

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France

(1951)

La dialectique de l'éternel présent.

* * * *

DE L'ÂME HUMAINE.

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

La dialectique de l'éternel présent. Tome IV.
DE L'ÂME HUMAINE.

Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1951, 558 pp. Collection : Philosophie de l'esprit.

Police de caractères utilisée :

Pour le texte : Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

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

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

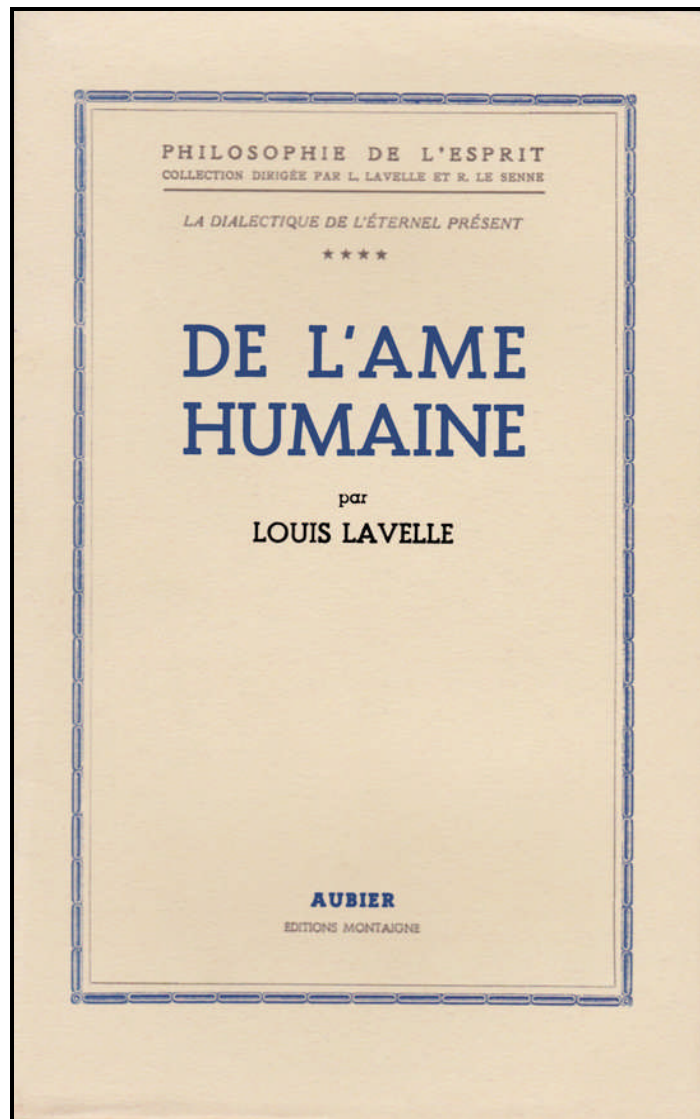
Édition numérique réalisée le 31 octobre 2015 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Louis Lavelle (1951)

La dialectique de l'éternel présent. Tome IV.

DE L'ÂME HUMAINE.



Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1951, 558 pp. Collection : Philosophie de l'esprit.

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.

[4]

Du même auteur

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

[La Dialectique du monde sensible](#) (Belles Lettres).

[La Perception visuelle de la profondeur](#) (Belles Lettres).

[La Présence totale](#) (Éditions Montaigne).

La dialectique de l'éternel présent.

* [De l'Être](#) (Éditions Montaigne).

** [De l'Acte](#) (Éditions Montaigne).

*** [Du Temps et de l'Éternité](#) (Éditions Montaigne).

[Introduction à l'Ontologie](#) (Presses Universitaires de France).

TRAITÉS

Traité des Valeurs. Tome I : *Théorie générale de la Valeur*
(Presses Universitaires de France).

ŒUVRES MORALES

[La Conscience de soi](#) (Grasset).

[L'Erreur de Narcisse](#) (Grasset).

[Le Mal et la Souffrance](#) (Plon).

La Parole et l'Écriture (L'Artisan du Livre).

[Les Puissances du moi](#) (Flammarion).

Quatre Saints (Albin Michel).

CHRONIQUES PHILOSOPHIQUES

Le Moi et son destin (Éditions Montaigne).

La Philosophie française entre les deux guerres (Éditions Montaigne).

[5]

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

LA DIALECTIQUE DE L'ÉTERNEL PRÉSENT

DE L'ÂME HUMAINE

PAR

LOUIS LAVELLE

MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

1951

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

[6]

*Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.
Copyright 1951 by Éditions Montaigne.*

[557]

Table des matières

[Introduction](#) : Le problème de l'âme [7]

Livre I [21]

L'intimité de l'âme

- Chapitre I. [La conscience, ou une intimité, en droit, universelle](#) [23]
 Chapitre II. [Le moi, ou le point d'attache de la conscience dans l'acte de participation](#) [45]
 Chapitre III. [Le corps, ou l'insertion du moi dans le monde](#) [65]
 Chapitre IV. [L'interprétation de la proposition *Cogito ergo sum*](#) [89]

Livre II [113]

La genèse de l'âme

- Chapitre V. [La possibilité, ou l'être d'un pouvoir-être](#) [115]
 Chapitre VI. [L'accès dans l'existence](#) [139]
 Chapitre VII. [La création du temps comme condition de l'autocréation de l'âme par elle-même](#) [164]
 Chapitre VIII. [La poursuite de la valeur](#) [188]
 Chapitre IX. [Une existence qui se donne à elle-même une essence](#) [210]

Livre III [235]

Classification nouvelle des puissances de l'âme

- Chapitre X. [La liberté et la division de l'âme en puissances différentes](#) [237]

Première section. [265]

La connaissance du non-moi

- Chapitre XI. [La puissance représentative](#) [265]
 Chapitre XII. [La puissance noétique](#) [290]

Deuxième section. [317]

La constitution du moi

- Chapitre XIII. [La puissance volitive](#) [317]
 Chapitre XIV. [La puissance mnémonique](#) [343]

[Troisième section.](#) [371]

La médiation entre le moi et l'autre moi

Chapitre XV. [La puissance expressive](#) [371]

Chapitre XVI. [La puissance affective](#) [400]

[Livre IV](#) [429]

Immortalité et éternité

Chapitre XVII. [L'unité de l'âme](#) [431]

Chapitre XVIII. [La vocation de l'âme](#) [453]

Chapitre XIX. [L'immortalité de l'âme](#) [477]

Chapitre XX. [Âme et esprit](#) [514]

[Conclusion.](#) L'essence de l'âme ou la réhabilitation des notions de possibilité et de puissance [539]

[7]

La dialectique de l'éternel présent.

* * * *

DE L'ÂME HUMAINE

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Le mot âme ne peut pas être prononcé sans évoquer le double problème de notre essence et de notre destinée. Il est impossible de séparer l'âme du moi et il est impossible de les confondre. Il est impossible de les séparer parce que l'âme exprime dans le moi lui-même le rapport qu'il a avec l'absolu, de telle sorte que, hors du moi, il n'y a que des choses dont nous disons précisément qu'elles n'ont pas d'âme ; ou, si elles en ont une, c'est parce que, non contents d'en faire des objets pour le moi, nous leur prêtons un moi comparable au nôtre et qui a l'âme pour essence. Et il est impossible de les confondre parce que personne sans doute ne peut récuser l'existence du moi dont il a une expérience intime et quotidienne, au lieu que l'âme donne à cette expérience elle-même un fondement et une signification. Aussi les matérialistes qui nient l'existence de l'âme ne nient en aucune manière l'existence du moi.

1. L'ÂME DÉFINIE COMME CE QU'IL Y A DE PLUS PROCHE ET DE PLUS LOINTAIN.

L'âme est donc ce qu'il y a pour nous de plus proche et de plus lointain : elle est ce qu'il y a de plus proche, car elle est plus intime au moi que le moi lui-même, puisque, si l'âme existe, elle est le fond même où il plonge ses racines, mais dont il se sépare toujours, soit par

le caractère de dualité et d'inadéquation qui est inséparable de la conscience dès qu'elle naît, et qu'elle cherche toujours à vaincre, soit par l'activité même qu'il exerce et qui le tourne toujours vers le dehors dans les rapports qu'il soutient soit avec les choses, soit avec les êtres ; ainsi le moi est dans un état perpétuel de « divertissement », là où le propre de l'âme est au contraire d'être ramassée pour ainsi dire sur elle-même [8] dans l'unité de sa pure essence. Mais l'âme est en même temps pour nous ce qu'il y a de plus lointain, car le moi ne dépasse pas l'expérience de ses actes ou de ses états, et même on peut dire qu'il s'y réduit. Aussi peut-il nier l'existence de l'âme, qui réside dans ce dépassement même, non pas en ce sens qu'elle est ce que le moi pourra se donner à lui-même par son agrandissement, mais ce qui rend possible cet agrandissement et lui en fait un devoir. Par là l'âme échappe toujours aux prises du moi. Elle est ce qui est au delà de tous les efforts que le moi peut entreprendre pour la saisir précisément parce qu'elle est dans le moi le principe et l'exigence interne de son propre développement temporel, mais non point un objet qu'il peut appréhender ou avec lequel il peut coïncider.

Toutefois il ne faut pas s'y tromper : c'est parce qu'elle est ce qu'il y a de plus proche que l'âme est aussi ce qu'il y a de plus lointain. Elle est éloignée du moi non parce qu'elle est extérieure à lui et séparée de lui par un intervalle qu'il ne réussit pas à franchir, mais parce qu'elle est la perfection même d'une intimité qu'il ne parvient jamais à égaler, et dont chacune de ses démarches particulières ne fait que le séparer. Le moi reste donc toujours, par rapport à l'âme, dans un état de divertissement. C'est parce qu'il plonge toutes ses racines dans l'âme qu'il peut si facilement l'oublier, et, dans le peu de lumière qui l'éclaire, croire qu'il est capable de se suffire. Mais le moi ne fait que mettre notre être le plus profond en rapport avec des phénomènes qui le manifestent et par lesquels il se réalise en témoignant à la fois de son initiative et de ses limites et en entrant en relation avec tous les autres êtres dans une expérience qui leur est commune. Or notre être le plus profond n'est point une chose, mais une activité qu'il dépend précisément du moi d'exercer, et à laquelle il demeure toujours infidèle. C'est cet être profond que le moi ne cesse de rechercher, non point pour le découvrir comme on découvre un objet, mais pour mettre en œuvre les puissances qu'il recèle et dont la responsabilité lui

est pour ainsi dire confiée. Il arrive qu'il le corrompe ou qu'il le laisse flétrir. Alors il perd son âme.

