c'est faire effort pour voir ce que l'on cherche et ce que l'on aime, et dont la vision ranime sans cesse notre recherche et notre amour. Il importe par conséquent de laisser à l'idée ce caractère d'objectivité et d'éternité que lui avait attribué Platon, qui la met au delà des démarches de la conscience individuelle. Ce qui fait que je dois plutôt la saisir par un acte d'attention que la produire par un acte de construction, comme cela arrive pour le concept, qu'elle m'éclaire et me prête sa lumière plutôt que je ne l'éclaire et ne lui prête la mienne, que, comme le voyait bien Malebranche, elle me résiste bien plus que la chose et que je suis incapable d'en faire ce que je veux. Le moi la découvre plutôt qu'il ne l'invente. On peut bien imaginer quelquefois que c'est lui qui la crée, puisque, sans l'acte de conscience qui la soutient, elle se dissiperait aussitôt, mais c'est elle aussi qui crée le moi, qui l'empêche de demeurer une simple puissance formelle, qui lui donne un contenu, qui lui ouvre un accès dans ce monde spirituel identique pour tous, mais où chacun possède une perspective qui lui est propre et qui lui permet de se distinguer des autres êtres et pourtant de communiquer avec eux.

Le rapport de l'avenir et du passé et la conversion éternelle de l'un dans l'autre nous apportent une lumière singulière sur le problème de la participation et sur les conditions mêmes de notre accès dans le monde des idées. Car il semble que nous ne [503] puissions rien pos-

séder qui n'appartienne au passé, c'est-à-dire qui ne soit de l'accompli ; et dans le passé, il n'y a point d'action ni d'événement dont la réalité ne soit maintenant spirituelle. Mais est-ce à dire qu'elle est désormais immobile et morte ? Comment pourrait-elle avoir alors une existence dans l'esprit ? Comment pourrions-nous l'évoquer encore ? Ne donne-t-elle pas à notre âme à la fois son élan et son contenu ? C'est à la jonction du passé et de l'avenir, au point où toute trace de ce qui a été est un essai de ce qui va être, que nous saisissons le mieux le propre de l'idée qui, dans notre conscience, est toujours à la fois une trace que l'être a laissée en nous et une tentative de mise en œuvre ou de création, une lumière qui m'éclaire et un idéal qui m'invite à agir, de telle sorte qu'elle nous fait remonter jusqu'à la nature de cet acte pur qu'elle met à notre portée, mais qui est à la fois entendement et volonté, et qui permet à ces deux fonctions de la conscience de se dissocier afin précisément que la participation devienne possible.

ART. 12 : L'acte de penser est intemporel à la fois par son objet et par son opération.

On a trop insisté sur le caractère discursif et constructif de l'acte intellectuel sans s'apercevoir que les opérations successives qu'il contient en constituent seulement le prélude et non pas l'essence ; l'acte intellectuel se produit au moment où la preuve aboutit ; il ne réside pas dans le détail de la preuve, sinon dans la mesure où ce détail contient un enchaînement d'actes indivisibles dont chacun me donne d'un aspect du réel une vision indivisible. L'acte intellectuel est intemporel, non point parce que les termes auxquels il s'applique, en se liant les uns aux autres, forment un tableau d'ensemble qui constitue la vérité et qui est indépendant du temps, mais parce qu'au moment même où il s'exerce, il n'occupe aucun temps, qu'il est une percée du regard dans une réalité éternelle, une coïncidence momentanée de la pensée avec elle.

L'événement lui-même, dès que la pensée s'y applique, est soustrait au temps et il participe à son intemporalité. Nous pensons le passé qui n'est plus, l'avenir qui n'est pas encore par une opération qui s'accomplit toujours dans le présent. On dit justement que la pensée

nous le représente, mais cela veut dire qu'elle ne peut s'exercer qu'en le rendant présent. La distinction [504] du passé et de l'avenir se fait par opposition au présent que nous vivons, mais nullement par rapport au présent que nous pensons.

De plus, le propre de l'acte intellectuel, c'est de retrouver et de répéter une certaine opération, dont nous disposons toujours comme on le voit dans le concept, que nous pouvons reproduire en des temps différents, introduire quand nous le voulons dans notre durée ; c'est de contempler, comme on le voit dans l'idée, une réalité toujours vivante et présente, que le devenir n'altère pas, qui échappe au temps et qui est toujours identique à elle-même comme le sont les choses éternelles.

Comme les fonctions de la conscience nous mettent au-dessus des déterminations qu'elles produisent, ainsi la pensée nous met au-dessus de ses représentations et nous ramène vers l'unité de l'acte dont elles dépendent toutes.

Nous pouvons bien considérer l'activité de la pensée, de même que toutes les autres formes de l'activité participée, comme engageant notre vie dans le temps. Mais le propre de la vérité, c'est de nous soustraire au temps, et les vérités les plus belles, les seules qui soutiennent notre vie et qui la portent, sont des vérités qui demeurent en nous et qu'il s'agit pour nous non point d'inventer, mais de découvrir. Ainsi la pensée crée un lien permanent entre notre vie temporelle et l'éternité et, comme on l'a dit, le propre de l'esprit, c'est beaucoup moins de nous permettre une avancée illusoire sur la ligne du temps, que de constituer notre propre respiration dans l'éternité.

On comprend maintenant que la forme la plus haute de la connaissance, ce soit la contemplation. Mais la contemplation va au delà de la rétrospection et du concept ; on peut même dire qu'elle abolit la représentation comme telle. Car ce qu'elle me donne, c'est la présence même de l'Être avec assez de pudeur pourtant pour qu'en m'unissant à lui par un mouvement d'amour, je n'oublie pas que mon être propre n'est qu'un être participé.

ART. 13 : Le terme de la pensée, c'est de retrouver l'acte constitutif des essences éternelles.

C'est parce que l'objet de la pensée est d'exprimer la liaison de l'être particulier et de l'être total que la pensée est intemporelle et éternelle. Elle ne peut rien connaître qui ne devienne pour elle une essence ; mais les essences pourtant la dépassent [505] toujours ; elles sont inépuisables, bien que ce soit la pensée qui les réalise et qu'elles ne se distinguent pas de son acte même. Elles sont bien, si l'on veut, le produit de la participation, puisque c'est nous qui les pensons ; mais nous ne les pensons que par subordination à un au-delà qui règle les démarches mêmes de notre pensée : ce sont les véritables médiations entre notre conscience et l'acte pur. De là leur multiplicité toujours en rapport avec une option qui dépend de nous, et l'impossibilité où nous sommes de penser aucune d'elles isolément, ou de réaliser son achèvement. Ainsi nous ne pouvons pas dire de l'essence qu'elle subsiste sans qu'aucune conscience la perçoive : elle réside sans doute dans l'être total avant que l'être fini l'y découvre ; mais à l'égard de l'être fini, l'être total n'est encore qu'une possibilité surabondante où l'essence n'a aucune existence distincte avant qu'une pensée s'y soit appliquée. Et, comme on l'a montré au chapitre VI.C, nous sommes nous-même à la recherche de notre propre essence ; or celle-ci est pour nous une fin plutôt encore qu'un objet ; il s'agit tout à la fois de la découvrir et de la faire : comment en serait-il autrement puisqu'il n'y a rien de plus dans l'Être absolu qu'un acte, mais que nous ne pouvons pas assumer tout entier ? Ce n'est pas nous qui lui donnons l'être, mais sans nous elle ne serait pas un être séparé ; c'est elle au contraire qui nous donne l'être et sans elle nous ne serions rien. Ainsi on peut dire qu'elle est pensée et voulue par nous, mais sans être créée par nous. C'est pour cela aussi que, si le mot essence traduit notre enracinement métaphysique dans l'Être total, le mot personne traduit la démarche par laquelle notre volonté la reconnaît et en prend possession : c'est pour cela que chacune de nos actions produit une résonance dans notre moi tout entier, qu'elle implique une cohérence, qui nous échappe souvent, avec beaucoup d'autres, qu'elle appelle des suites que nous subissons et qui nous surprennent aussi, comme si ce qu'il y a de fixe et de stable dans l'essence était à la fois la cause et

l'effet de notre conduite et constituait le témoignage, et non point la négation, de l'exercice d'une responsabilité toujours une et toujours nouvelle.

Notre pensée intemporelle est supportée par un corps périssable. Mais on n'a jamais donné un sens à l'immortalité qu'en montrant que ce corps périt en effet chaque jour et que, chaque jour, le moi, par cette pensée et ce vouloir qui constituent peu [506] à peu son essence propre, prend place pour ainsi dire à son insu à l'intérieur de l'être éternel.

En réalité, l'action nous apparaît comme nécessaire pour enrichir et éprouver notre pensée en nous permettant d'en prendre une possession plus parfaite. Mais toute action est extérieure et transitoire et ne peut avoir pour fin que de préparer une possession intime et toujours disponible qui constitue l'acte véritable. C'est pour cela aussi qu'il peut arriver parfois que la pensée acquière une telle plénitude que l'action en paraisse empêchée, comme si elle suffisait à nous donner par avance tout ce que l'action pouvait nous promettre.

D) L'INTELLIGENCE SPIRITUELLE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 14 : La pensée, en cherchant à penser la matière, produit la science, qui ne peut se suffire si elle n'est pas reliée aux autres formes de la participation.

La plus grande erreur dont pourrait souffrir la réflexion philosophique serait, semble-t-il, de faire du sujet une activité spirituelle qui aurait pour rôle unique de prendre possession du monde que nous avons sous les yeux, c'est-à-dire de penser la matière. Il est inévitable alors que l'esprit lui soit de quelque manière subordonné, puisqu'elle le dépasse et qu'il cherche à la conquérir, de telle sorte que son autonomie s'exprime seulement par la possibilité qu'il a d'affirmer, de nier ou de réserver son jugement, et que son œuvre propre réside seulement dans la constitution du savoir scientifique.

L'intelligence en effet dans la mesure où elle se limite à la détermination des objets, des relations qui les unissent, des moyens qui nous permettent d'en disposer produit la science dans sa double fonction théorique et pratique. Mais il est évident que la science ne suffit pas à absorber toute l'activité de la conscience, ni même toute l'activité de l'intelligence tant parce qu'elle met entre nos mains des instruments dont elle ne nous permet pas de régler l'usage, que parce qu'elle doit toujours être subordonnée à la fois à nos relations avec les autres êtres et à notre propre vocation spirituelle.