2. LA BARRIÈRE ABOLIE ENTRE L'IMMANENCE ET LA TRANSCENDANCE.

La relation du moi et de l'âme nous permet de définir la relation entre l'immanence et la transcendance qui s'opposent l'une [9] à l'autre, mais pourtant ne peuvent pas être séparées. Car il n'est pas vrai que nous soyons enfermés dans une expérience immanente, puisque nous n'appréhendons jamais celle-ci comme déjà formée, mais toujours dans l'acte même par lequel elle se forme. Et il n'est pas vrai non plus que le transcendant n'est rien pour nous que par une foi gratuite qui ne trouve dans notre expérience aucune confirmation. Car tout acte que nous accomplissons est transcendant par rapport à son effet. Il ne sert de rien de dire qu'il est immanent parce qu'il est nôtre : car d'une part les immanentistes les plus décidés, voyant bien qu'il est irréductible au contenu de notre expérience, déclarent que nous n'en avons pas conscience, et, d'autre part, nous savons bien que de cet acte on peut dire qu'il est une puissance qui est d'abord au delà du moi et dont le moi a seulement la disposition, de telle sorte qu'il ne peut jamais que la faire sienne, et non pas la produire. Or la relation du moi et de l'âme nous découvre la relation même entre l'immanence et la transcendance, le moi étant toujours immanent à lui-même, mais ne pouvant alimenter cette immanence que par un retour incessant à la transcendance dans laquelle il puise à la fois l'activité qui le fait être et sans laquelle il ne serait — comme dans l'empirisme le plus strict — qu'une suite d'états, et cette référence à l'absolu sans laquelle il serait incapable de poser son existence, même relative.

On voit donc en quoi consiste le problème de l'âme. C'est le problème que le moi se pose dès qu'il s'interroge sur lui-même. Car si le moi implique la conscience d'une activité qui le dépasse, bien qu'il l'assume, et qui, loin de s'anéantir dans son propre exercice, se donne l'être à elle-même avant de le donner à son effet, alors on peut dire que le moi réside au point même où il y a en nous une transcendance qui s'immanentise, et qui, en s'immanentisant, manifeste et produit à

la fois cette opération intérieure où nous voyons notre essence qui se constitue. Le propre de la science, c'est d'accuser la barrière qui à chaque instant sépare le phénomène tel qu'il nous est donné de l'acte qui le fonde. Le propre de la métaphysique, c'est, non de la franchir, mais plutôt de l'abolir. Elle nous apprend à vaincre l'opposition entre l'immanence et la transcendance et, en approfondissant l'une, à pénétrer dans l'autre.

[10]

3. LE MYSTÈRE D'UNE « ESSENCE » QUI SE CONSTITUE.

C'est pour cela que, selon une opposition devenue presque classique, il convient de parler du mystère de l'âme plutôt encore que du problème de l'âme. Car si l'âme était un transcendant étranger au moi, elle serait en effet pour lui un problème, et la solution qu'il en donnerait serait une solution purement intellectuelle. Mais le moi ne semble séparé de son âme que pour la trouver. C'est à elle qu'il emprunte tous ses pouvoirs, et celui même de dire moi ; et toutes les démarches qu'il accomplit semblent retentir sur l'essence même de son âme et la transformer. C'est ainsi qu'elle figure par rapport au moi à la fois son origine et son destin. C'est à travers le moi que l'âme elle-même ne cesse de se faire ce qu'elle est. Mais cette origine et ce destin, qui nous permettraient de saisir l'âme dans son accomplissement, échappent pourtant au moi. Ainsi l'âme est cachée dans une sorte de pénombre, non pas, il est vrai, comme une chose qui se déroberait au regard, mais comme une création de soi par soi dont nous n'avons jamais, tant qu'elle se réalise, qu'une conscience imparfaite et divisée. Notre moi cherche à prendre possession de notre âme : il est l'âme elle-même en tant qu'elle est une puissance qu'il dépend de lui d'éclairer et d'actualiser, mais qui est telle que, par l'usage qu'il en fait, il peut tantôt l'épanouir et tantôt la refouler. Il est donc toujours à la surface de son âme. Il a des desseins à l'égard de celle-ci : mais il lui arrive toujours de les oublier ou de les négliger. Ainsi il se crée à lui-même une sorte d'expérience subjective et momentanée dont il est le centre et

dans laquelle l'intérêt de son âme peut se trouver en quelque sorte sacrifié.

Pourtant aucune circonscription ne peut être tracée autour du moi : il ne peut s'enfermer dans le cercle de lumière constitué par la conscience qu'il a de lui-même. Il est solidaire d'une infra-conscience où toutes les impulsions obscures de la nature, et qui le déterminent souvent à son insu, viennent émerger dans la zone de clarté en produisant une sorte d'effroi sur tout ce que nous portons en nous ; il est solidaire aussi d'une supra-conscience dans laquelle toutes les connaissances que l'expérience nous a enseignées semblent acquérir parfois une sorte d'illumination qui les transfigure et que le moi pense recevoir, au lieu de se la donner. S'il est évident que l'on ne peut pas dissocier le moi de [11] la conscience qu'il a de lui-même et sans laquelle il ne saurait se distinguer ni du corps, ni du monde des corps, du moins faut-il dire que cette conscience elle-même communique incessamment avec ce double inconscient d'en bas et d'en haut qui est tel que le premier aspire à la conscience, tandis qu'elle se dénoue dans le second. Le moi est comme le passage incessant de l'un à l'autre.

Mais ce passage accuse étroitement la liaison de l'âme et du moi. Car ce double inconscient, dans lequel le moi lui-même ne cesse de s'enraciner et de se dépasser, est inséparable de notre âme elle-même considérée dans toutes les possibilités qui lui sont offertes et dont il faudra qu'au cours de la vie propre du moi, elle dégage l'essence qu'elle se sera à elle-même donnée. Or cet inconscient que le moi considère comme au-dessous de lui-même, qu'il lui a fallu traverser pour devenir ce qu'il est et qui, lorsqu'il surgit de nouveau en lui, lui semble une victoire des puissances maléfiques dont il se croyait délivré, tient encore à notre âme comme l'obstacle et le moyen sans lesquels elle n'aurait pas réussi à s'incarner, c'est-à-dire à acquérir une forme individuelle, mais dont elle aspire à se dépouiller à mesure qu'elle réalise sa propre essence spirituelle. Au lieu que l'inconscient que le moi considère comme au-dessus de lui-même et à l'égard duquel il éprouve une subordination nouvelle, mais qui l'exalte et le comble au lieu de le rabaisser et de l'humilier, c'est l'âme vivante en tant que, dépassant toujours sa propre limitation et répondant à sa vocation la plus profonde, elle retrouve le contact avec l'absolu dont elle ne s'était séparée que pour le rendre sien. Il y a aussi une différence singulière entre ces deux sortes d'inconscient : car le premier est

étranger à la conscience dont le rôle est de le dépasser et de le refouler indéfiniment, de telle sorte que, quand il envahit la conscience, c'est contre la loi de développement de la conscience elle-même et pour montrer que l'âme est toujours en péril ; au lieu que le second exprime le sommet même de la conscience dans ce qu'elle a de plus parfait et de plus pur, de telle sorte qu'il n'est pour le moi un inconscient qu'afin de lui permettre de sentir à chaque pas son insuffisance et de l'obliger à la réparer.

Ainsi on peut bien dire que l'âme est un mystère, mais parce qu'elle est pour le moi l'inconnu de lui-même. Cependant cet inconnu, c'est cette double zone d'obscurité qui entoure le point lumineux et mobile où réside la conscience que chacun a de soi. [12] Mais ce point envoie toujours quelque nouveau rayon soit dans ces profondeurs souterraines où notre vie a germé, soit vers ces sommets invisibles où elle cherche à s'élever. Ainsi s'éclaire peu à peu le mystère de notre âme. Ou plutôt c'est le moi qui, prenant conscience non pas seulement de ce qui lui est donné ou qu'il est capable de faire, mais de la carrière même que l'âme doit parcourir pour se réaliser, reconnaît qu'il en est lui-même le témoin et le véhicule et qu'en lui elle découvre sa véritable essence qui est d'être une possibilité qui s'actualise. Ainsi dire de l'âme qu'elle est un mystère pour le moi, c'est dire aussi qu'elle est un mystère pour elle-même : ce qui ne peut pas nous surprendre, s'il est vrai que l'âme n'est pas un objet antérieur à la connaissance que le moi en pourrait prendre, mais une essence qui ne se découvre elle-même qu'en se créant, mais grâce à une opération dont le moi est indivisiblement le spectateur et l'agent.

4. CARACTÈRE ESCHATOLOGIQUE DU PROBLÈME DE L'ÂME.

Cependant l'âme n'est pas seulement une existence transcendante, telle qu'elle nous échappe toujours, bien que nous ne cessions pourtant de lui ouvrir accès dans notre conscience. Elle n'est pas seulement un mystère qui recule toujours, bien que la lumière ne cesse de le pénétrer. Elle enveloppe en elle la signification de notre existence et la fin vers laquelle elle nous conduit. L'idée de l'âme a un caractère

eschatologique : et ce caractère est constitutif de son essence même. Peut-être même faut-il dire que l'idée de l'âme est née du besoin que nous avons de surmonter non seulement une répulsion, mais encore une contradiction inséparable de cette pensée qu'une existence, qui est la nôtre, puisse retomber un jour au néant. Elle est l'affirmation que cette existence ne se réduit ni au corps, ni au moi, et qu'en dépit du témoignage d'autrui qui verra mon corps se corrompre et ne pourra plus communiquer avec moi, l'intimité même de ce moi est ancrée dans l'être et survit à toutes les vicissitudes de la vie temporelle. Là est la source même de la distinction que nous faisons entre l'âme et le corps, et même entre l'âme et le moi, s'il est vrai que la vie temporelle du moi ne peut être dissociée de la vie du corps. C'est pour cela qu'on a raison de dire que l'âme ne peut être qu'un objet de foi, mais d'une foi toujours renaissante. Mais la rejeter hors du domaine de la connaissance, [13] loin d'équivaloir à la nier, est destiné seulement à nous rappeler qu'elle est par définition au delà de toutes les preuves et de toutes les vérifications. On peut bien essayer de construire un concept de l'âme auquel on attribuera tous les caractères qui permettent de la soustraire à cette ruine incessante qui est inséparable de la vie du corps ou de la vie du moi : mais ce concept, rien ne prouve qu'il y ait une existence qui lui correspond. Il faut donc que nous nous tournions vers l'expérience que nous avons de notre propre moi et que nous montrions comment, dans cette expérience même, nous saisissons une existence manifestée, mais qui est telle qu'à travers cette manifestation nous saisissons une essence en train de se faire et qui, au lieu d'être ébranlée par la disparition des états du moi, exige cette disparition afin de fonder son indépendance et sa subsistance mêmes.

L'âme est associée par là même à la vie du corps : elle ne peut pas être définie simplement comme en étant la négation, car le corps est indispensable à la formation même de l'âme. Elle est la signification non pas proprement du corps, mais de notre existence même en tant qu'elle est individuelle, c'est-à-dire inséparable du corps ; et si, à un certain moment, il arrive qu'elle se détache du corps, c'est que le corps sans doute a fini de la servir. Il n'est pas, comme le disaient les Anciens, la prison de l'âme, mais l'instrument de sa création. L'âme apparaît donc ici non point comme un être donné, mais comme un être ayant une tâche à remplir qui est une mise en œuvre de ses possibilités, et, si l'on préfère, une destinée à accomplir. Mais on peut dire que

c'est le moi qui a la responsabilité de son âme : et c'est l'usage qu'il fait des responsabilités qu'elle lui offre qui détermine ce qu'elle sera un jour. Telle est la raison pour laquelle l'âme apparaît toujours comme un au-delà que le moi ne réussit jamais à atteindre ni par la connaissance, ni par l'action, de telle sorte qu'il réduira souvent à peu de chose l'âme qui à la fin sera la sienne.

Mais le caractère eschatologique de l'âme soulève encore le problème des rapports entre le temps et l'éternité. Nous ne doutons point qu'il n'y ait un chemin de l'âme qu'elle est astreinte à suivre afin de constituer elle-même sa propre destinée. Ainsi la vie de l'âme nous paraît elle-même engagée dans le temps. Et pourtant nous pensons que l'âme est aussi une « substance », disons une essence éternelle, et qu'elle échappe par là à cette dissolution qui est inséparable de l'existence temporelle. La destinée de l'âme, [14] c'est d'abord pour nous un avenir, mais un avenir qui se poursuit au delà de la mort, c'est-à-dire du terme même qui clôt pour nous l'avenir. Toutefois, dans cet avenir nouveau, le temps cesserait d'exercer son action destructive. Ce serait un avenir éternel, c'est-à-dire semblable à un présent qui ne s'interromprait jamais. Or nous ne pouvons donner un sens à ces notions qu'en montrant comment, dans l'expérience même de notre vie, le présent et le temps sont inséparables, et comment la mort consomme seulement cette abolition et cette spiritualisation de tous les événements de l'existence corporelle qui sont, comme on l'a montré dans *Du Temps et de l'Éternité*, les lois mêmes du devenir. Ainsi la signification eschatologique de l'âme trouve non seulement son fondement et son image, mais déjà son application dans chacun des instants par lesquels notre vie ne cesse de passer.

Une dernière remarque est encore nécessaire : car on croit souvent que l'âme n'a été inventée que pour donner une satisfaction aux désirs les plus profonds de notre conscience qui ont toujours été déçus ici-bas, mais qui seraient comblés dans un monde imaginaire. Or on ne peut pas admettre qu'il en soit ainsi : car, d'une part, il est possible que la sagesse véritable réside dans le désir refréné plutôt que dans le désir assouvi, et, d'autre part, si la croyance en l'immortalité a toujours lié les menaces aux promesses, c'est que cette espérance et cette crainte engendrées par le désir commencent à nous apporter dès maintenant cela même dont nous attendons après la mort une sorte d'achèvement. Enfin si l'on voulait que, abstraction faite des plaisirs

et des peines, le désir d'immortalité fût l'effet d'un simple attachement à l'existence dont nous ne voudrions jamais être délivrés, il suffirait de penser à l'attitude de l'Orient qui aspire à cette délivrance et cherche précisément des moyens de l'obtenir en redoutant de n'y point réussir, pour voir qu'il peut y avoir à l'égard de l'existence des sentiments opposés à ceux que nous éprouvons lorsque nous appelons un au-delà de la mort qui éternise cette existence, au lieu de l'interrompre. Mais dans les deux cas on trouve le même témoignage, à savoir que dans la présence même de notre vie on croit pouvoir discerner de ce qui passe avec notre corps ce qui adhère à notre âme et sur quoi les accidents de notre corps n'ont plus de prise.

[15]

5. LE MATÉRIALISME ET LE SPIRITUALISME SONT DEUX DOCTRINES QU'IL NOUS APPARTIENT, PAR NOTRE MANIÈRE D'AGIR, DE RENDRE VRAIES L'UNE OU L'AUTRE.

Dès lors, la question de la vérité du matérialisme ou du spiritualisme n'est plus aussi simple qu'on le pense. Ou, du moins, c'est une question à laquelle on ne peut pas répondre par un choix entre deux partis qui s'excluent. L'âme n'est pas une chose telle que, lorsqu'on nous interroge pour savoir si elle est, nous puissions nous prononcer par oui ou par non. Car elle appartient à la catégorie des choses qui se font et qui peuvent être ou ne pas être. L'âme est en tant qu'elle est l'être de cette puissance même qu'elle a de se faire. Mais elle peut ne pas être, si on met l'être dans l'actualisation de cette puissance. Et c'est pour cela que le matérialisme et le spiritualisme sont des doctrines qui n'ont pas de vérité en elles-mêmes, mais que, selon la manière dont on agit, on peut rendre vraie l'une ou l'autre. Il n'y a pas d'objet âme dont on puisse par la connaissance arriver à savoir s'il faut dire qu'il est présent ou bien absent. Chercher un tel objet, c'est déjà le matérialiser. Et aucune réponse n'est possible aux savants qui déclarent ne l'avoir jamais rencontré, si on accepte qu'il puisse l'être. Mais on comprend très bien qu'il puisse y avoir deux attitudes différentes de la conscience : l'une dans laquelle on n'a de regard que pour

les choses ou pour les états, persuadé qu'il n'y a point d'existence ailleurs, où l'on vérifie partout le déterminisme sans penser qu'il nous appartient du moins tantôt de nous y abandonner et tantôt de le diriger : alors nous rendons le matérialisme vrai ; l'autre où le monde, au contraire, n'a de sens pour nous que dans la mesure où nous reconnaissons et où nous introduisons en lui la présence d'une activité créatrice et valorisante : alors nous faisons nous-même la vérité du spiritualisme. Et il ne suffit pas de dire qu'il y a là une option radicale qui permet d'établir une scission entre deux sortes d'hommes. Il faut dire encore que c'est cette option qui définit notre essence d'homme, c'est-à-dire cette liberté dont nous disposons, par laquelle nous nous distinguons de la nature animale à laquelle nous sommes pourtant unis, mais qui fait que nous ne pouvons être homme qu'à condition de choisir d'être homme et non point animal. Aussi faut-il reconnaître que les deux tendances qui, par l'assentiment que nous leur donnons, permettent au matérialisme et [16] au spiritualisme de naître sont déjà présentes au cœur même de chaque conscience, de telle sorte que l'option que l'on peut faire entre elles n'est jamais décisive et qu'il n'y a point de matérialiste assez conséquent pour ne jamais donner raison au spiritualisme, soit par ses vœux, soit par ses actes, ni de spiritualiste assez pur que le matérialisme ne séduise et ne risque d'entraîner dans certains moments de doute ou de découragement.

Il faut donc remarquer que, si le matérialisme et le spiritualisme sont des doctrines qu'il dépend de nous de réaliser, cette réalisation pourtant ne peut jamais être absolue, ni sans recours. Car le spiritualisme *réalisé*, c'est-à-dire achevé et accompli, tel que la liberté ne pourrait plus opter en faveur du matérialisme, c'est le matérialisme encore. Et le matérialisme lui-même, en tant qu'au lieu d'être un fait qui s'impose à nous, il est un acte qu'il dépend de nous d'accomplir et même de maintenir avec une rigueur presque ascétique, vérifie d'une certaine manière le spiritualisme. C'est qu'en réalité le spiritualisme réside dans cette alternative même que nous acceptons de poser entre le matérialisme et le spiritualisme. Il est inséparable de l'exercice de la liberté, qui élève le moi infiniment au-dessus du monde des choses, et qui témoigne encore de sa présence dans l'acte par lequel elle se renie. Dira-t-on que le matérialisme nous est en quelque sorte imposé par notre probité intellectuelle, dès que la connaissance du réel est en jeu ? Mais qu'est-ce que cette probité à laquelle on peut manquer,

cette connaissance qui se distingue elle-même du réel auquel elle s'applique et à laquelle on peut ne pas accéder ? N'y a-t-il pas là le témoignage d'une certaine indépendance de l'esprit et de sa mainmise sur le réel, au moment où il pense s'y assujettir ? L'intérêt de cette analyse, c'est précisément de montrer qu'il n'y a point de *réalité* proprement spirituelle, et que l'âme, que l'on considère comme telle, n'est jamais qu'une possibilité qu'il dépend de nous de réaliser. Mais peut-être n'y parvient-elle jamais. Ou bien son essence est-elle même de n'y point parvenir. Car si elle y parvenait, ce serait dans quelque ouvrage où son activité viendrait se consommer et mourir, alors qu'elle n'existe que là où elle dépasse sans cesse tous ses ouvrages, là où, demeurant toujours elle-même, elle ne disparaît jamais dans son propre effet.

[17]

6. QUE L'ÂME EST INDIVIDUELLE.

L'âme, toutefois, ne peut pas être confondue avec l'esprit. Car si le propre de l'esprit, c'est d'être une activité créatrice d'elle-même et qui, précisément parce qu'il n'y a rien hors d'elle à quoi elle puisse se subordonner, non seulement porte en elle ses propres raisons, mais les crée en se créant elle-même, on voit sans peine que l'esprit ne recèle en lui aucune détermination individuelle, ou qu'il les surpasse toutes ou encore qu'il n'y a qu'un esprit. Au contraire, il n'y a d'âme qu'individuelle, de telle sorte que, si l'âme est spirituelle, elle ne peut être qu'une participation à l'esprit. Il faut donc l'en distinguer par des déterminations qui la limitent, mais qui l'individualisent. Il peut bien arriver que nous parlions de la pluralité des esprits, mais nous ne doutons pas que cette pluralité ne réside dans des modes différents de participation à un esprit qui est identique ; ce qui explique assez bien que nous puissions parler d'une communion des esprits, qui s'opposent seulement les uns aux autres dans la mesure où ils reçoivent des limitations qui les distinguent, c'est-à-dire où ils ne sont pas proprement des esprits. Cependant il n'est pas vrai que l'âme ne soit âme que par sa limitation : ce serait dire qu'elle est non spirituelle. Elle est âme par cet acte de participation à l'esprit, qui est l'esprit lui-même en tant, précisément, que, partout où il agit, il est la mise en jeu d'une liberté.

Qu'il y ait une pluralité de libertés, telle que chacune d'elles ait une initiative qui lui est propre, et que toutes s'accordent pourtant dans la mesure où chacune devient une expression plus parfaite de l'esprit pur, c'est là sans doute la condition suprême pour que l'Esprit ne demeure pas un simple possible, ou qu'il ne reste pas bloqué dans une perfection immobile où son activité créatrice se trouverait d'un seul coup consommée et annihilée. Ce n'est pas là seulement le secret de la création, c'est le secret de l'esprit considéré dans sa pure essence. Mais si l'âme est esprit ou liberté, il faut pour qu'elle s'individualise, pour qu'elle soit mon âme et me permette de dire moi, qu'elle soit elle-même déterminée et limitée, bien qu'elle ne se confonde avec aucune de ces limitations ou de ces déterminations. Or la théorie de l'âme, ce sera précisément la théorie de ces limitations ou de ces déterminations, la dialectique des rapports que notre liberté soutiendra avec elles, des moyens qu'elles lui fournissent et des obstacles [18] qu'elles lui opposent, de l'assujettissement auquel elles la contraignent et des efforts par lesquels elle s'en délivre.