La valeur de la science, c'est d'exprimer la participation en tant qu'elle est soumise à des lois valables pour l'homme en [507] général et non pas seulement pour tel homme. Mais en ce sens la science est le bien de l'humanité elle-même, la marque qu'elle imprime à l'univers. Elle est son œuvre et témoigne de sa puissance de pénétration à l'intérieur du réel. C'est pour cela qu'elle change d'aspect sans cesse. Elle ne discerne pas toujours dans le réel les mêmes éléments, ni les mêmes relations : elle a sur lui une perspective qui change indéfiniment à mesure que nos appareils sont plus perfectionnés et que notre raison est plus exigeante.

Mais la science est en même temps la science de tel homme. Chacun de nous habite ainsi à la fois dans un monde commun à tous et dans la représentation individuelle qu'il réussit à s'en faire. De cette représentation il faut dire à la fois qu'il la fait et qu'elle le fait. Et sans que nous puissions soutenir que ce que nous sommes se confond avec ce que nous connaissons, notre ouverture sur le réel se mesure pourtant sur notre connaissance et comporte tous les degrés depuis l'ignorance jusqu'au savoir absolu. Ajoutons tout de suite pourtant que cette ouverture de l'âme ne peut pas nous contenter et risque même de devenir toujours une fermeture, si le savoir, au lieu de nourrir en nous la volonté et l'amour, entreprend de se suffire à lui-même, comme on le voit quand il se réduit soit à la pure représentation objective, soit à la pure représentation conceptuelle, et plus encore, à un pur pouvoir sur les choses que la technique nous donne, et qui, en ramenant la représentation au second rang, ne se soumet lui-même à aucun principe ni à aucun idéal qui en règle l'emploi.

Le rôle de l'intelligence c'est d'alimenter sans cesse en nous la puissance affective et la puissance volontaire et ainsi de ranimer et

d'enrichir indéfiniment notre vie spirituelle. Le danger serait qu'elle vînt s'y substituer et la confisquer.

On ne peut pas se contenter d'opposer l'intelligence aux deux autres fonctions de la conscience qui échapperaient décidément à sa juridiction. Elle jouit par rapport à celles-ci d'un prestige indiscutable, précisément parce qu'elle les pénètre et les enveloppe à leur tour. Non seulement elle peut avoir le sentiment et le vouloir pour contenu ; mais encore on peut dire qu'elle s'associe à leur élan et qu'elle l'illumine, au point qu'on ne peut plus distinguer ce qui vient d'elle et ce qui vient d'eux. Elle nous donne de cet élan même une possession actuelle qui est active et contemplative à la fois. Car le propre de l'action [508] c'est de chercher à mettre en œuvre ces mêmes raisons que l'intelligence cherche à connaître, mais dont celle-ci n'obtient que par le moyen de l'action une contemplation tranquille et heureuse.

ART. 15 : La pensée ne s'applique pas seulement à la connaissance des choses matérielles, mais aussi à la connaissance des spirituelles.

On ne peut limiter l'intelligence à une activité purement représentative. C'est la rabaisser que de vouloir qu'elle s'applique exclusivement à la considération des choses matérielles ; la véritable intelligence s'applique d'abord aux spirituelles. Sous sa forme la plus vivante et la plus aiguë, elle nous donne la connaissance des autres êtres : elle est au fond de cette pénétration psychologique qui déjà rejoint l'amour. Nous savons bien que les difficultés les plus graves dans l'exercice de l'intelligence portent non point sur la connaissance de l'objet, ni sur la constitution du concept, que la réflexion philosophique a tant de fois analysées, mais sur ces actes intérieurs qui appartiennent à la conscience plutôt qu'à la connaissance proprement dite : alors elle ne peut pas se détacher du vouloir et de l'amour, qui l'animent, mais dont elle doit prendre possession en les enveloppant de lumière.

De plus, si le vouloir cherche la valeur, c'est elle qui la discerne. On a dit parfois qu'il était plus difficile de reconnaître le bien que de l'accomplir, mais aussi qu'il s'agissait avant tout de le voir pour le faire et que l'on ne pouvait pas découvrir la loi de l'ordre sans s'y

soumettre. L'action serait alors comme un fruit de la pensée. Or, nous sentons bien que c'est parce qu'il y a de l'action dans la pensée même, que la pensée ne se borne pas à éclairer l'action, mais qu'elle est une exigence de l'action et que déjà elle commence à la produire. Alors seulement l'on comprend la véritable nature de la pensée qui ne peut jamais être détachée de cet acte total où elle prend racine, qui éveille toutes les autres fonctions de la conscience et collabore déjà avec elles, faute de quoi elle serait un abstrait pur qui n'évoquerait pour nous qu'un tableau ou un nom et qui ne nous donnerait aucune voie d'accès dans la réalité elle-même.

Seulement quand on oppose à la pensée l'être dont elle cherche à prendre possession, on regarde souvent cet être comme un [509] objet qui lui est toujours en quelque manière hétérogène, et il est naturel qu'on limite la pensée à la connaissance de la matière, ce qui est le caractère propre de la science. Mais la matière n'apparaît elle-même que par l'exercice de la pensée. Elle n'est qu'un mode de l'être. Et si la pensée en est un autre, il faut, puisque son application est universelle, qu'elle se connaisse elle-même ainsi que toutes ses opérations. Elle est donc la lumière qui éclaire non pas seulement l'univers où notre corps se déploie, mais encore le dedans de nous-même avec toutes les impulsions de notre sensibilité, toutes les déterminations de notre volonté. Elle enveloppe en elle tous les objets et toutes les actions possibles. Elle pénètre et dirige toutes nos démarches. Elle surveille et contrôle toute notre vie. Bien que l'objet auquel elle s'applique soit toujours particulier, elle le replace dans l'universel, c'est-à-dire dans l'Être même dont le propre de la participation est de le détacher, mais afin de l'y rétablir. Et la nécessité qui est en elle n'exprime rien de plus que l'impossibilité où nous sommes de rien concevoir qui n'ait son origine et sa raison à l'intérieur de l'Être total, c'est-à-dire qui ne soit un effet de la participation.

Ainsi l'intelligence semble d'abord prendre pour objet la représentation des choses, mais nous savons bien que, sous sa forme la plus délicate, l'intelligence c'est toujours l'intelligence spirituelle, c'est-à-dire l'intelligence de soi et d'autrui qui permet à toutes les consciences de s'accorder dans l'unité d'un acte de communion qui, au lieu de s'opposer à l'intelligence, demeure toujours soutenu par elle, comme le montre cette expression : *être d'intelligence*.

Il ne suffit pas pour comprendre une chose de pouvoir la construire (de manière à en faire une perception ou un concept), mais il faut aussi la vouloir, ce qui n'est possible que si nous avons de l'amour pour elle. Ainsi on ne s'étonnera pas qu'au sens strict nous ne puissions pas comprendre les choses : il n'y a en elles rien à comprendre. L'ordre mécanique était pour les Anciens un ordre fortuit. Il n'est jamais qu'un moyen pour nous de communiquer avec un autre être semblable à nous et que nous trouvons sur notre chemin. C'est lui seul que nous sommes capables de comprendre quand nous découvrons en lui une initiative comparable à la nôtre à laquelle elle peut s'unir, qui la devance, la soutient et l'inspire.

On reconnaîtra donc que l'indivisible unité de l'acte se retrouve [510] dans l'acte de penser lorsqu'on ne le limite pas à la représentation du monde matériel. Car la distinction entre le sujet connaissant et l'objet connu, qui ici demeure toujours nécessaire, s'abolit dans l'ordre spirituel ; comme le dit avec profondeur saint Augustin : « *In spiritualibus et aeternis ea videre est ipsa habere* ». Ce que l'on pourrait exprimer aussi en disant que la parfaite science appelle nécessairement le parfait amour, comme le parfait amour contient la parfaite science.

[511]

LIVRE III. L'ACTE DE PARTICIPATION

TROISIÈME PARTIE L'ACTE TRIPLE

Chapitre XXVII

L'ACTE D'AIMER

A. – L'AMOUR ET L'UNITÉ DE LA CONSCIENCE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : L'amour a son origine dans le désir, mais il intègre les différentes fonctions de la conscience et en réalise l'unité.

Nous ne pouvons point rencontrer le problème de l'amour sans évoquer le rapport de l'amour et du désir. Et, de fait, la participation est nécessairement entée sur la nature qui est la condition même de sa possibilité. On ne s'étonnera donc pas que l'amour ait son origine dans le désir qui est l'appel en nous de la nature, bien que l'amour le transfigure, oblige la volonté et l'intelligence à s'en emparer, de telle manière qu'il devienne à la fin un appel de l'esprit pur. L'amour, c'est le désir ratifié par l'intelligence et par la volonté et incorporé par elles à notre âme elle-même.

Mais l'amour ne se détache jamais de son origine. Il est un désir spiritualisé, mais qui continue à ébranler la sensibilité : il réalise la réconciliation la plus parfaite de l'activité et de la passivité, car il est à la fois l'acte le plus pur que nous puissions accomplir et le don le plus gratuit que nous puissions recevoir. Et il ne se consomme qu'au moment où celui qui est le sujet de l'amour en devient à son tour l'objet. Or le propre de la sensibilité, c'est de réaliser déjà elle-même cette unité de l'activité et de la passivité qui met toujours en corrélation le désir et le plaisir, comme l'intelligence mettait toujours en corrélation le concept avec la donnée, et la volonté son opération avec son ouvrage. Toutefois, tandis que le caractère original de l'intelligence, c'est toujours de subordonner l'acte de la pensée aux exigences de la réalité, tandis que le caractère original de la volonté c'est de subordonner la réalité aux exigences de l'intention, on trouve dans la sensibilité une sorte de va-et-vient et d'aller et [512] retour entre le plaisir et le désir qui fait que non seulement ils s'appellent et se répondent, mais encore se nourrissent et se surpassent l'un l'autre, de telle manière que l'on peut dire également que le désir survit dans le plaisir et que l'on jouit déjà de désirer : et l'on peut dire également que c'est le désir qui est un mouvement de notre âme, tandis que le plaisir est seulement un état que nous subissons, ou que le désir nous rend esclave tandis que le plaisir libère en nous une activité qui, jusque-là, était retenue.

Il ne faut donc pas s'étonner que l'on trouve déjà dans le désir l'unité de la conscience à l'état naissant. Ensuite les différentes fonctions de l'esprit la dissocient : comme on l'a montré au chapitre XIII, elles se distingueront les unes des autres et entreront en conflit afin de permettre à notre liberté de se constituer. Le propre de l'amour sera de fonder l'unité plénière de la conscience lorsque leur synthèse sera réalisée. A ce moment-là on ne peut pas dire que la sensibilité soit abolie : elle est comblée. Et c'est pour cela que l'on considère parfois l'amour comme relevant de la sensibilité seule. La sensibilité en effet exprime en nous les traces de tous les actes que nous pouvons accomplir, aussi bien des actes de l'intellect que de ceux du vouloir : lorsque cette activité a atteint son plus haut point, toute sa capacité se trouve remplie. C'est ce qui se produit dans l'amour qui peut être défini comme une sorte d'*affect* de l'acte pur.

ART. 2 : L'amour ne peut pas se passer de la volonté ; mais celle-ci ne suffit pas à le produire.

On peut trouver des difficultés à penser que l'amour dépend de la volonté et que pourtant il résiste à la volonté et lui échappe. Mais il en est ici de l'amour comme de l'intelligence. Il ne suffit pas plus de vouloir aimer pour aimer que de vouloir comprendre pour comprendre. Et même il y a dans l'effort volontaire une sorte de préoccupation et de raideur qui paralyse le jeu de l'intelligence et de l'amour au lieu de le favoriser. Mais ce qu'il y a d'admirable dans l'acte d'aimer et qui montre comment il intègre et surpasse l'acte de vouloir, c'est que je ne puis aimer sans vouloir aimer, de telle sorte que l'amour véritable exprime toujours ma volonté la plus forte, la plus pure et la plus profonde, bien que ma volonté pourtant soit impuissante pour le faire naître. Je ne puis aimer ce que je veux, ni qui je veux. Il y [513] a même je ne sais quoi de ridicule et d'odieux dans l'idée d'un amour que la volonté pourrait produire. Il faut qu'il y ait en lui une activité que j'exerce et que je reçois en même temps. Il nous élève jusqu'à ce sommet de la participation où la liberté ne fait qu'un avec le don. C'est que la volonté c'est nous-même, au lieu que l'intelligence ou l'amour c'est toujours une rencontre du réel, une réponse qu'il nous fait. La volonté ne connaît que la vertu. Dans l'exercice de l'intelligence et de l'amour, il faut toujours qu'il y ait une grâce qui nous soit faite. La volonté cherche par conséquent à laisser apparaître en nous l'objet de l'intelligence ou de l'amour plutôt qu'elle ne cherche à les produire ; mais lorsqu'elle entreprend de les imiter ou de les suppléer, en forgeant soit la vraisemblance, soit la bienveillance, elle met en évidence ce qui lui manque et la distance qui la sépare des opérations qu'elle est hors d'état d'accomplir. Pourtant si le mot de volonté désigne l'initiative qui est en nous et qu'il dépend de nous de régler, alors on ne peut pas dire que la volonté soit sans effet sur l'intelligence et sur l'amour. C'est à elle qu'il appartient d'éveiller ces puissances pures qui résident au cœur de nous-même et de les mettre en œuvre. Mais l'erreur de la volonté, c'est de s'imaginer qu'elle est capable de déterminer leur objet, c'est de s'attribuer à elle-même une vertu créatrice, c'est de croire qu'elle peut engendrer l'intelligible ou l'aimable, c'est de ne pas reconnaître que

son rôle, c'est seulement de leur ouvrir accès à l'intérieur de la conscience en laissant à l'intelligence et à l'amour le soin de les accueillir. Et précisément, il y a souvent dans la volonté une obstination, une ambition de se suffire qui manifeste le défaut d'intelligence ou le défaut d'amour. Non point que la volonté ici soit dépourvue d'efficacité, bien qu'il faille qu'à un certain moment elle fasse silence, soit quand l'évidence apparaît, soit quand l'amour se découvre. Pourtant la volonté ne se retire jamais de la conscience ; elle est l'activité même qui demeure présente au sein de l'intelligence et de l'amour ; on peut toujours lui reprocher de n'avoir rien fait pour les éveiller, de leur avoir fait obstacle, d'avoir négligé de les entretenir et de les promouvoir, de n'en avoir pas fait le meilleur usage. De telle sorte que la distinction des trois fonctions de l'esprit ne peut jamais être abolie.

C'est lorsque la volonté demeure une volonté séparée, ambitieuse de se donner à elle-même son objet ou sa fin, qu'elle prétend jouer le rôle de l'intelligence ou de l'amour et devenir [514] l'arbitre unique de la vérité et de la valeur. Mais lorsque la sagesse atteint son véritable sommet, alors la volonté s'accorde avec le donné, le pénètre et en prend possession, au lieu de chercher à le contraindre et à le dépasser. Ce que nous nous attachons à comprendre et à aimer, c'est tout ce que notre situation dans le monde a mis sur notre chemin et propose à notre participation.

Dans l'amour le plus haut et le plus pur, toutes les fonctions s'exercent à la fois : elles se soutiennent et s'exaltent pour ainsi dire les unes les autres. Aucune d'entre elles n'a plus de jeu séparé. Elles se pénètrent et réalisent enfin l'unité de notre conscience. Mais alors nous ne refusons rien de ce que la vie nous apporte, et dans l'événement le plus humble, dans les tâches les plus misérables, nous reconnaissons et nous réalisons la présence même de l'Absolu. L'amour qui a traversé et qui porte encore en lui la volonté et l'intelligence devient une sorte de touche sensible de l'Acte pur.

ART. 3 : L'intelligence remplit l'intervalle entre le vouloir et l'amour.

Quelle que soit la communauté apparente de direction entre l'intelligence et l'amour qui semblent également nous éloigner de nous-même pour nous porter soit vers un autre objet, soit vers un autre être, nous ne pouvons pas méconnaître qu'il y a de l'une à l'autre inversion de sens. Car l'intelligence convertit en elle-même, c'est-à-dire en idée, tout terme auquel elle s'applique, au lieu que le propre de l'amour, c'est de se convertir lui-même en l'être aimé. La forme la plus haute de l'intelligence est celle sans doute dans laquelle l'inflexion est devenue la même : mais elle suppose l'amour, elle se réalise par lui et à la fin ne fait qu'un avec lui.

Il y a donc une profonde opposition de nature entre la connaissance et l'amour. Car bien que l'essence de la connaissance ce soit d'être tendue vers l'objet, c'est pour soi que l'on connaît ; même si elle ne poursuit pas un but utilitaire, la connaissance élargit indéfiniment notre conscience. Au contraire, bien que l'amour la dilate plus encore, il ne se laisse pas enfermer en elle ; ce sont les autres que l'on aime et c'est pour eux qu'on les aime et non pas pour soi.

La marque de l'amour, c'est de nous obliger à vouloir l'être [515] d'un autre, comme on veut son être propre, de le vouloir pour lui et non pas pour soi, et de se vouloir soi-même pour lui.

De plus, l'intelligence ne nous donne rien de plus que la connaissance ou la représentation de l'objet, c'est-à-dire sa virtualité ou sa possibilité. A la limite elle tend à se confondre avec lui, ce qui abolirait, il est vrai, à la fois l'objet et le sujet. Mais il suffit qu'elle soit assujettie à transformer en objet tout ce qu'elle connaît, pour qu'il lui soit interdit d'atteindre l'être en soi, l'être tel qu'il est comme foyer d'initiative indépendant. Enfin elle a besoin de la volonté pour être ébranlée ; et celle-ci ne cherche un objet qu'elle puisse comprendre qu'afin de poser sa valeur et d'être capable de l'aimer. C'est donc vers l'amour qu'elle tend et avant même qu'elle entre en jeu, c'est obscurément l'amour qui l'anime. Cet amour ne peut s'exercer à son tour que si l'objet que lui présente l'intelligence n'est lui-même qu'une

voie d'accès vers un être réel ayant au moins autant de dignité que celui qui aime, et capable de répondre par un acte personnel à l'acte même qui le prend pour fin. C'est avec l'apparition de l'acte d'aimer que le cycle de la participation se referme et trouve son unité.

C'est donc seulement dans l'amour que l'intelligence et la volonté remplissent leur véritable destination et se réunissent. Ainsi il peut en être considéré tour à tour comme l'origine et la synthèse. Et si l'on voulait l'en dissocier, il ne resterait de lui qu'un mouvement de la chair, un appel de la nature dont le rôle serait de solliciter notre âme, mais qui ne trouverait en elle aucune réponse. L'acte d'aimer, loin de commencer à s'exercer, resterait enseveli dans la servitude de l'instinct. L'amour, c'est l'intelligence éclairant la volonté et l'obligeant à rejoindre l'Être dont elle s'était détachée, comme le montre la formule de Spinoza sur l'impossibilité de ne pas aimer ce que l'intelligence fait voir. Aussi peut-on dire qu'il n'y a d'amour véritable que celui qui a traversé la conscience claire, et même que l'amour seul est capable de parfaire l'intelligence, s'il est vrai qu'au delà de l'intelligence (qui ne connaît que des choses ou des idées), il est seul à pouvoir faire que les êtres au fond d'eux-mêmes soient vraiment « d'intelligence » (c'est-à-dire à leur permettre à la fois de se connaître et de s'accorder). L'amour peut donc être défini comme la perfection même du vouloir, précisément parce qu'il est la synthèse du vouloir et de l'intelligence ou encore un acte de volonté rationnelle. La difficulté [516] n'est pas tant, comme on le croit, de savoir comment un acte d'amour peut obtenir ensuite la ratification de l'intelligence que de savoir au contraire comment la volonté peut trouver dans l'intelligence un objet qu'elle puisse aimer. L'intervalle entre la volonté et l'amour est le témoignage et la mesure de notre imperfection : mais c'est cet intervalle que l'intelligence remplit.