Mais tout d'abord il faut reconnaître qu'à l'égard de l'esprit une liberté ne peut recevoir de limitation que d'une autre liberté. Car d'où pourrait procéder l'origine même de notre limitation si on considère non pas cette force négative qui nous découvre nos propres bornes, mais cette force positive qui nous les impose ? S'il en est ainsi, on peut prévoir que le monde dans lequel nous vivons, qui est un monde de phénomènes, doit être regardé non pas seulement comme le monde des manifestations de la liberté, mais encore comme un monde où viennent s'exprimer ces limitations mutuelles grâce auxquelles les différentes libertés se distinguent et pourtant communiquent. Le propre de l'âme, c'est d'être un esprit engagé dans un monde, et qui, même si on suppose qu'elle puisse s'en détacher, doit y être engagée pour réaliser sa destinée. Il faut donc qu'il n'y ait qu'un monde dans lequel toutes les âmes accomplissent leur destinée solidairement. Et si l'on peut dire que dans ce monde chaque âme a une situation particulière qui définit les circonstances dans lesquelles la liberté aura à s'exercer, l'âme, considérée dans l'activité qui la fait être, doit comporter nécessairement l'union d'une liberté et d'une situation. Quant au monde lui-même, il rassemble en lui toutes les conditions de possibilité qui permettent aux différentes libertés d'agir à la fois séparément et solidairement. Et s'il y a une dialectique qui permet de définir

le monde comme un système dont l'espace, le temps et les catégories constituent les arêtes, cette dialectique ne peut pas recourir à un autre principe de déduction qu'à la notion d'une liberté qui se donne à elle-même les moyens par lesquels elle se fonde dans son double rapport avec l'activité dont elle participe et avec toutes les autres libertés.

7. UNE DIALECTIQUE RÉFLEXIVE.

Dès lors, bien que l'âme présente un caractère d'intimité inaliénable au point même où elle inscrit sa propre existence dans l'absolu, pourtant cette existence est, si l'on peut dire, une existence relationnelle, de telle sorte que, pour la décrire, il faut d'abord analyser la relation de l'âme avec elle-même, telle qu'elle se manifeste dans la constitution du moi par son union avec le corps, ce qui fera l'objet de notre livre I ; puis cette relation caractéristique de son essence et qui nous oblige à la considérer [19] comme une possibilité qui s'actualise dans le temps par le moyen de la valeur, ce qui fera l'objet de notre livre II ; ensuite l'ensemble des relations qu'elle soutient avec le monde et avec les autres âmes, et qui, en tant qu'elles nous livrent le contenu même de son essence, forment ce que l'on appelle proprement ses puissances, que nous étudierons dans le livre III. Nous consacrerons enfin le livre IV à l'examen de la relation de l'âme avec l'esprit pur, qui nous conduira à poser le triple problème de son unité, de sa vocation originale et de son immortalité.

Nous poursuivrons ainsi dans cet ouvrage l'application d'une méthode à laquelle on pourrait donner le nom de dialectique réflexive, que nous exposerons bientôt dans un ouvrage indépendant et dont les trois volumes publiés antérieurement : *De l'Être, De l'Acte, Du Temps et de l'Éternité*, étaient les premières étapes. Elle conviendra particulièrement bien, semble-t-il, à l'analyse de l'âme, s'il est vrai que l'âme réside tout entière dans le double mouvement par lequel elle ne cesse à la fois de se détacher de l'être absolu et de le rejoindre, de se diviser elle-même en puissances qui la mettent en rapport avec tous les modes de l'être et de reconquérir cette unité qu'elle est à chaque instant menacée de perdre. Elle seule nous fournira cette description articulée qui nous permettra de saisir l'âme dans l'acte même par lequel elle se crée, en fondant sa propre indépendance dans le tout de l'être dont elle

reste solidaire : à cette description réglée chacun de nous devra donner son assentiment en reconnaissant en elle les opérations qu'il ne cesse d'accomplir pour être. Nous sommes ici au delà de toute démonstration, bien que nous soyons en face d'une évidence qui surpasse l'évidence de toute démonstration : car l'âme est une existence, et aucune existence ne se démontre, mais les démarches qui la constituent ne peuvent avoir une portée ontologique qu'à condition que nous sentions qu'en les faisant, c'est nous-même que nous faisons, au lieu que les démonstrations les plus rigoureuses ne valent que pour des notions, c'est-à-dire pour la construction d'un système où la seule logique trouve son compte.

[20]

[21]

La dialectique de l'éternel présent.

* * * *

DE L'ÂME HUMAINE

LIVRE I

L'INTIMITÉ DE L'ÂME

[Retour à la table des matières](#)

[22]

[23]

LIVRE I. L'INTIMITÉ DE L'ÂME**Chapitre I**

**LA CONSCIENCE,
OU UNE INTIMITÉ, EN DROIT,
UNIVERSELLE*****1. L'ÂME EST-ELLE, PAR RAPPORT À LA CONSCIENCE,
L'ACTE DONT CELLE-CI PROCÈDE OU UN OBJET QUI
LUI EST TRANSCENDANT ?***[Retour à la table des matières](#)

C'est avec la conscience que commence l'existence du moi à lui-même, mais aussi l'existence pour lui d'un monde qui le dépasse et qu'il prend pour objet de sa pensée et de son action. Aussi comprend-on facilement que l'on puisse confondre la naissance et le développement de la conscience avec la naissance et le développement non seulement de notre représentation du monde, mais encore du monde lui-même ; car quelle différence peut-il y avoir pour nous entre le monde et, sinon le représenté, du moins la totalité du représentable ? Telle est la voie dans laquelle s'est engagé l'idéalisme, et jusqu'à un certain point la philosophie elle-même. Que si l'on objectait le caractère nécessairement limité de la conscience individuelle, on n'éprouverait point de difficulté à répondre que chaque conscience individuelle est en soi capable de s'élargir jusqu'à l'infini, c'est-à-dire jusqu'aux di-

mensions de la conscience universelle, et que toutes les consciences individuelles évoquent l'idée d'une conscience possible hors de laquelle il n'y a rien, qu'elles divisent et dont elles sont pour ainsi dire l'actualisation. Toute affirmation émane de la conscience, se produit en elle et vaut exclusivement pour elle. De telle sorte que cette primauté de la conscience et cette impossibilité où nous sommes d'en franchir les bornes éveillent deux sentiments opposés l'un à l'autre : le premier, c'est que la conscience nous enferme dans une sphère subjective qu'il nous est impossible de franchir, le second c'est que, dans cette sphère elle-même, nous sommes déjà en contact avec un absolu dans [24] lequel nous pouvons pénétrer de plus en plus profondément, mais au delà duquel il n'y a rien.

Or la conscience elle-même peut maintenant être considérée sous deux aspects différents : car, d'une part, *j'ai toujours conscience de quelque chose*, et la même conscience peut s'appliquer aux objets les plus différents ; de ces objets elle nous donne une connaissance, et cette connaissance est elle-même un acte de la conscience. Mais, d'autre part, je puis retenir seulement *cet acte d'avoir conscience* ; et dès que j'isole cet acte de son objet, il semble que j'ai affaire à deux domaines qui sont en un certain sens irréductibles l'un à l'autre : un monde objectif, ce qui ne veut pas dire un monde qui est au delà de la conscience, mais un monde qui est toujours l'objet de son activité, et un monde subjectif qui se réduit à son activité même, considérée indépendamment des objets sur lesquels elle s'applique, ou encore en tant qu'elle peut s'appliquer à n'importe quel objet. Telle est la ligne de démarcation que nous traçons instinctivement entre l'âme et les choses.

Pourtant nous sentons bien que cette analyse est trop simple, ou du moins qu'il est impossible de la maintenir dans son élémentaire rigueur. Car il y a une solidarité si étroite entre cette activité et ses objets qu'une activité sans rapport avec des objets cesserait d'être en tant qu'activité, et que des objets, à leur tour, que l'on voudrait rendre indépendants d'une telle activité cesseraient d'être en tant qu'objets. Il y a plus : il faut observer, d'une part, que certains de ces objets ne sont pas seulement un point d'application pour cette activité, mais qu'ils expriment son propre jeu : ce sont ceux que nous appelons précisément des états d'âme ; et, d'autre part, qu'il y a en nous une activité qui dépasse les limites de la conscience, non pas seulement celle qui

modifie à notre insu les objets auxquels la conscience s'applique soit au dedans, soit au dehors, mais celle qui produit la conscience elle-même. Faut-il dire que cette activité dont procède la conscience, mais qui lui échappe, constitue proprement l'essence de l'âme ? Mais l'âme est individuelle, alors que cette activité est peut-être transindividuelle. Car comment cette activité pourrait-elle être individualisée et garder le caractère d'intimité qui donne à l'âme sa spiritualité elle-même autrement que par la conscience qui l'accompagne ? Et si pourtant l'âme et la conscience ne peuvent pas être confondues l'une avec l'autre, l'âme n'est-elle pas pour la conscience un objet transcendant, et n'est-ce point à cet objet [25] transcendant que l'on pense quand on parle de la substance de l'âme ? Mais alors quel est une fois de plus le rapport de cet objet transcendant à la conscience avec l'intimité et la spiritualité sans lesquelles il semble que l'âme n'est plus qu'une chose parmi des choses ? Tels sont les problèmes inséparables des rapports entre l'âme et la conscience et dont la solution nous permettra de justifier la distinction de l'âme et du corps et de montrer comment le moi résulte précisément de leur connexion.

2. LA CONSCIENCE, OU LA CRÉATION REMISE EN QUESTION.

On ne peut pas dire qu'il y ait proprement un problème de la conscience. Car ce problème ne pourrait être un problème que pour la conscience elle-même. Par conséquent, il semble que la conscience soit la faculté de mettre tout ce qui est en problème, sauf elle-même, qui, en se convertissant en problème, devrait en même temps s'anéantir dans un objet et se ressusciter comme un acte qui s'interroge sur cet objet. La conscience est donc la totalité de l'être mise en problème : et c'est ce problème même de l'univers qui est toute la conscience que j'en ai. Ce que l'on peut justifier d'une double manière, à savoir en montrant d'abord que, si la conscience ne m'apportait rien de plus que la représentation des choses, elle ne se distinguerait pas de ces choses elles-mêmes, et je ne pourrais même pas dire qu'elle m'en donne la représentation. Ainsi cette représentation est déjà une question que je pose sur les choses elles-mêmes, puisque je me demande inévitablement si elle est fidèle ou infidèle ; et

on voit que l'éveil de la conscience est toujours l'éveil en moi d'une activité par laquelle je cherche soit à contrôler une connaissance, soit à régler une action. Mais cela laisse entendre que la conscience, pour qui tout est problème, est elle-même au delà de tous les problèmes : en effet, les choses ne reçoivent leur lumière que du fait même que la conscience les assimile, ou les change en sa propre substance, ou encore les réduit à des opérations qu'elle est capable d'accomplir. Bien plus, on peut dire qu'une chose est pour nous un problème dans la mesure où elle est appréhendée par la conscience comme étant pour elle un objet, ou encore comme lui étant d'une certaine manière hétérogène, mais que trouver la solution de ce problème, c'est découvrir comment la conscience est capable de pénétrer cette chose et en un certain sens de la produire. Le propre de la conscience, c'est donc de faire évanouir l'extériorité des [26] choses au profit de leur intériorité, et cette intériorité ne peut être rencontrée que si nous retrouvons en nous l'acte même par lequel elles se font. La conscience aspire donc à coïncider avec l'acte même de la création : en fait, elle s'en distingue toujours précisément parce qu'il y a entre cet acte et sa propre opération toute l'opacité de l'objet. Mais c'est cette opacité qu'elle essaie de vaincre. Et si l'activité de la conscience ne produit rien de plus — en raison de sa propre limitation — que la pure représentation de l'objet, encore cette représentation n'est-elle capable de la satisfaire que dans la mesure où elle est son œuvre, c'est-à-dire dans la mesure où la conscience, incapable de créer le monde, crée du moins l'apparence du monde telle qu'elle lui est donnée ; car alors c'est elle-même qui se la donne.