L'amour se porte donc vers l'Être ; et l'on peut dire que c'est par là qu'il s'oppose de la manière la plus décisive à la volonté et à l'intellect bien qu'il les requière l'une et l'autre. Car l'Être en tant qu'objet de l'amour ne peut être posé que comme actuel et présent, tandis que, si l'objet du désir est toujours un objet futur qui ne peut être par conséquent représenté que comme possible, c'est l'affaire de la volonté de le réaliser. L'intelligence par contre me donne la représentation actuelle de cette possibilité : mais cette possibilité est une représentation seulement, tandis que l'amour dépasse dans la présence

la représentation elle-même et va toujours jusqu'à l'être qu'elle représente. L'amour apparaît ici comme la synthèse du caractère d'actualité inséparable de la représentation et du caractère de réalité inséparable de tous les objets du vouloir.

C'est donc l'amour, précisément parce qu'il unit à la lumière de l'intelligence ce caractère de réalité qui accompagne toutes les démarches du vouloir, qui nous fait pénétrer dans le secret le plus profond de l'Être. On désire et on veut ce qui n'est pas ; mais on n'aime que ce qui est. On ne pense que des représentations ; on n'aime que des êtres. La plupart des hommes au contraire se détournent de ce qui est et prétendent n'aimer que l'idée ou l'idéal, c'est-à-dire ce qui n'est pas. C'est une manière de se justifier de ne pouvoir rien aimer. Les hommes les plus vigoureux connaissent le seul amour véritable, l'amour difficile de ce qui est, qui produit dans la conscience la joie de l'être, en comparaison de laquelle toutes les satisfactions que nous pensons obtenir ne sont que des illusions que le vent emporte. Or l'amour de l'Être ne peut pas être l'amour d'une chose, qui n'est jamais pour nous que représentation, idée ou phénomène. Il ne peut pas être non plus l'amour de l'ouvrage de notre volonté, puisque cette modification que nous imprimons à l'univers n'a point d'autre fin que de changer la représentation que nous en avons afin précisément de permettre à la vie de l'esprit de se réaliser. Il n'y a être en effet que là où il y a intériorité, [517] foyer original d'initiative et de conscience, et déjà personnalité et liberté.

B) L'AMOUR ET L'ALTÉRITÉ

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : L'amour fonde et dépasse en même temps mon existence individuelle.

On ne peut pas considérer l'amour comme une opération qui s'ajoute à l'être ou un attribut qui le détermine ; il est l'essence de la participation ; c'est par lui que le moi se constitue en rejoignant le principe dont il dépend. L'amour fonde mon existence individuelle sur l'acte même qui la dépasse et par lequel je la dépasse. En lui se réalise

le circuit éternel entre le principe sur lequel se fonde la participation et l'exercice de celle-ci. J'aime toujours au delà de moi parce que je ne puis aimer en moi que ce qui est la source même de l'être et de la vie. L'amour anime et dénoue cette démarche réflexive que nous avons définie dans le livre I et qui est constitutive de notre conscience individuelle : il exprime notre découverte de l'Être pur et notre union avec lui, car l'amour ne trouve sa fin que dans l'Être, et l'être ne fait qu'un avec l'amour qu'il a pour lui-même et par lequel il se pose et persévère à se poser. De telle sorte que le moi dont l'existence n'est que participée ne peut aimer sans se renoncer, c'est-à-dire sans sortir de lui-même, et sans trouver hors de lui-même la réalité dont il participe et qui ne cesse à la fois de le renouveler et de l'enrichir.

On prétend souvent pourtant qu'il n'y a d'amour que de soi, que le moi est naturellement l'objet et le sujet de l'amour et que le dialogue caractéristique de la conscience elle-même résulte précisément de la distinction que nous introduisons entre ces deux aspects du moi et de la relation qui les unit. Telle serait la signification la plus profonde de cette dualité du sujet et de l'objet que l'on considère seulement comme la condition formelle de la possibilité de la conscience : car on sait bien que l'activité constitutive du moi qui se connaît est inséparable de l'activité du moi qui s'affirme et qui se veut. Cependant l'amour de soi se heurte métaphysiquement à de nombreuses difficultés. Comme quand il s'agit de la connaissance, la distinction entre l'objet et le sujet de l'amour n'est jamais réalisée ici que d'une [518] manière imparfaite ; elle nous paraît contraire à la nature des choses ; elle n'est jamais obtenue que par une inversion de la direction normale des fonctions de la conscience qui est singulièrement instructive. On n'aime, on ne connaît que ce qui n'est pas soi. C'est en connaissant, en voulant, en aimant le non-moi que le moi s'enrichit, se constitue et se possède. Pour se connaître, pour s'aimer, on est obligé de transformer le moi en objet, c'est-à-dire de le déterminer, d'en faire un être déjà fixé et circonscrit, c'est-à-dire le contraire précisément de cette activité même du moi que la connaissance et l'amour cherchent également à saisir. Admettons encore que le propre de la connaissance de soi, ce soit en effet d'effectuer cette transformation du moi en objet, bien que, dans cet objet le moi ne se reconnaisse jamais lui-même. Du moins on ne peut éviter d'avouer que la seule chose qui soit digne d'être aimée, c'est l'activité qui nous donne l'être, dans laquelle nous

ne cessons de puiser, que nous limitons, à laquelle nous sommes infidèles, mais qui pourtant ne nous manque jamais. En nous il n'y a donc que Dieu qui mérite d'être aimé. Et Dieu est le seul être dont l'essence est de s'aimer lui-même éternellement. Quand nous nous aimons nous-même, c'est lui que nous aimons, ou ce qui en nous participe de lui. Et le vice de l'amour-propre, c'est seulement d'aimer ses propres bornes, c'est-à-dire de s'aimer là où précisément la participation s'interrompt. L'amour-propre est donc un amour qui défaille.

ART. 5 : C'est parce que la participation est la racine de l'amour qu'il réalise à la fois la distinction et l'union de l'un et du divers.

Nous ne pourrions pas sans doute expliquer la possibilité de l'amour sans la participation qui, en reliant tous les êtres au même Tout, les relie aussi les uns aux autres, ou qui, d'une manière plus précise, en faisant dépendre toutes les libertés d'une Liberté suprême à laquelle elles participent et qui les fonde, réalise entre elles une interdépendance dans l'acte même par lequel elles constituent leur initiative propre. Ainsi, si dans l'action de la puissance créatrice nous trouvons toujours le même amour partout présent et partout offert, l'amour même qui nous élève vers elle comme vers la condition de notre être et de notre accroissement, mais qui ne fait qu'un avec celui par lequel elle nous appelle à l'être, nous oblige à trouver dans les [519] autres consciences, au moment où elles se réalisent, un exemple et un moyen qui nous invitent à nous dépasser nous-même et, par une mutuelle entremise, à nous réaliser avec elles : et cet amour que nous avons pour elles n'est rien de plus que la suite de ce mouvement d'amour qui est à l'origine de la création ; il le réfléchit pour ainsi dire à travers son œuvre.

Dès lors, c'est parce que toutes les personnes dans l'exercice de leur initiative propre sont solidaires de l'Acte absolu sans lequel elles ne pourraient rien, qu'elles sont aussi solidaires les unes des autres. C'est leur rapport commun avec lui qui fait leur rapport mutuel, rapport qui fonde leur indépendance propre sur leur unité profonde dans le principe même où elles trouvent l'être et dont la découverte constitue l'amour. C'est seulement au moment où il apparaît que nous pouvons dénouer l'antinomie entre l'universel et le particulier, ou entre

l'un et le divers, que l'effort de la pensée philosophique a toujours été de surmonter. Non seulement en effet c'est en se distinguant les uns des autres et même en s'opposant les uns aux autres que les individus font la preuve du lien qui les unit, non seulement l'union ne peut être ce qu'elle est, c'est-à-dire un acte constamment voulu et réalisé, que par cette distinction et cette opposition mêmes ; mais encore le propre de l'amour, contrairement à ce que l'on croit souvent, c'est de vouloir ces différences, au lieu de les abolir, c'est de réaliser l'union grâce à la différence même qu'il affirme et qu'il surmonte à la fois. La synthèse de l'un et du divers s'effectue donc ici non plus par une opération théorique, mais par un acte vivant qui est l'amour même. Ainsi on peut dire que c'est l'amour qui établit un lien entre les parties du Tout ou entre les parties et le Tout et qui fait même qu'il y a un Tout et des parties. Il est donc le principe de toutes les synthèses. Et l'on voit que l'amour est en droit universel et qu'il ne se limite que par notre limitation. On peut aller plus loin et dire que la dualité, que l'on considère à juste titre comme caractéristique de la conscience et qui est, soit une dualité à l'intérieur du moi lui-même, soit une dualité entre moi et un autre moi, soit une dualité entre le moi et le Tout, se trouve posée par l'amour même comme une condition de sa possibilité et qu'elle est posée et maintenue avec une force d'autant plus grande que l'amour est plus grand, et, par conséquent, qu'il établit un lien plus intime entre deux termes qui ne se distinguent que pour se soutenir l'un l'autre dans l'absolu par le lien même qui les unit. Cette dualité [520] par laquelle se manifeste l'unité de l'acte et qui se résout dans l'union, se réalise d'une manière toujours imparfaite et précaire dans l'amour de soi précisément parce que je ne puis pas établir en moi une distinction réelle entre deux êtres différents, de telle sorte que je m'aime comme un autre sans pouvoir dire de cet autre qu'il m'aime à son tour. Elle se réalise d'une manière réelle et réciproque, bien qu'insuffisante, dans l'amour d'un autre, puisque je pose cet autre comme différent de moi et que j'appelle son amour qui ne m'est pas toujours rendu. Elle se réalise d'une manière parfaite et surabondante dans l'amour de Dieu, puisque l'amour que j'ai pour lui, sans pouvoir jamais égaler l'amour qu'il me porte, ne cesse de se renouveler et de s'enrichir en vivifiant tout à la fois l'amour que j'ai pour moi et l'amour que j'ai pour autrui, qui en sont, si l'on peut dire, à la fois le moyen et les degrés.

ART. 6 : L'amour, loin de souffrir de la différence entre autrui et moi, tire de cette différence même son élan et sa joie.

Il ne suffit pas de dire que dans l'amour le moi poursuit à travers un autre être le dialogue qu'il entretient sans cesse avec lui-même ; il ne se prolonge point, comme on le dit parfois, dans un autre. Il ne cherche pas à se contempler dans un miroir, ni à atteindre hors de soi un interlocuteur vivant qu'il ne trouve jamais tout à fait en soi. Il n'y a d'amour véritable que là où, au lieu de souffrir de la différence entre autrui et moi, c'est cette différence même qui me donne de la joie. Dans l'amour, je conçois autrui comme autre que moi, je le veux comme un autre moi et non pas pour moi et par rapport à moi. De là le sentiment d'humilité et d'indignité qui se mêle à la pudeur et accompagne souvent les formes les plus pures de l'amour. Jamais l'essence de l'être ne s'affirme d'une manière aussi pleine et aussi parfaite que quand il aime : par contre il n'y a que l'essence de l'être aimé qui retienne son attention, c'est d'elle seule qu'il affirme à la fois l'être et la valeur.

Nous sommes bien éloignés de penser qu'il y ait dans l'amour une sorte d'impossibilité ou de contradiction, qui provient de notre limitation, de la séparation irréductible entre les consciences, de la solitude où chacune d'elles se trouve nécessairement enfermée. Cette limitation et cette séparation sont tout à la fois les obstacles et les moyens sans lesquels l'amour ne [521] pourrait pas s'exercer. L'égoïsme gémit de l'altérité, mais non pas l'amour : sa joie au contraire, c'est la présence même dans le monde d'êtres différents de lui et qu'il puisse aimer. C'est ce qui est distinct de moi, qui possède hors de moi une initiative séparée, que mon amour appelle et dont il a besoin. Comment voudrait-il le réduire à lui en continuant encore à l'aimer ? Il n'aimerait alors que soi. Comment voudrait-il s'absorber en lui ? Il veut un être indépendant de lui afin précisément de l'aimer. Il lui suffit de faire partie du même monde, c'est-à-dire de participer au même principe qui lui donne l'être, de contribuer à favoriser son développement en associant son action à l'action qui le crée et à l'action par laquelle il se crée, de coopérer avec lui dans l'univers de la participation. Aussi peut-on dire qu'en droit l'amour est universel ; il s'étend à

tous les êtres, il n'a jamais plus d'ardeur, ni plus de perfection, que lorsque le sentiment de cette commune coopération, en faisant irruption dans la conscience, se change en une mutuelle médiation. Le paradoxe et la beauté de l'amour, c'est précisément d'être l'acte d'une liberté, qui prend pour objet une liberté différente, et qui, au point même où celle-ci fonde son indépendance, réussit à s'y unir.

Si la volonté d'un autre est pour nous le plus grand de tous les obstacles, le propre de l'amour, c'est précisément de se la concilier et de la vaincre. Il est donc remarquable que l'amour me porte vers une existence qu'aucune autre fonction de l'esprit ne me permettrait de découvrir : cette existence, c'est celle d'une personne. Ce qui montre suffisamment le caractère ontologique de l'amour, car cette existence qui n'est pas la nôtre, qui même ne dépend pas de nous, l'amour nous permet, non seulement de la rendre solidaire de la nôtre, mais encore d'y pénétrer. L'amour est le droit d'accès dans l'intimité de ma conscience qui est accordé à une autre conscience : et sa réalité ne se prouve que par l'expérience, c'est-à-dire par la possibilité qu'elle a d'en faire usage.

Sans l'amour, l'être ne sortirait jamais de lui-même. Mais sous sa forme la plus humble, l'amour qui, à travers le désir, recherche un autre corps, essaie d'atteindre un autre esprit, une puissance de penser, de vouloir et d'aimer, emprisonnée dans un corps comme le nôtre et qui tend, elle aussi, à rompre sans cesse les frontières de sa solitude. Beaucoup s'arrêtent à l'amour des corps, pensent qu'il se suffit et qu'il nous donne tout ; mais [522] il ne nous donne que le plus facile. S'il ne nous donne rien de plus, il ne nous donne rien et même il rend impossible l'amour véritable, qui dépasse l'autre et le rend inutile à mesure qu'il devient lui-même plus parfait et plus pur.

C) L'AMOUR CRÉATEUR

ART. 7 : L'amour est une création mutuelle de deux êtres qui s'aiment.

L'amour de Dieu pour lui-même est le contraire même d'un amour de complaisance. C'est un amour créateur ou un amour de générosité

pure. Aussi s'exprime-t-il en appelant à l'être toutes les créatures auxquelles il donne la liberté, c'est-à-dire la puissance même de s'aimer et de l'aimer. Ce qui explique pourquoi nous ne pouvons l'aimer qu'en imitant l'amour qu'il se porte à lui-même, c'est-à-dire en aimant les autres êtres, en poursuivant vis-à-vis d'eux cet acte de la création par lequel nous les voulons comme différents de nous, comme portant en eux un foyer d'initiative et d'indépendance personnelle qui les fait participer, comme nous, avec nous, au même acte qui nous fait être.

On comprend donc pourquoi il y a toujours dans l'amour un caractère créateur. Jusqu'ici nous avons montré que l'amour est avant tout la découverte d'un autre être, ou, si l'on veut, de l'Être. Mais puisque l'être est acte, il est évident que la découverte de l'Être est inséparable de la conscience de l'acte, c'est-à-dire de son exercice voulu et consenti dans nous et par nous. Aimer, c'est découvrir un tel acte en œuvre hors de soi et en soi simultanément. C'est entrer, dans cette mise en œuvre, en émulation avec autrui qui nous aide et que nous aidons, qui nous engendre et que nous engendrons dans l'amour même qui nous unit. La nature elle-même, dès qu'elle est pénétrée d'amour, engendre le corps qui est déjà le véhicule de l'âme : c'est en engendrant l'enfant que dans l'homme le père même est engendré. L'émotion incomparable que donne l'amour vient précisément de ce qu'il révèle en nous la présence actuelle de l'acte créateur exercé en quelque sorte sur nous et au delà de nous, mais avec notre propre coopération dans une responsabilité consciente et assumée. Et la beauté de l'amour le plus simple [523] consiste encore dans cette sorte de mutuelle soumission qui fait que deux êtres acceptent d'être engendrés l'un par l'autre à la vie.

Cette sorte de création réciproque de deux êtres l'un par l'autre qui est caractéristique de l'amour nous découvre en lui le sommet de l'acte de participation : au lieu de supposer son objet, l'amour le découvre et lui donne l'être en l'aimant. L'acte ici ne porte pas sur une œuvre matérielle ; il éveille une autre liberté, ce qui est toujours sa fin véritable ; il la soutient dans une existence où il a pourtant besoin d'être soutenu lui-même à la fois par cette autre liberté et par le principe commun dont elles dépendent l'une et l'autre. Ici, nous ne cherchons plus à devenir maîtres des choses comme par la volonté, ou à les réduire en représentations comme par l'intelligence ; nous avons

besoin de trouver hors de nous d'autres êtres avec lesquels nous puissions former une société spirituelle, non point une société où règne la contrainte et qui demeure pour nous anonyme, qui prolonge la nature et nous plie à des lois que nous ne pouvons que subir, mais une société où tous ceux qui la forment veulent leur diversité et leur unité à la fois : ce qui est proprement l'essence de l'amour.

Ainsi l'amour cède toujours à une force qui nous dépasse, mais à laquelle nous donnons une adhésion intérieure, de telle sorte qu'il produit toujours des effets qui dépendent de nous, bien que nous en soyons plutôt l'instrument que l'auteur. Ce qui montre suffisamment que tout amour qui remonte jusqu'à son principe est amour de Dieu et que, si ici la création descend de Dieu vers nous sans remonter de nous vers Dieu, du moins cette création n'est spirituelle et personnelle que par notre consentement, c'est-à-dire par l'amour que nous avons pour lui, qui réalise en nous l'efficacité de sa présence et dont on retrouve la vertu agissante à tous les degrés de l'amour, dans l'amour que nous avons pour un autre être, et jusque dans celui que nous avons pour nous-même, quand il est réglé comme il faut.

ART. 8 : L'amour appelle la réciprocité, qui est une réciprocité de don et de sacrifice.

Si l'amour surmonte l'opposition de l'un et du divers, c'est parce qu'il nous permet d'établir une communication avec les autres êtres qui n'est réelle qu'à condition qu'elle soit elle-même réciproque.

[524]

Trait sur lequel on n'insiste pas assez, comme si, dans cette volonté de réciprocité, il y avait quelque trace d'égoïsme et d'amour-propre qui fit obstacle à la pureté de l'acte d'aimer. Il y a dans l'amour en effet une telle ardeur créatrice, un tel élan de générosité et de sacrifice que nous croyons altérer et corrompre ce pur mouvement de notre âme si nous désirons être payés de retour. Nul ne peut mettre en doute pourtant que l'amour cherche toujours une réponse, qu'aimer, c'est vouloir aussi être aimé, qu'autrement on a affaire à un amour souffrant qui peut s'exagérer ses propres mérites, mais qui prend conscience de ce qui lui manque et sait bien que son idéal n'est point at-

teint. Nul au monde sans doute n'oserait dire que la pure essence de l'amour ne se trouve que dans l'amour malheureux, dans cet amour déchiré, combattu et qui doute de lui-même jusqu'au moment où il a obtenu l'écho qu'il appelle.