Il y a plus : cette conception de la conscience nous permet de pénétrer dans l'intimité de l'acte créateur, mais c'est l'écart même qui l'en sépare qui fait apparaître pour elle ce monde d'objets que nous considérons habituellement comme l'effet même de la création. Cependant, il n'y a d'objet créé — ou d'apparence — que pour une conscience qui ne peut pas le réduire à sa propre opération, de telle sorte que, puisqu'il y a des consciences particulières, — comme notre expérience en témoigne, — il faut, d'une part, que chacune se définisse elle-même par un acte intérieur qui ne peut être qu'un acte de participation, et, d'autre part, qu'il y ait devant toutes un monde d'objets qui définisse les limites communes de cette participation. Ainsi ce monde

doit nous apparaître inévitablement à la fois comme donné à la conscience et comme produit par elle.

3. UNE INTIMITÉ EN DROIT UNIVERSELLE.

Dès lors il faut dire que la conscience, sans jamais rien abandonner de son intimité la plus secrète, porte pourtant en elle un caractère d'universalité au moins virtuelle, de telle sorte que par sa définition même il n'y a rien qui puisse lui échapper en droit, pourvu qu'elle s'y applique, c'est-à-dire qu'elle ne cesse de croître. C'est dire que le propre de la conscience, c'est de nous faire participer à une intimité qui est universelle : elle surpasse donc d'emblée ce conflit que l'on crée artificiellement entre une intimité dont on veut qu'elle soit individuelle et une universalité dont on veut qu'elle soit objective. Mais cette universalité n'est pas primitive : c'est une universalité de dépassement à laquelle [27] ma conscience aspire à s'égaliser, mais qui ne pourrait pas être posée indépendamment d'un acte auquel cette conscience participe et dont elle est la limitation.

Or, pour réaliser cette limitation, il faut sans doute que la conscience soit toujours accompagnée d'une ombre qui l'obscurcisse, ou encore qu'elle constitue comme un foyer à partir duquel les choses qui l'entourent paraîtront inégalement éclairées selon la proximité et l'éloignement. Telle est la raison pour laquelle la conscience est toujours inséparable d'un corps dont on peut dire à la fois qu'il est la condition de sa possibilité et qu'il est l'obstacle à sa parfaite transparence. Du moins est-ce le corps qui individualise la conscience ; et c'est pour cela qu'il arrive, selon que l'on s'attache davantage à considérer en lui l'obstacle ou la condition, qu'il nous apparaisse tantôt comme une chose qui nous divertit sans cesse de l'intimité pure et tantôt comme un moyen de faire naître en nous cette intimité sans laquelle l'universalité de la conscience serait étrangère à notre propre moi.

Cependant le corps lui-même n'est qu'un instrument ou un signe de l'individuation : il n'en exprime que l'aspect négatif. Mais il y a en elle un aspect positif par lequel elle est elle-même consentie et assumée. C'est qu'elle trouve son fondement dans cet acte intérieur qui,

par sa limitation même, exige la présence d'un corps auquel il est associé et qui est l'effet de cette limitation plutôt encore que sa cause. Mais cet acte pris dans sa nature propre d'acte n'a lui-même de rapport qu'avec l'absolu : or c'est lui qui constitue notre âme. Il est lié si étroitement au corps qu'on a pu le nommer la forme du corps, comme Aristote, mais il en est si distinct qu'on a pu en faire une substance indépendante, comme Descartes. On comprend, dès lors, que le moi puisse être défini par l'union de l'âme et du corps, comme on le montrera au chapitre suivant. Mais cette analyse nous montre déjà que la conscience ne peut être confondue ni avec le moi, ni avec l'âme, qu'elle implique cette intimité universelle dans laquelle il faut pénétrer afin de pouvoir s'interroger soit sur le moi, soit sur l'âme, mais qui est telle que, étant universelle en droit, mais limitée en fait, elle m'oblige à me poser moi-même en tant que moi individuel, distinct de tous les autres « moi », sous la dépendance d'un objet unique et privilégié, qui est mon corps, mais en corrélation constante avec l'absolu par un acte qui est mon âme dont ce corps exprime la limitation.

[28]

4. ACTE ET LUMIÈRE.

Cependant il est impossible de confondre la conscience avec l'intimité universelle. Car il est remarquable d'abord que cette intimité ne puisse jamais être saisie que sous une forme potentielle, de telle sorte que la conscience paraisse toujours être pour nous la puissance et non pas la réalité des choses (et si les choses lui apparaissent comme des représentations, c'est précisément parce qu'elle s'en donne seulement la possibilité, que les choses — en tant que choses — dépassent toujours), ensuite que cette intimité ne puisse jamais être saisie que sous une forme individuelle, de telle sorte que cette intimité qui est la nôtre a toujours besoin d'un approfondissement vers le dedans pour devenir l'intimité absolue (et que l'existence d'une expérience extérieure exprime l'intervalle même qui l'en sépare).

Mais il y a plus : quand nous parlons de cette intimité universelle dans laquelle la conscience nous donne accès, ce mot même d'intimité n'exprime rien de plus qu'une coïncidence idéale avec l'être considéré

en tant qu'il se produit lui-même éternellement. Dire que cette coïncidence n'est qu'idéale, c'est dire qu'elle implique toujours une dualité qui ne cesse de s'ouvrir et de se refermer entre l'acte qui nous fait être et l'être qui nous est propre. Or c'est cette dualité qui fonde notre indépendance, bien qu'elle suppose toujours une unité dont elle procède et dans laquelle elle se dénoue. *La conscience est la marque de notre propre respiration dans l'être.* Mais, bien que par son aspiration elle soit égale à l'être, on ne saurait l'identifier avec lui ; c'est pour cela qu'on parle d'une *conscience de l'être*, et que l'être lui-même paraît toujours, au delà de la conscience, porter déjà en lui tous les caractères qui appartiennent en propre à la conscience, sauf la dualité qui le divise, et pouvoir être défini à la fois comme la source infinie où la conscience ne cesse de puiser et comme le terme ultime vers lequel elle tend. La conscience semble ainsi se dissoudre, aussi bien quand son activité cesse, que lorsqu'elle surmonte ses propres limites ; mais dans le premier cas elle n'a plus d'efficacité, au lieu que dans le second elle devient efficacité toute pure.

C'est qu'en effet elle a deux caractères différents, à la fois conjugués et opposés : elle est acte et lumière. En tant qu'acte, la conscience, c'est l'être considéré dans cette opération par laquelle il se produit lui-même éternellement. C'est une erreur de [29] croire que nous pouvons nous représenter la puissance créatrice sur le modèle d'une volonté qui modifie le monde visible et laisse derrière elle une œuvre matérielle comparable à celle d'un artisan. Car toute création est d'abord une création de soi par soi ; et j'ai moi-même l'expérience d'une telle création dans la genèse de ma pensée, qui est la genèse de moi-même : l'ouvrage de mes mains marque seulement l'impuissance où je suis de m'égalier moi-même à la pensée pure. Du moins, tout ce qui déborde l'acte de ma pensée, et qui la borne, doit être enveloppé par elle et constituer pour elle proprement un objet de connaissance. Aussi voit-on que tout objet de connaissance fournit à l'acte de la pensée à la fois une application et une limite. La conscience alors apparaît comme une lumière qui éclaire le monde, c'est-à-dire qui le révèle à nous comme cela même qui est hétérogène à cette lumière, qui lui résiste et qui l'empêche de passer. Le monde, en devenant tout entier transparent à la lumière, ne se distinguerait plus de la lumière elle-même.

Ce n'est donc point du côté de l'objet en tant qu'il limite l'acte de la pensée, c'est-à-dire qu'il est affecté d'un caractère négatif et phénoménal, qu'il faut chercher cet être même dans lequel la conscience nous permet de pénétrer et dont elle est pour nous la révélation. Car un tel être est présent dans l'acte qu'elle accomplit, et non point dans la donnée qui lui répond et qui nous découvre pour ainsi dire ce qui lui manque. Pourtant, cette lumière, dont il semble qu'elle soit constitutive de la conscience, n'implique-t-elle pas un intervalle entre la pensée et le monde qui lui permet précisément de rencontrer une surface opaque dont elle fera une surface éclairée ? Et on a montré souvent que, puisque la lumière ne peut pas refluer sur sa propre source, cette source elle-même échappe à tout éclaircissement. Ainsi, l'acte que produit la conscience serait pour nous plus ténébreux que l'objet le plus ténébreux, car l'objet le plus ténébreux pourra être un jour atteint par la lumière, au lieu que le foyer qui irradie la lumière ne peut pas être irradié par elle. C'est donc en vertu d'une même tendance de l'esprit que l'on met le sujet de la pensée au delà de toute pensée et que l'on considère la pure essence de Dieu comme devant être déterminée seulement par des attributs négatifs. Pourtant on sait bien que, par une sorte de paradoxe, la négativité n'appartient qu'à l'objet, ce qui le rend apte précisément à recevoir l'éclaircissement, et que la négativité apparente du sujet ou de l'acte créateur n'exprime rien de plus que son [30] surcroît de positivité par rapport à toute opération que nous pouvons accomplir, et qui engendre chacune de nos connaissances particulières. Mais c'est le signe aussi que l'activité d'où procède cette opération est du côté de l'être, comme son produit est lui-même du côté du connaître.

5. UNE ACTIVITÉ QUI S'ÉPROUVE DANS SON EXERCICE MÊME.

Cependant la comparaison qui nous a guidé jusqu'ici entre la conscience et la lumière, et dont aucune théorie de la conscience ne réussit tout à fait à se passer, est elle-même fautive. Elle est empruntée au monde de l'objectivité, et elle ne peut être regardée comme valable que dans la mesure où la conscience est considérée comme s'épuisant dans la connaissance de l'objet. Or le foyer de la conscience n'est pas

lui-même un objet : c'est nous-même. Nous sommes ici au cœur de l'être parce que nous sommes au cœur de la subjectivité. Cette lumière avec laquelle on veut confondre la conscience elle-même n'est pas produite, comme la lumière visible, par un soleil extérieur aux objets qu'il éclaire et que nous ne pouvons regarder sans être aveuglé : c'est nous qui la produisons. Elle n'est point issue d'une chose qui nous éblouit : elle est ce qui, sans pouvoir jamais devenir une chose, crée le spectacle des choses, c'est-à-dire un agent pourvu d'une vie propre qu'il se donne à lui-même, et qui devient le spectateur de tout ce qui, étant extérieur à lui, a pourtant du rapport avec lui. Or cet agent ne peut pas être réduit au rôle de spectateur pur, même si l'on admet que tout spectateur est encore agent du spectacle même qu'il appréhende. Son savoir n'est pas enfermé dans le domaine du spectacle, ni limité aux objets et aux concepts qui définissent ceux-ci ou qui les construisent. Car il se sait lui-même agent. S'il tirait seulement la notion de son activité d'une induction ayant pour point de départ les effets de cette activité, on demanderait d'où pourrait provenir la pensée d'une telle induction et ce qui pourrait la faire paraître légitime. Il faut bien, pour que l'on puisse même en parler, que, sur un point au moins, cette activité ait déjà été éprouvée. Or c'est l'activité éprouvée dans son exercice qui est la conscience elle-même. Et la connaissance n'en est qu'une sorte de prolongement, là précisément où cette activité reçoit du dehors une limitation sur laquelle elle se heurte et qui la réfléchit.