Il y a plus d'orgueil que d'humilité, et de raidissement que de véritable sincérité, dans la prétention de pouvoir aimer sans retour. La nécessité de ce retour est elle-même impliquée dans le mouvement de l'amour, dans ce besoin et dans cet élan qui sont inséparables de sa naissance. Elle a elle-même des raisons métaphysiques qui se dissimulent si l'on y mêle des susceptibilités issues de l'amour-propre. L'amour unilatéral qui prétend se suffire fait penser à cette forme d'idéalisme où le monde devient un pur produit de l'activité du sujet, qui ne se soucie pas de trouver dans sa représentation une réponse que le réel lui adresse. Mais, comme le concept que le sensible vient remplir, l'amour d'un autre être crée un vide intérieur que l'amour qu'il a pour nous est seul capable d'occuper. Et ce qu'il y a d'admirable ici, c'est que cet objet vers lequel notre liberté est tendue, ce n'est plus une chose que nous avons conquise, ni un état que nous avons obtenu, c'est une liberté, c'est un autre être qui se donne à nous. Il faut donc aussi qu'il y ait en nous une liberté qui se donne et que ce don mérite d'être reçu. Dès lors, si l'on prend le mot dans son sens le plus fort et non point dans le sens humiliant qu'on lui donne presque toujours, où on laisse entendre que c'est l'apparence seule ici qui est en jeu et non point la réalité, on peut dire que notre devoir le plus strict à l'égard des autres hommes, c'est d'être pour eux *aimable*, c'est-à-dire digne d'être aimé. Car nous devons relever le sens des mots les plus beaux et non point nous avilir jusqu'à leur usage commun. Et l'on verra que ce que je cherche là, [525] c'est beaucoup moins la promesse d'un avantage que la possibilité d'un sacrifice. Dans l'amour véritable, je m'offre moi-même tout entier pour être possédé plus encore que je ne cherche à posséder. Il y a toujours dans la volonté d'être aimé un appétit de sacrifice. Tel est le point peut-être où se marque le mieux la différence entre le désir qui ne songe qu'à prendre et l'amour qui ne songe qu'à donner, c'est-à-dire à se donner.

Tout d'abord nous disons que l'on ne peut pas aimer autrui sans chercher à faire naître en lui l'amour, puisque c'est cet amour, dès qu'il l'éprouve, qui lui donne l'être à lui-même. Que nous soyons devancés nous-mêmes dans l'amour dont nous sommes l'objet, ou que

nous suscitons les premiers cet amour chez autrui en l'aimant, il tend à se produire une conversion indissoluble entre l'amour que je donne et celui que je reçois, car l'union entre deux êtres ne peut présenter un caractère privilégié que par la conscience du secours mutuel qu'ils se prêtent dans ce consentement et cette participation à l'être qui est leur être même. Ainsi à cette question : peut-on aimer seul ? il faut répondre que, dans un amour solitaire, cette communauté d'être vers laquelle le propre de l'amour est de nous permettre de remonter ne serait pas atteinte. Aussi faut-il dire qu'il n'y a pas d'amour qui soit proprement malheureux : là où il nous semble que ce n'est point l'être que nous aimons qui nous répond, c'est Dieu.

ART. 9 : L'amour réconcilie dans la conscience de l'individu l'activité avec la passivité.

On ne peut méconnaître que l'amour, bien qu'il divise toujours l'amour de Dieu et bien qu'en droit il s'adresse à tous les hommes, possède toujours en fait un caractère interindividuel. Et comment pourrait-il en être autrement, puisque l'amour ne peut avoir aucun caractère abstrait, qu'il intéresse chaque être dans ce qu'il y a en lui d'unique, d'intime et de secret, et qu'il tend les mains vers un autre être, particulier lui aussi, accédant comme nous à une existence qui lui est propre, à la fois limité et fraternel ? Autrement, comment pourrions-nous établir entre lui et nous une connexion, une communauté, une assistance réelle et efficace ? Ainsi le caractère individuel de l'amour trouve son explication dans notre double nature qui est active et passive à la fois : l'amour jaillit de la partie active de notre [526] âme, mais en même temps il est éprouvé dans cette partie passive où nous subissons l'action d'autrui, quelquefois cette pure action de présence, qui est déjà en lui une action d'amour avant d'être parvenue à la conscience distincte d'elle-même. C'est ce lien entre notre passivité et l'activité d'un autre qui nous rend passifs non seulement à l'égard de lui, mais encore à l'égard de nous, et qui crée la solidarité la plus étroite entre tous les aspects du monde de la participation. L'émotion que donne l'amour est inséparable du retentissement, dans cette partie passive de nous-même et qui accuse nos propres limites, des dé-

marches de notre activité considérées dans leur rapport avec l'activité qu'elles sollicitent et qui leur répond chez un autre être.

Cette réciprocité de l'amour cherchée et pour ainsi dire exigée, qui ne se rencontre à aucun degré dans la relation entre la volonté et son ouvrage, entre l'intelligence et la représentation, où l'objet n'est point une personne qui peut nous prendre à son tour pour un objet, permet de comprendre la valeur métaphysique de l'amour. Dans l'amour, un autre être est pour nous une fin et nous sommes aussi une fin pour lui. Ainsi s'établit entre deux êtres une réciprocité qui ne peut être réalisée dans nos rapports avec les choses, ni dans nos rapports avec les idées des choses. On mesurera ici la distance entre un acte comme l'acte intellectuel ou l'acte volontaire, qui sont toujours un appel adressé au réel, mais qui font jaillir en lui comme réponse soit une lumière qui l'éclaire, soit une modification de sa forme visible, et l'acte d'amour qui réalise la présence pour nous d'un autre être pourvu d'initiative, de volonté, possédant lui aussi une puissance d'aimer qui devance nos vœux, les multiplie, les ranime, les rectifie, les surpasse et pénètre dans notre conscience même qu'il ne cesse de promouvoir et avec laquelle il ne cesse de coopérer, qu'il oblige enfin à la fois à s'approfondir et à s'épanouir. Dans cette réciprocité où chacun, tour à tour et en même temps, donne et reçoit, le problème des rapports entre l'activité et la passivité, qui ne peuvent que s'opposer dans le même être, mais qui dans deux êtres différents s'opposent pour se recouvrir (puisque chacun d'eux veut sa propre passivité), trouve enfin une solution. Et l'on sait comment la différence entre les sexes, si elle paraît fonder dans la nature une distinction unilatérale entre la passivité et l'activité, oblige l'amour, par une sorte de compensation, à la changer de sens, dès [527] que la conscience vient pénétrer la nature, jusqu'à ce que, dans sa forme la plus pure, il crée entre les êtres une égalité où l'action exercée par chacun d'eux est proportionnelle à son degré d'élévation spirituelle.

De plus, que chacun puisse ainsi devenir, en tant qu'être personnel et libre, un objet pour un autre être, cela permet de vérifier une vue que nous avons présentée dans le chapitre VI du livre I sous la forme d'une distinction entre l'être et l'existence. Nous disions alors que, si l'être est intérieur à nous-même, et ne peut nous être donné que par nous-même, l'existence, c'est notre être reconnu et confirmé par un autre. Or, nous voyons ici l'être et l'existence se soutenir et se péné-

trer. Car le regard d'un autre suffit à me donner une place dans l'univers des objets, mais son amour passe au delà ; il pénètre jusqu'au cœur de mon être, il atteint mon activité intérieure dans son exercice même qu'il ne cesse d'éveiller, de fortifier. Il l'arrache à la subjectivité ; il lui donne place dans l'universalité du monde spirituel.

Ainsi l'amour par lequel nous pouvons découvrir d'autres êtres et être découverts nous-même par eux, nous montre leur union avec nous sans rompre notre indépendance personnelle ni la leur, mais au contraire en les confirmant. En nous obligeant à remonter jusqu'à un principe commun dont nous dépendons tous, mais qui nous permet d'être les uns pour les autres les instruments de médiation du même acte créateur, il nous fait comprendre en quel sens il est vrai de dire que les autres êtres sont en nous et nous en eux, que nous sommes par eux et eux par nous. Il fonde la double possibilité que nous avons de les affirmer et d'être affirmés par eux.

ART. 10 : L'amour, en posant un lien subjectif entre deux êtres, pose l'objectivité de chacune de leurs subjectivités.

On peut prétendre que j'ai besoin de l'objet qui me résiste et sur lequel je m'appuie pour me confirmer moi-même dans l'existence. Mais cet objet n'est d'abord pour moi qu'une représentation qui sans doute me révèle le spectacle du monde, mais reste toujours une perspective de ma conscience. Quand cet objet me résiste, il me révèle une limite de mon action, mais que je puis indéfiniment reculer à mesure que ma force s'accroît. Ni dans l'un ni dans l'autre cas, ma solitude n'est rompue. [528] Pourtant, si c'est par le dedans que je suis capable de m'affirmer moi-même ou si, en d'autres termes, il n'y a que moi qui puisse me poser, je puis me demander quelle est la valeur de cet acte même par lequel je m'affirme et je me pose moi-même. Suffit-il à m'inscrire dans le monde, à élever jusqu'à l'objectivité ma propre subjectivité ?

D'autre part on pense en général qu'il est plus difficile de poser un autre sujet, que de poser un objet. Mais nul ne peut mettre en doute que c'est un acte que nous accomplissons sans cesse. Il s'agit donc de justifier sa possibilité. Et les difficultés que l'on y trouve proviennent

sans doute de la tendance que l'on a à vouloir poser un sujet selon les lois mêmes qui nous ont permis de poser un objet. Mais le sujet ici, c'est, précisément, ce qui ne peut pas être objet pour nous, de telle sorte que nous ne pouvons poser un autre sujet que dans l'acte par lequel nous nous posons nous-même, mais en l'élargissant assez pour que nous soyons obligé de poser autrui afin d'achever de nous poser nous-même. Ce qui apparaît peut-être comme nécessaire si on pense non seulement que mon être propre, étant intérieur à lui-même, bien que participé, évoque d'autres êtres possibles, également intérieurs à eux-mêmes et participés, pour que l'intégralité du Tout soit participable, de telle sorte, que ce sont eux qui soutiennent mon existence dans le Tout, mais en outre que, dans la mesure où je suis moi-même participé, je possède en effet une existence qui, si elle n'est pas un rêve subjectif, doit pouvoir être affirmée, c'est-à-dire pensée, voulue, aimée par d'autres êtres qui m'entourent. J'ai donc besoin de poser une autre conscience qui soit elle-même un foyer original de vie personnelle afin, d'une part, de franchir moi-même les bornes de ma propre intimité subjective, tout en demeurant dans l'intimité de l'être universel, et afin, d'autre part, de pouvoir affirmer dans l'être ma subjectivité propre par la reconnaissance même dont elle est l'objet, le compte qu'on en tient, la place et la valeur qu'elle est capable d'obtenir dans le jugement d'autrui. Chose admirable, c'est à partir du moment où s'établissent des relations entre ma propre conscience et la conscience d'un autre que j'ai seulement le droit de prononcer le mot intimité, comme si je ne pouvais découvrir et éprouver ma propre intimité que dans mon intimité même avec autrui.

Si l'on peut considérer comme l'acte constitutif de notre vie spirituelle l'acte par lequel, nous détournant du spectacle du [529] monde, nous découvrons notre subjectivité propre, on peut dire que son acte le plus émouvant et qui aussitôt lui donne une profondeur et un horizon sans limites, c'est l'acte par lequel nous reconnaissons que cette subjectivité elle-même retient l'attention et l'intérêt d'une autre conscience et acquiert ainsi tout à coup une signification universelle et ontologique qui la dépasse et à laquelle elle n'osait pas prétendre. Et c'est, si l'on peut dire, la plus grande découverte métaphysique dont toutes les autres dépendent que d'apercevoir que cette subjectivité, qui n'était que mienne et par laquelle je croyais me séparer du monde, est l'essence même du monde, sa réalité vraie, commune à tous, ouverte à

tous, dès que les apparences qui nous la cachait ont pu être traversées.

Si l'on consent maintenant à étendre le sens du mot objet de telle manière qu'il puisse envelopper non pas seulement la représentation sensible ou le concept, mais tous les termes auxquels mon activité s'applique, alors on pourra dire qu'en me posant comme sujet, je me pose aussi comme objet, puisque l'acte de la pensée, participant de l'infini, est toujours capable du redoublement par lequel il dépasse la démarche même qu'il vient d'accomplir, mais que pourtant j'ai besoin d'être posé comme objet en tant que sujet capable de se dépasser lui-même indéfiniment, en continuant à faire partie du monde, et qu'à ce titre je ne puis l'être que par un autre être, par la foi qu'il a en moi et par la coopération qu'il ne cesse de m'offrir.

ART. 11 : L'amour ne se contente pas d'affirmer l'existence d'autrui, mais pénètre dans le secret de l'intimité où sa possibilité s'actualise.

On peut bien dire que c'est l'amour qui engendre nos corps. Mais ce n'est là encore qu'une image de sa fonction véritable, car nous savons aussi que le propre de l'amour, c'est de vouloir l'existence non seulement de l'être qu'il engendre, mais de l'être même qu'il aime ; l'amour naît quand je découvre cette existence d'un autre, quand je ne cesse de porter témoignage pour elle, de l'affirmer et de la relever, de trembler pour elle, de la soutenir et de l'accroître. Se sentir aimé, c'est sentir que l'on est voulu comme existant par un autre, c'est s'attribuer à soi-même une densité d'être qui était restée en doute jusque-là, ou que l'on avait pu se refuser à soi-même par humilité, c'est [530] vouloir se montrer digne de cet amour dont on est l'objet, c'est craindre de n'être jamais à son niveau, c'est découvrir les puissances mêmes qui sont en soi et mettre tout son zèle à les exercer. L'amour a une double portée ontologique : d'abord, parce qu'il est le lien de l'être fini et de l'Être infini, ce qui montre qu'il n'y a d'amour que de Dieu, mais que l'amour que nous avons pour un être particulier ne peut être lui-même qu'un amour infini parce qu'il a toujours Dieu lui-même comme objet, de telle sorte qu'il donne à celui qui aime cette coextension spirituelle avec la totalité de l'Être, qui permet de maintenir

l'univocité ; ensuite parce qu'il pose l'existence de l'objet aimé, sollicite son activité intérieure et appelle en lui une sorte de retour qui fait que de deux êtres qui s'aiment, chacun est doublement nécessaire à l'autre afin de le poser en quelque sorte du dehors dans l'existence, mais non point absolument du dehors, cependant : car il ne le pose ainsi du dehors que pour évoquer en lui une intimité solidaire de la sienne et qui devient commune avec la sienne en un point où elles font toutes deux la preuve de leur mutuelle origine et de cette naissance incessante du multiple dans l'un, sans laquelle l'un ne serait qu'une unité abstraite et idéale, et non une union concrète et vivante qui ne cesse de se produire et de renaître pour ainsi dire indéfiniment. On comprend donc que l'amour lui-même garde toujours une extrême timidité ; il reste un rêve, une espérance, une possibilité qui n'ose ni s'avouer à elle-même, ni se considérer comme étant jamais capable de s'actualiser aussi longtemps qu'il n'a point reçu de réponse. Mais c'est cette réponse, s'il la reçoit, qui lui donne l'être et qui le donne aussi à celui qui l'accorde. Alors son élan intérieur redouble ; la transformation de la possibilité qui était en lui en actualité lui paraît à peine croyable, mais il sent qu'il dépend encore de lui de la réaliser et une émotion incomparable l'envahit au moment de s'y résoudre.

Ainsi, c'est dans l'acte d'amour que l'on saisit le mieux la liaison indissoluble de l'acte pur et de la participation. On l'y trouve pour ainsi dire non point comme une simple possibilité, mais comme une expérience indéfiniment présente, vécue et éprouvée. Dans le moment où il aime, chaque être pénètre dans le secret de l'acte créateur ; il fait sienne cette puissance qui reste mystérieuse quand on essaie de la définir par un concept, et qui devient aussi claire que la lumière du jour lorsqu'elle vient habiter en nous, qui non seulement donne à tout ce que nous [531] voyons une efficacité et un sens, mais qui nous montre aussi d'une manière si évidente que l'acte qui nous fait être est à la fois reçu et créé par nous, que nous devenons intérieur à nous-même dans la mesure où nous nous dépassons pour chercher une fin hors de nous-même et que le principe par lequel les êtres s'unissent est aussi celui qui fonde l'unicité inaliénable de leur vie la plus personnelle et la plus cachée.

N'est-ce pas dans cette union d'un être avec un autre être que l'on observe son engagement le plus profond, son option la plus grave, sa

pudeur la plus farouche, de telle sorte que son intimité ne se découvre, et en fait ne se réalise, qu'au moment même où il semble la rompre ?

Mieux encore que l'intelligence, l'amour nous rend sensible la réalité de la participation. Car non seulement il nous montre à l'œuvre, jusque dans ses démarches les plus humbles, l'efficacité même de la puissance créatrice, mais encore il appelle une réciprocité qui le rend imparfait, quand elle lui manque, et fait éclater la liaison nécessaire, au cœur de la participation, entre un acte que j'exerce et un acte qui me soutient. Car l'être de celui qui aime dépend sans doute de l'amour qu'il éprouve lui-même et qui, commençant par l'amour de soi et rayonnant sur tout l'univers, est comme un engagement absolu du désir et du vouloir à l'intérieur de l'Être et de la Vie dont il devient solidaire et qu'il demande pour ainsi dire à assumer ; c'est donc par l'amour qu'il entre dans l'être, mais, comme on le voit, sans pouvoir se poser autrement qu'en sortant de lui-même et en se dépassant indéfiniment. Cependant, bien qu'il semble que ce soit plus d'aimer que d'être aimé, bien que ce soit là que réside l'acte véritable, l'intimité, la générosité parfaite d'une démarche qui n'a pas besoin de salaire, pourtant cet amour manque d'efficacité s'il ne suscite pas partout l'amour ; et l'amour qu'on lui rend le confirme, le redouble. A partir du moment où il est reconnu et accepté, il est pour ainsi dire objectivé. Or tandis que l'objet n'est jamais posé par la perception que comme une apparence, le privilège de l'amour, c'est de ne jamais poser son objet autrement que comme une intériorité ou une liberté qui cesse d'être isolée dans le monde, qui n'est plus l'origine incertaine d'elle-même, exposée à un doute contre lequel elle ne peut être à elle-même sa propre garantie, mais qui se rompt dès qu'elle se découvre dans la même et indivisible opération de [532] l'esprit, comme à la fois posante et posée, à la fois voulante et voulue.

Bien plus, l'amour est l'acte qui nous fait perdre l'existence. Il est toujours don de soi et sacrifice. Mais l'on peut dire que ce qu'il nous fait perdre, c'est seulement l'existence au sens étroit et individuel du mot et qu'il faut qu'il nous la fasse perdre pour nous faire pénétrer dans l'Être où il n'y a plus rien qui puisse demeurer extérieur à nous-même, où tout est pour nous intimité pure. Mais cela n'est possible, et notre être personnel n'évite de se dissoudre et de s'abolir en lui que si l'amour dont nous sommes l'objet nous restitue une existence nouvelle, bien différente de celle que nous avons perdue, et qui réside

dans cette activité toute spirituelle pour laquelle notre individualité séparée avait accepté elle-même de se sacrifier.

D) L'AMOUR, LIEN DE LA LIBERTÉ ET DE LA VALEUR

[Retour à la table des matières](#)

ART. 12 : L'amour est l'actualité de la liberté, qui s'identifie en lui avec une nécessité spirituelle.

Tout le problème de l'amour est de savoir comment une liberté peut devenir un objet pour une autre liberté. Car nous ne pouvons pas nous contenter de dire, comme on le fait souvent, qu'une liberté, à partir du moment où elle a été découverte par une autre liberté, est devenue pour elle un objet de respect. Le respect ne possède qu'un caractère négatif ; il impose à notre liberté des bornes, il laisse à une autre liberté son indépendance ; il ne permet pas de l'atteindre, il ne nous donne aucune communication avec elle. C'est là le rôle de l'amour, qui commence avec cette émotion inséparable de la rencontre d'une liberté qui n'est pas la nôtre, avec le sentiment d'une fraternité qui les unit, avec cette attente, cette crainte, cette promesse qui naissent à la fois dans notre conscience dès que s'esquissent des relations possibles avec elle. Je n'aime qu'au point même où j'obtiens le contact avec cette liberté qui n'est pas la mienne et qui délivre la mienne au lieu de l'asservir. Alors, nous découvrons l'identité réelle de la liberté et de l'amour, car la liberté d'un autre est aussi la fin de mon amour ; et c'est quand cet amour naît en moi que ma propre liberté se réalise, qu'elle acquiert un contenu. C'est pour cela aussi qu'elle [533] cherche à susciter l'amour en autrui, c'est-à-dire l'exercice même de cette liberté qui est en lui et qui ne se réalise que quand il a trouvé lui aussi un objet d'amour.