Cette définition de la conscience comme une activité éprouvée [31] dans son exercice même mérite maintenant un examen plus attentif. Car on peut dire que, pour être éprouvée, il faut qu'il y ait en elle une alliance d'activité et de passivité, ou plutôt une sorte de passivité à l'égard de son activité elle-même. Mais cette passivité est-elle possible sans la rencontre d'un obstacle qui lui est extérieur ? Dira-t-on alors qu'aussi longtemps que cet obstacle nous apparaît simplement comme extérieur, il est pour nous objet de connaissance, mais que, dès qu'il s'intériorise de manière à devenir une entrave à l'exercice de notre activité elle-même (ou un moyen qui le favorise), alors il permet à la conscience de naître du débat même qui s'institue en elle entre sa puissance et son effet ? Mais l'obstacle extérieur n'est ici qu'un moyen et un témoin d'une limitation que l'activité s'impose nécessairement à elle-même en tant qu'elle n'est rien de plus qu'une activité de participation. Telle est la raison pour laquelle il n'y a pas

d'opération que nous pouvons accomplir qui ne nous affecte de quelque manière ou qui n'ait son retentissement dans notre sensibilité. Il ne suffit donc pas de dire que ce sont les démarches par lesquelles nous cherchons à nous représenter un objet extérieur à nous qui, par l'impossibilité où nous sommes d'en épuiser le contenu, ont pour contre-partie une donnée qui leur répond ; il en est ainsi même des démarches plus secrètes par lesquelles il semble que nous n'engagions que notre être propre : elles aussi se détachent de nous avant de faire corps avec nous afin que nous les subissions et qu'elles nous déterminent.

Dès lors, on comprend que la conscience nous enferme dans une sorte de cercle où nous sommes à la fois actif et passif à l'égard de nous-même et qu'elle n'atteigne le dehors par la connaissance qu'à condition de le replier sur le dedans qu'il affecte. C'est ce cercle qui circonscrit le domaine de la conscience. Et l'on voit clairement comment l'activité qui l'engendre ne peut devenir mienne qu'à condition qu'elle soit *éprouvée* dans les deux sens que je puis donner à ce mot : car, en premier lieu, il faut qu'au lieu de se répandre hors de soi, elle se réfléchisse sur soi et fasse sans cesse retour vers ce même foyer qu'en apparence elle ne cesse de quitter. Ainsi la passivité paraît non seulement corrélative de l'activité, mais encore la condition même sans laquelle cette activité, toujours rejetée plus loin de son propre centre par son exercice même, n'aurait aucune intériorité. Mais cette observation montre bien que la distinction entre l'activité [32] et la passivité, que nous avons considérée comme caractéristique de la conscience en tant qu'elle est finie, et qui nous conduit souvent à douter qu'il y ait une autre conscience que la conscience finie, est à la fois impliquée et surmontée par toute activité spirituelle et sert même à la définir en tant que telle. Ainsi, loin de dire qu'une activité spirituelle pure ne connaîtrait pas ce retour sur soi qui est la conscience elle-même, il faut dire qu'il se produirait en elle cette réflexion parfaite, qui est le sommet même de la conscience, et où se découvre l'essence de l'esprit en tant que l'être qu'il se donne ne se distingue pas de la connaissance qu'il a de lui-même.

Mais quand on dit que, dans la conscience, notre propre activité intérieure s'éprouve elle-même, c'est dans un autre sens encore : car on veut dire non pas seulement qu'elle est sentie comme nôtre, mais encore qu'en mettant en œuvre ses propres puissances, elle devient ca-

pable d'en régler le jeu. La conscience est donc à la fois réflexive et critique, et il semble qu'elle ne soit réflexive que pour devenir critique, non point seulement en ce sens qu'elle discerne le bon ou le mauvais usage que l'activité peut faire d'elle-même, mais en cet autre sens plus profond que la conscience ne peut devenir une règle de l'activité que parce qu'elle est cette activité pour ainsi dire à l'état pur, qui, dans son exercice réel, est toujours exposée à faillir et à déchoir. Ici encore il est donc évident qu'une activité spirituelle parfaite, loin d'exclure la conscience, en serait le fondement le plus assuré, qui se retrouverait encore dans chaque conscience particulière, mais avec un écart qui mesure son insuffisance.

La conscience ne peut donc pas être ramenée à la relation du sujet et de l'objet, qui ne nous la montre que tournée vers l'extériorité, elle ne peut pas être ramenée non plus à cette relation intérieure du sujet avec un objet qui est lui-même, car on ne pourrait transformer le sujet en objet, même intérieur, sans l'abolir. *La conscience est une relation du sujet avec le sujet* : et cette relation, loin de diviser le sujet, ou d'en faire un objet, le crée lui-même en tant que sujet. Car, dans une telle relation, la conscience ne se contemple pas du dedans, comme si elle pouvait s'opposer à elle-même. Elle est tout entière active et passive à l'égard de soi, et dans une réciprocité si parfaite qu'il n'y a rien en elle qui par destination soit actif ou passif (du moins en tant qu'elle n'est point encore déterminée par le dehors), et que le pouvoir qu'elle a de pâtir sa propre action, c'est le pouvoir même [33] qu'elle a d'agir en tant que cette action a un sujet qui est nous-même. En réalité, la distinction de l'actif et du passif ne vaut plus quand ils sont si intimement unis dans le même être que c'est par leur union que cet être se définit. Nous agissons sur un objet extérieur à nous. Nous pâtissons l'action qu'il exerce sur nous. Mais là où l'actif et le passif paraissent venir se conjuguer dans un même être, comme il arrive seulement dans la conscience, alors nous sommes au delà de l'actif et du passif, non point dans une forme d'existence mixte qui les lie, mais dans une forme d'existence originaire dont on peut les extraire par analyse. *C'est là ce qui se trouve exprimé par le verbe réfléchi ou pronominal, qui est le verbe de l'intériorité pure.* La conscience, c'est un soi qui est une action de soi sur soi, qui est aussi un dialogue avec soi. C'est ce dialogue de soi avec soi qui crée non point l'extériorité avec soi, mais au contraire l'intimité avec soi. Si on le suppose aboli, le terme

qui subsiste peut être un objet pour un autre, mais n'ayant point de communication avec soi, il ne peut pas non plus être soi. C'est l'imperfection du dialogue avec soi qui crée ce dialogue avec l'univers par lequel nous essayons de l'enrichir indéfiniment. Celui qui se suffit à lui-même dans la solitude est celui qui a le plus de relations avec lui-même, et les théologiens savent bien qu'il serait l'unité d'une chose, et non point celle d'un esprit, s'il n'était pas trine et un, c'est-à-dire une éternelle médiation non pas seulement de lui-même avec le monde, mais de lui-même avec lui-même, qui ne rompt son unité que pour la produire.

6. LE DIALOGUE DE SOI AVEC SOI.

C'est ce dialogue intérieur qui est caractéristique de la conscience qu'il convient maintenant de décrire. On admettra volontiers qu'être soi, c'est être en rapport avec soi, c'est produire cette conscience de soi dans laquelle l'acte même qui me crée retourne vers soi pour prendre possession de soi. Dès lors, on peut bien dire que la conscience naît du dédoublement ; et on présente souvent cette thèse de telle manière qu'il serait la marque même de notre imperfection, la rupture d'une unité que la conscience chercherait ensuite vainement à rétablir. C'est ainsi que lorsqu'on considère la conscience comme un effet de la réflexion de notre activité sur un obstacle qui l'arrête, on laisse entendre que cette activité n'aurait pas besoin de conscience si [34] elle avait elle-même une puissance sans limites. Ce qui est vrai évidemment de cette activité instinctive ou spontanée qui n'a encore aucun caractère spirituel : mais il est contradictoire sans doute d'imaginer qu'une telle activité puisse être sans limites ; car elle n'est elle-même que la limitation d'une activité proprement spirituelle vers laquelle elle reflue dès qu'elle prend conscience de sa propre limitation. C'est que prendre conscience de sa limitation, c'est la dépasser, c'est faire appel à une activité sans limites, qui ne peut être qu'une activité de pensée. L'avantage de l'obstacle, c'est de permettre non point à l'esprit de naître, mais au corps de sentir ses propres bornes, c'est-à-dire de découvrir au delà la puissance de l'esprit qu'elles ne sauraient ni retenir ni emprisonner. Ainsi l'obstacle que le corps ne peut franchir m'apprend que c'est l'esprit qui le franchit et m'invite à me faire

moi-même esprit. On ne remarque pas que si la conscience naît de la réflexion, toute réflexion me replie sur une absence, qui est la présence même de l'idée. Cette idée paraît au corps être moins que la chose, qui est un obstacle qui lui résiste et lui est homogène, au lieu que l'idée échappe à ses prises ; mais elle est aussi plus que la chose, qui ne réussit jamais tout à fait à l'incarner. Et l'idée n'est pas elle-même indépendante de l'esprit, ni identique à l'esprit : elle est le dialogue de l'esprit avec lui-même.

En chacun de nous la conscience, finie dans son exercice actuel et infinie dans son exercice éventuel, peut être définie comme un dialogue entre son acte et son état. Dans la mesure où cet état lui-même implique une action qu'elle subit, elle est un dialogue avec son objet (en tant que cet objet exprime seulement ce qui la dépasse) ou avec une autre conscience (en tant que ce dépassement est rapporté à une initiative comparable à celle dont elle est douée elle-même et avec laquelle elle est capable de communiquer). Et il y a en elle un dialogue avec le corps qui l'individualise, mais qui médiatise sa relation soit avec les autres objets, soit avec les autres consciences. Enfin il y a un dialogue entre l'acte même qu'elle accomplit, toujours imparfait et inachevé, et l'acte infini d'où il procède et auquel il entreprend vainement de s'égaliser.