Aussi, est-ce un leurre véritable que de croire que l'amour puisse être une possession qui ressemble à une domination ou à une conquête. L'amour est infiniment plus subtil et plus exigeant ; il demande le consentement de l'être aimé, consentement dont nous savons bien qu'il ne nous le donne que s'il nous donne librement son amour. Et

nous savons bien aussi qu'un tel amour ne peut pas être forcé. Peut-être aurait-on trouvé la clef de ce mystère si l'on pouvait être assuré que le propre de l'amour véritable, c'est de produire toujours une réponse, si silencieuse et si lointaine qu'elle puisse être par opposition au désir ou à la passion qui, ne cherchant que leur propre avantage, doivent au contraire la négliger. La liberté demeure une simple possibilité tant que l'amour n'est pas né. Mais agir par amour, c'est, pour chacun de nous, agir comme de soi-même. L'amour est donc l'actualité de la liberté. Nul n'a mieux marqué ce caractère de l'amour que Dante au chant XVIII du *Purgatoire* dans l'un des passages les plus beaux de *la Divine Comédie* : quand « l'amour qui s'allume en vous surgit de nécessité, il n'est encore que le désir ». Mais « en vous aussi est le pouvoir de le réprimer, la noble vertu que Béatrice appelle le libre arbitre ». Or, le libre arbitre cherche l'amour véritable qui repousse l'assujettissement du désir et qui donne une satisfaction et une nourriture tout à la fois à l'intelligence et au vouloir. L'amour renouvelle perpétuellement en nous le sentiment de notre liberté : quand il est pour nous une chaîne, c'est qu'il est mort.

Mais il ne réalise une unité si parfaite de nos puissances intérieures que parce qu'il crée en nous une nécessité d'une forme nouvelle, que l'on peut appeler une nécessité spirituelle : alors nous ne pensons plus qu'il nous soit possible ni de cesser d'aimer, ni d'aimer autrement. Une telle nécessité, au lieu de contredire notre liberté, en exprime la perfection, qui n'était point atteinte aussi longtemps que cette liberté manquait de lumière et qu'elle croyait pouvoir opter entre des partis différents. Ici encore, l'amour ne met en jeu la contradiction que pour la surmonter. Et il montre une fois de plus qu'il est l'extrême pointe où notre passivité et notre activité non seulement se réconcilient, mais se confondent. Il est peut-être la seule chose au monde qui ne puisse pas être commandée. Mais comment faut-il l'entendre ?

[534]

Dirons-nous qu'il exige un consentement que nous sommes seuls à pouvoir donner, ou qu'il est une fatalité irrésistible à laquelle nous ne pouvons pas nous dérober ? On voit la pensée humaine osciller toujours entre ces deux interprétations de l'amour. La première seule lui convient. La seconde n'a en vue qu'une attraction physique et passionnelle. Et l'on peut dire que dans l'amour, comme dans toutes les fonctions de l'esprit, ce sont là les deux extrêmes entre lesquels se

produisent toutes les démarches de la participation. Si on les isole, il se produit entre elles une contradiction invincible ; mais entre elles il y a aussi toute une suite de degrés qui montrent la prévalence variable de l'activité ou de la passivité. Et lorsque celle-ci a été purifiée, transfigurée et dépassée, alors la liberté, ne subissant plus aucune contrainte du dehors, devient à elle-même sa propre nécessité.

ART. 13 : L'amour permet de reconnaître l'identité de l'acte et de la valeur.

De même que l'intimité nous avait permis de réaliser une identification entre l'être et l'acte, puisque l'être ne peut avoir d'autre intériorité que l'acte par lequel il se pose, de même l'amour nous permet de réaliser une identification entre l'acte et la valeur, puisque l'amour, c'est l'acte reconnaissant dans la valeur la raison même qu'il a de se poser et qu'inversement, la valeur, c'est l'être en tant qu'il est pour la conscience un objet de suprême intérêt, c'est-à-dire un objet d'amour. C'est cette liaison entre l'amour et la valeur qui, au lieu de nous permettre d'opposer l'amour au désir, fait de l'amour le désir suprême, nous découvre tous nos désirs, les multiplie et nous oblige toujours à passer au delà. C'est elle aussi qui fait que l'amour est toujours créateur, qu'il nous anime dans la poursuite de la vérité, qui est la fin de l'intelligence, mais aussi dans la poursuite de toutes les fins de la volonté, qui nous apparaissent toujours comme meilleures que notre état présent. C'est elle qui nous permet de comprendre pourquoi il y a en nous un mouvement qui nous porte vers le haut, le haut se confondant ici avec l'origine première de ce mouvement avant qu'il se soit asservi à des objets ou qu'il se soit renoncé en faveur de l'habitude et du mécanisme.

C'est ce retour qui est créateur, et qui explique tout le progrès qui se réalise dans le monde. Le progrès ne consiste pas à s'éloigner de l'acte créateur, mais à s'éloigner du monde réalisé vers [535] une création qui recommence toujours. C'est pour cela qu'il est une purification. On est donc éloigné de penser comme beaucoup d'hommes que c'est le mécontentement et l'inquiétude qui nous obligent à créer. Du moins, n'y a-t-il là que des conditions négatives qui ne suffisent pas à faire naître en nous l'élan qui leur manque. Loin d'appeler

l'amour, elles sont le signe du défaut d'amour ; il n'y a que lui qui crée, parce qu'au delà même de toutes les démarches de la participation, il consomme notre union avec la puissance créatrice. C'est en lui que l'essence de l'Être se découvre à nous dans cette fécondité infinie que nous ne cessons de désirer, de vouloir et de produire : il est l'Être même, considéré dans le principe interne et efficace qui le fait être en posant sa valeur. Il réconcilie l'unité de ce principe avec la multiplicité toujours croissante des foyers de participation. Le propre de l'amour, c'est de susciter sans cesse d'autres consciences capables d'aimer à leur tour. La seule chose qui puisse nous soutenir dans les occupations même les plus vulgaires de notre vie, c'est qu'elles soient faites pour quelqu'un.

L'amour est donc le sommet de la participation qui suppose, contient et dépasse toutes ses formes particulières. Il peut être considéré par nous comme le principe et la fin de tous nos actes, comme la raison de tous nos états, qui expriment en quelque sorte ses effets dans la partie passive de nous-même. C'est lui qui anime à la fois la volonté qui cherche toujours à le dégager, et la pensée qui l'éclaire et lui donne toujours un nouvel aliment. Lui seul me donne une possession véritable qui implique la double joie de comprendre et de consentir. Mais il surpasse l'intelligence et ajoute pour ainsi dire à sa lumière en subordonnant les raisons de la raison aux raisons du cœur. Et il surpasse la volonté en ajoutant à ses propres forces, en lui imprimant un élan qui la porte toujours au-dessus d'elle-même : l'amour nous permet d'accomplir des actes dont la volonté la plus puissante se montrera toujours incapable, s'il n'est pas là pour la soutenir.

Il n'y a pas d'autre justification du monde que celle-ci, c'est que je puisse toujours découvrir en lui de nouveaux objets à vouloir, à comprendre et à aimer. L'acte d'aimer, c'est la perfection même de l'acte de vouloir et de l'acte de comprendre. Il donne aux deux autres actes leur achèvement, il nous met en présence d'un absolu, d'une fin suprême où toutes les restrictions du vouloir et de l'intellect sont abolies. Il n'y a rien dans le [536] monde qui puisse se soutenir et persévérer dans l'existence sans être aimé : et on trouve encore l'amour de soi et l'amour de Dieu dans la créature la plus abandonnée ; ce qui sauvegarde partout l'essence même de la participation. Mais l'amour de soi pour soi et de Dieu pour soi et pour nous ne devient en nous l'amour des autres êtres et l'amour de Dieu que par un effet de notre

liberté et s'exprime toujours par un choix fondé à la fois sur les dispositions de la nature, et sur le discernement de la valeur. En droit, notre amour doit surpasser tous les choix, mais il ne peut s'étendre à tous les êtres que s'il se confond avec la charité.

L'amour est infini, actuel et toujours vivant. N'oublions pas que c'est le temps seul qui lui livre l'infinité ; mais dans cette infinité il ne se dissipe pas : il ne perd rien de son unité. C'est comme un cercle qui toujours s'accroît et dont le foyer se ranime toujours.

En s'achevant sur l'acte d'aimer, la dialectique de l'Acte retrouve comme dénouement une opération concrète qui nous rappelle la démarche inaugurale de la réflexion par laquelle elle s'était ouverte dans le premier livre de cet ouvrage. Car le propre de l'amour, c'est de nous permettre, comme la réflexion, de remonter vers le principe même dont notre existence dépend, mais en reconnaissant, comme le montrait déjà la théorie de la réflexion, que l'activité qui l'anime, il l'emprunte à ce principe vers lequel il tend et dont il reçoit l'élan même par lequel il part à sa recherche. De telle sorte qu'on a pu dire que comme c'est la pensée suprême qui se réfléchit en nous, c'est l'amour pur qui s'aime aussi en nous. Et il est également vrai que la réflexion peut être regardée comme une médiation qui nous donne toujours de nouveaux motifs d'aimer et que c'est l'amour qui la suscite comme si la lumière en nous était toujours un effet de la fer-
veur ¹⁰.

Fin

¹⁰ La Dialectique de l'Eternel Présent *que nous avons entreprise a été inaugurée par un premier volume intitulé De l'Être, où nous avons montré la primauté de cette notion par rapport à toutes les autres : ce qui nous avait permis, s'il n'y a rien au delà de l'être et si toute autre notion l'implique, de réaliser la liaison avec l'Absolu de l'expérience que nous avons de nous-même et de l'expérience que nous avons du monde. Dans le présent volume qui traite de l'Acte, nous avons montré que l'intériorité de l'Être, c'est un acte toujours en exercice et auquel nous ne cessons de participer. Nous montrerons bientôt comment notre participation à l'Acte pur nous permet de résoudre les rapports du Temps et de l'Eternité. Ce nouveau volume sera suivi ultérieurement de deux autres : l'un traitera de l'Ame humaine, et le dernier de la Sagesse.*