Mais en tant qu'elle est constitutive du moi lui-même, abstraction faite de sa relation avec un terme qui lui est opposé, la conscience implique le temps comme la relation entre ce qui est devant elle et lui découvre sa propre possibilité et ce qui est derrière [35] elle et qui définit ce qu'à chaque instant elle est devenue. Peut-être même faut-il dire que c'est ce rapport du passé et de l'avenir qui forme, en même temps que l'essence de notre conscience, le moyen par lequel le moi lui-même se réalise, comme on l'établira au chapitre VII du deuxième livre. Cependant, il importe de remarquer que cette disjonction du passé et de l'avenir, qui est créatrice du temps, et, par l'intermédiaire du temps, de la conscience et du moi lui-même, nous délivre aussi du temps, car cette conversion de l'avenir en passé qui s'effectue sans cesse à travers l'instant fait apparaître l'instant comme évanouissant, mais s'accomplit elle-même dans une éternité qui, après avoir été à notre égard l'éternité du possible, devient l'éternité de l'accompli. On comprend donc pourquoi la conscience a pu être réduite si souvent à la rétrospection : et du possible lui-même on a voulu faire une rétros-

peption par rapport au présent qui le réalise. Mais c'est seulement le signe que la conscience est toujours réflexive et que l'expression de conscience spontanée est elle-même dépourvue de signification : elle sert seulement à caractériser le premier degré de la réflexion. Telle est aussi la raison pour laquelle la conscience a pu être définie comme l'idée de l'idée. Seulement cette expression elle-même cache un malentendu : car il ne peut pas y avoir d'idée qui ne soit aussi idée de l'idée, c'est ce redoublement qui la fait être comme idée. Dès lors c'est une entreprise vaine que de demander s'il y a aussi une idée de l'idée de l'idée et si la régression doit s'arrêter là, ou se poursuivre indéfiniment. Car c'est supposer que dans le premier dédoublement l'idée elle-même devient un objet dont il peut y avoir une idée nouvelle, de telle sorte que l'idée de l'idée devient à son tour un autre objet dont il y a encore une idée, etc. Au lieu que l'idée ne peut jamais se transformer en objet : elle est d'emblée un acte de la conscience, c'est-à-dire une idée de l'idée au delà de laquelle on ne peut pas remonter sans retrouver encore la même conscience en acte déjà présente tout entière dans sa démarche initiale. La régression à l'infini est donc seulement le signe qu'on ne peut pas remonter au delà de la conscience, et qu'on ne peut transformer en objet aucune de ses opérations sans la faire renaître indéfiniment comme créatrice de soi et comme éternel premier commencement d'elle-même.

La dualité caractéristique de la conscience exprime donc l'acte d'une pensée qui se pense elle-même, c'est-à-dire, dans la mesure où la conscience est un être, l'acte d'un être qui se fait être. [36] Ainsi la conscience n'est pas seulement la condition fondamentale sans laquelle nous serions incapable de connaître soit le moi, soit l'âme ; elle nous apparaît comme la condition intérieure qui nous permet d'assister à leur double genèse. Il restera ensuite à définir cet être même dont elle pénètre et éclaire le développement, et que nous appelons le moi quand nous considérons l'expérience psychologique que nous en avons et l'âme quand nous considérons la subsistance ontologique qu'il implique.

7. UNE PARFAITE CLÔTURE QUI EST UNE PARFAITE OUVERTURE.

La conscience, dans le dialogue intérieur qui la définit, est à la fois parfaite clôture et parfaite ouverture. Mais c'est le premier caractère qui a frappé le plus vivement tous ceux qui ont analysé la nature de la conscience. Ils ont retenu surtout cette intimité, ce secret qui l'oppose au monde des objets, qui est un monde public et manifesté. Il faut fermer les yeux et se refuser au spectacle des choses, qui ne cesse de nous divertir, pour retrouver en nous cette réalité qui est nous-même et dans laquelle les choses se transforment en idées, comme pour nous découvrir leur propre essence dans l'acte même par lequel elles se font. La conscience nous sépare du monde : nul être ne pénètre en elle que nous-même. En elle le moi aspire à se suffire. Elle est comme une coquille intérieure, un abri où se réfugie celui que blessent tous les regards, qui refuse de se laisser divertir par les phénomènes et n'entend assumer de responsabilité que dans un monde où aucune chose étrangère ne vient obscurcir ou altérer sa propre transparence à lui-même. Non pas que l'univers lui paraisse dépourvu de lumière : mais c'est à condition qu'il reste devant lui comme un spectacle pur, dans lequel il n'occupe lui-même aucune place, sur lequel son action demeure sans effet et dont il semble isolé par une cloison de verre.

Pourtant il n'est pas possible de réduire ainsi la conscience à la seule contemplation de mes mouvements intérieurs ou d'une image que le monde me donne. Car ces mouvements ne sont pas enfermés en moi-même : cette image suppose le monde, loin de me permettre de m'en passer. C'est qu'il n'y a rien dans la conscience qui n'exprime sa communication avec cela même qui la dépasse et, en droit, avec tout ce qui est. C'est pour cela que nous disons qu'elle est parfaite ouverture en même temps qu'elle est parfaite clôture : elle est parfaite ouverture, et rien de plus, [37] parce qu'elle n'a point d'autre contenu que l'univers et que tout progrès qu'elle peut faire consiste précisément à accéder dans une région de l'univers où jusque-là elle n'avait pas encore pénétré. Sur ce point, et en rappelant le double aspect qui la constitue et que nous avons exprimé par les deux mots d'acte et de

donnée, elle est à la fois *pur accueil* à l'égard de tout ce qu'elle est capable de recevoir et *pur élan* qui ne cesse de se porter au-devant de tout ce qui peut s'offrir à elle et dont il semble qu'elle l'anticipe toujours. Mais elle est en même temps parfaite clôture, et rien de plus, parce que tout ce qu'elle appréhende, elle l'appréhende au-dedans d'elle-même dans une perspective qu'elle est seule à connaître et à laquelle nulle autre conscience ne peut substituer la sienne. Et il y a entre cette ouverture et cette clôture une identité mystérieuse, car c'est quand je suis le plus intérieur à moi-même que je suis le plus éloigné de ces frontières de moi-même au delà desquelles tout me demeure extérieur et étranger, que je suis le plus proche de cet être qui, étant la source commune de moi-même et de tout ce qui est, m'apprend que c'est pour moi une même chose de me connaître et de me dépasser.

C'est que notre conscience est intérieure à l'être pur, qui ne peut être défini lui-même que comme l'intériorité absolue : et cette intériorité ne se réalise que grâce à une relation avec soi qui le rend à la fois présent à soi et créateur de soi dans une égalité de lui-même à lui-même à laquelle chaque conscience particulière essaie sans cesse de se hausser. L'intériorité absolue est aussi clôture absolue, puisqu'il n'y a rien qui ne soit au-dedans d'elle, ou qu'elle n'a point de dehors, et ouverture absolue, mais sur sa propre infinité qui ne lui manque jamais et lui donne une sorte de nouveauté éternelle. Chaque conscience particulière participe de ce double caractère, car elle ne peut pas sortir de sa propre intériorité en tant qu'elle participe à l'être qui est lui-même intériorité absolue ; et elle ne s'ouvre sur ce qui la dépasse que comme sur une extériorité apparente par laquelle elle cherche seulement à agrandir sa propre intériorité.

8. LA CONSCIENCE TRANSCENDANTE PAR SON ACTE ET IMMANENTE PAR SON CONTENU.

Le contenu de la conscience définit proprement ce que nous appelons immanence, c'est-à-dire ce qui fait partie de notre expérience et se trouve au niveau de notre appréhension ou de notre [38] action. C'est ce qui se trouve au delà que nous appelons transcendance. Mais nous ne pouvons concevoir la transcendance que par sa relation avec

le contenu actuel de la conscience, c'est-à-dire avec l'immanence qui enveloppe en elle le contenu de toute conscience possible. Il y a plus : si cette transcendance réside dans cela même qui dépasse le contenu de la conscience, cela ne veut nullement dire qu'elle est la négation de la conscience elle-même, mais au contraire qu'elle en est l'origine première et l'essence indivisée. On semble reconnaître presque unanimement que c'est l'inadéquation entre son acte et son objet qui est constitutive de la conscience. Or c'est là sans doute le caractère propre de la connaissance, qui est la conscience elle-même en tant qu'elle subit une action qui vient du dehors et qui la limite. Mais, en tant qu'elle est proprement la conscience, la dualité qui est en elle, c'est cette dualité de soi avec soi qui est l'unité même du soi. La conscience ne brise pas une activité elle-même inconsciente pour faire jaillir la lumière de ses éclats : avoir conscience, c'est au contraire participer à une activité qui nous dépasse, mais que nous ne cessons de faire nôtre ; et ce qui est la marque de notre séparation, ce n'est pas la lumière que nous recevons, mais l'obscurité que nous y joignons et qu'elle ne parvient jamais à dissiper. Si le contenu de la conscience constitue pour nous le monde de l'immanence, l'acte de la conscience réside au point où la transcendance ne cesse de descendre dans l'immanence ; c'est le rapport entre les deux termes qui constitue l'originalité de la participation et donne son sens émouvant à l'existence. Entre eux, il est impossible de rompre. Ainsi la conscience, au lieu d'être considérée soit, dans le langage d'une psychologie élémentaire, comme un épiphénomène du réel, soit, dans le langage plus rigoureux de l'ontologie, comme l'intervalle qui nous sépare de l'unité de l'être (ou de l'acte pur), marque au contraire notre degré de pénétration dans l'être, le degré d'intériorité et de profondeur qu'en participant à l'unité de l'être (ou de l'acte pur) nous pouvons donner à notre être propre. Ainsi il ne faudrait pas dire que le transcendant, c'est ce qui dépasse la conscience, mais, puisque la conscience ne vit que de son propre dépassement, que, dans la conscience elle-même, se réalise l'union de l'immanent et du transcendant. L'immanent réside dans son contenu ou dans ses états, et le transcendant dans l'acte qu'elle accomplit ou dont elle participe.

La distinction entre la conscience et la connaissance est ici [39] particulièrement importante : tout se brouille dès qu'on les confond. La connaissance suppose la conscience, mais non point inversement.

La connaissance naît de la limitation de la conscience, qui exige qu'un objet lui soit opposé, comme il arrive dans la vision où l'on ne perçoit rien que ce qui arrête le regard. Mais cela ne veut pas dire que, faute d'objet, la conscience soit abolie. Car elle est présente dans la connaissance de l'objet non point comme la connaissance de cette connaissance, ce qui transformerait celle-ci en objet, mais comme l'acte qui dans cette connaissance fait d'elle une connaissance. C'est peu de dire que cet acte produit la lumière de la connaissance : il est cette lumière elle-même qui, si elle ne se savait pas elle-même lumière, ne serait la lumière de rien. Par conséquent, même si la conscience ne pouvait s'exercer que dans la connaissance d'un objet, elle ne pourrait pas être confondue avec celle-ci, car elle serait cela même qui, enveloppant toutes les connaissances possibles, est dans chacune d'elles « le connaissant » à l'état pur. Ce n'est pas assez de dire qu'elle est transcendante : elle est transcendante à toutes les choses connues et elle les rend toutes connaissables. Elle est un acte qui ne peut jamais devenir un objet : mais s'en plaindre, ce serait se plaindre que le regard ne puisse pas être regardé, ce serait méconnaître qu'il fait seulement participer les choses regardées à une vertu qu'il possède lui-même d'une manière suréminente et dont il ne trouve en elles que le reflet. C'est une perversion grave dont souffre la philosophie que de considérer le modèle de l'existence comme fourni par les choses et d'oublier ou d'abolir cette activité qui vient trouver en elles sa limitation et sans laquelle elles ne seraient pas elles-mêmes des choses ; c'est cette même perversion qui veut que cette activité échappe à la conscience et qu'il n'y ait pas d'autre conscience que celle qui s'exprime par la connaissance des choses. Mais ni, dans la connaissance elle-même, la conscience de l'opération ne peut être identifiée avec la représentation de son objet, ni, en l'absence de cet objet lui-même, la conscience ne s'évanouit : c'est lorsqu'elle ne porte plus en elle que l'infinité des objets possibles, avant qu'aucun d'eux lui devienne présent, qu'elle exerce et qu'elle éprouve de la manière la plus parfaite la liberté de son propre jeu. Analyse qui confirme encore la conception d'une conscience toujours transcendante par son acte et toujours immanente par son contenu, c'est-à-dire par les états qu'elle subit ou les objets auxquels elle s'applique.

[40]

Enfin c'est la conscience seule qui constitue cette sphère célèbre dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Le centre est partout, parce que chaque conscience particulière, si humble qu'on la suppose, est elle-même un foyer de lumière autour duquel rayonne une perspective dans laquelle le monde tout entier se trouve enveloppé. Et la circonférence n'est nulle part, puisque, si elle borne l'horizon de chaque conscience, celui-ci peut sans cesse être dépassé par elle et qu'à l'horizon de l'une est le foyer de l'autre. Ces foyers pourtant ne sont indépendants qu'en apparence : ils ne nous donnent pas seulement des perspectives différentes sur le même monde ; mais ils rayonnent la même lumière, de telle sorte que la transcendance et l'immanence montrent ici une fois de plus leur solidarité, puisque la transcendance appartient à la fois aux différents foyers et à la source commune qui les alimente, et l'immanence aux différentes perspectives et à la convergence qui les lie.

9. QUE LA CONSCIENCE NE PEUT ÊTRE CONFONDUE NI AVEC LE MOI NI AVEC L'ÂME.

On ne peut définir la conscience autrement que par son rapport avec le moi, car c'est toujours le moi qui a conscience et qui a conscience de soi. Ainsi il arrive que l'on confonde le moi avec la conscience. Mais cette coïncidence est impossible à maintenir si l'on songe, d'une part, qu'il y a dans le moi des parties obscures et souterraines dans lesquelles la conscience apprend à pénétrer, et, d'autre part, que la conscience s'étend par la connaissance bien au delà des limites du moi, et même qu'aucun objet de conscience en tant qu'objet n'appartient proprement au moi. On ne peut identifier le moi ni avec l'acte dont la conscience procède, puisqu'il dépasse le moi qui ne fait qu'y participer, ni avec la lumière qu'il produit, puisque cette lumière enveloppe à la fois le moi et le monde. Aussi essaierons-nous dans le chapitre II de délimiter les frontières de la conscience et du moi. Il est évident que, sans la conscience, non seulement on ne pourrait pas parler du moi, mais encore il n'y aurait véritablement pas de moi. Seulement le moi qui implique la conscience ne s'y réduit pas. Il semble au-

dessus d'elle, comme si la conscience était seulement une propriété du moi : c'est pour cela que l'on dit que *c'est moi qui ai conscience ou qui prends conscience* de quelque chose. Et le moi semble pourtant au-dessous de la conscience, [41] comme s'il marquait une déficience par rapport à elle, comme s'il cherchait sans cesse à approcher de cette conscience totale qui, s'il parvenait à l'atteindre, l'abolirait lui-même comme moi particulier. La conscience est donc par rapport au moi le moyen de sa formation, c'est-à-dire l'instrument même par lequel, en participant à l'intimité de l'être, il acquiert aussi l'être qui lui est propre. Telle est encore la raison pour laquelle il faut dire que la conscience ne semble jamais capable de se suffire : car on demandera de quoi elle est conscience, de telle sorte qu'on la considère tantôt comme un être purement *formel* et que l'on cherchera le contenu de cette forme, qui est toujours pour nous un objet de connaissance, tantôt comme l'acte même qui modèle cette forme et la rend apte à recevoir en elle tous les objets. C'est la même idée que l'on retrouve plus fortement accusée encore dans cette affirmation que la conscience est purement *intentionnelle* : ce qui peut s'entendre encore en deux sens selon que cette intention se trouve dirigée vers un objet qui remplit son attente, ou vers cet acte même qui la produit elle-même, qu'elle ne réalise jamais que d'une manière imparfaite, mais qui abolirait à la limite l'intervalle qui la sépare de son objet.

On pressent par conséquent ce qu'il y a de superficiel dans cette attitude purement introspective où la conscience, attentive seulement à son propre contenu, espérerait découvrir en elle par le regard intérieur la présence d'un moi préexistant et déjà formé. La conscience n'est rien que par l'activité même dont elle est issue et dont elle règle le jeu. La question n'est pas de s'interroger sur la nature de la conscience, mais d'interroger la conscience sur la nature de tout le reste, en particulier du moi lui-même dont elle fonde la responsabilité. De là la profondeur et la salubrité de ce mot de Gœthe à Schiller : « Je ne pense jamais à la pensée. » L'introspection n'a pas seulement le défaut, comme on le croit, de convertir le moi en objet ; elle a surtout le défaut d'ignorer que *le moi n'est pas donné, mais engagé*, et qu'il n'est rien que par les relations qu'il soutient avec les êtres et avec les choses, et qui le rendent solidaire de tout l'univers.

On ne peut pas plus confondre la conscience avec l'âme que la conscience avec le moi. C'est le problème des rapports de l'âme et de

la conscience qui fait de l'âme un problème. Si l'âme était identique à la conscience, l'âme ne pourrait pas être niée. Mais qu'elle puisse l'être et par la conscience elle-même, c'est là sans doute un des caractères essentiels qui l'en distinguent, [42] comme on l'a suggéré aux paragraphes 4 et 5 de l'introduction, où l'on a montré que l'âme est suspendue à un acte de la conscience, mais qui dépasse la conscience elle-même, parce qu'il est un acte de foi qui met en question non seulement l'avenir du moi, mais l'essence même de l'être que le moi est capable de se donner. Dès lors, si la conscience est la lumière dans laquelle le moi agit, le moi est lui-même l'agent qui est responsable de son âme, non pas sans doute qu'il en soit lui-même le créateur, mais c'est lui qui dispose des puissances mêmes qui la constituent et qui, par l'usage qu'il en fait, leur donne cette actualité par laquelle il détermine lui-même sa propre relation avec l'absolu. La conscience nous permet précisément, d'une part, de participer du dedans à cette activité pure qui devient par elle nôtre, d'autre part d'opposer, dans la participation, la liberté créatrice du moi aux puissances qui la déterminent, enfin de découvrir dans notre âme une vocation toujours offerte qu'il s'agit pour le moi de reconnaître et de mettre en œuvre.

10. CONSCIENCE ET LIBERTÉ.

Nul ne peut penser à dissocier la conscience de la liberté, non pas seulement parce que, là où la conscience cesse, on n'a affaire qu'à une force aveugle, qui est la négation de la liberté, mais encore parce que la conscience semble naître avec la liberté et de la liberté elle-même à laquelle elle offre les représentations, et par suite les points d'application hors desquels elle ne pourrait pas s'exercer. La conscience est tendue entre la liberté et la représentation : et si l'on pouvait établir ici des distinctions dans un acte qui est lui-même indivisible, il faudrait dire que la liberté est génératrice de la conscience, comme la conscience est génératrice de la représentation. On ne peut la confondre pourtant ni avec la liberté, ni avec la représentation, mais elle se tourne tantôt vers l'une comme vers son origine et tantôt vers l'autre comme vers son produit. Elle est ainsi un lien non pas seulement entre le dedans et le dehors, mais entre l'engendrant et l'engendré. C'est pour cela que la conscience paraît toujours osciller

entre un acte qui est au-dessus d'elle et une donnée qui est au-dessous : elle aspire à se dénouer tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre ; mais l'acte est pourtant comme le sommet de la conscience, au lieu que la donnée en est, si l'on peut dire, le point de chute. C'est pour cela que la liberté s'évanouit si on cherche à en faire une [43] représentation, c'est-à-dire un objet, et que la représentation ou l'objet s'évanouit si on retrouve l'acte intérieur qui, par son moyen, s'exprime et se phénoménalise. D'un côté, nous avons affaire à la source où notre existence ne cesse de puiser, et de l'autre à ce qui vient d'elle encore, mais qui dépasse notre propre capacité et que nous ne faisons que subir. Ainsi la conscience nous permet à la fois de nous approfondir par le dedans, c'est-à-dire par l'exercice de notre liberté, et de nous étendre par le dehors, c'est-à-dire par l'accroissement de nos connaissances. Cependant ces deux fonctions de la conscience ne peuvent pas être mises sur le même plan. Car c'est une erreur sans doute de penser que le propre de la conscience, ce soit de se dilater infiniment de manière à contenir à la limite le Tout comme un objet. Le Tout ne peut jamais être un objet, puisque tout objet exprime précisément l'intervalle qui sépare l'acte de création de l'acte de participation. Aussi le propre de la conscience, c'est de se tourner non pas vers l'objet qu'elle cherche au contraire à abolir dans la perfection même de l'acte qui l'appréhende, mais vers cette liberté qui la fait être, avec laquelle elle ne coïncide jamais, dont elle cherche à retrouver le jeu le plus pur en la débarrassant graduellement de toutes les entraves qui la paralysent.

Sans doute il nous est impossible de remonter au delà de la liberté, qui est toujours un premier commencement absolu et l'acte même qui nous introduit dans l'existence. Mais c'est parce qu'elle est un premier commencement que nous avons nous-même *la liberté d'être libre*. Et c'est parce que la conscience est inséparable de l'exercice de la liberté que la conscience est aussi le moyen de formation de notre âme. Elle peut, il est vrai, s'en désintéresser, s'absorber dans la contemplation des objets qui la divertissent et se complaire à subir plutôt qu'à agir. Mais elle exprime avant tout le devoir que j'ai de « devenir ce que je suis », c'est-à-dire d'être tout ce que je puis être ; et si elle n'oublie pas que, par son origine, elle pénètre dans l'intimité même de l'être, alors elle nous apprendra à reconnaître les puissances dont le moi dispose et qu'il lui appartient d'actualiser. En disant du moi qu'il

est conscient, je ne veux pas dire seulement qu'il y a en lui une lumière qui l'éclaire lui-même comme une chose, mais qu'il y a en lui une initiative par laquelle il se découvre comme une possibilité dont il ne peut prendre possession que s'il la réalise. Ma conscience remplit tout l'intervalle qui sépare mon moi de mon âme : elle mesure le chemin qui les réunira ; c'est pour cela qu'elle [44] est indivisiblement conscience psychologique et conscience morale, connaissance de ce que je suis et exigence de ce que je dois être. Elle porte en elle une infinité qui permet au moi fini de déterminer à la fois sa propre relation avec l'absolu et sa propre place dans l'absolu, c'est-à-dire de constituer son âme elle-même. Comment mon âme serait-elle mienne si elle n'était pas mon propre ouvrage ? Si elle est créée, elle est *créée créatrice d'elle-même*, c'est-à-dire comme une virtualité que le propre de la conscience est de reconnaître afin précisément de la mettre en œuvre. Il y a donc une dualité entre notre conscience et notre âme : mais c'est une condition pour que notre âme soit nôtre ; il faut que notre conscience, qui utilise toutes ses ressources, puisse les gaspiller, et contribuer à la ruiner au lieu de l'édifier. Le propre de l'examen de conscience consiste précisément dans cette comparaison que nous faisons entre nos possibilités et leur emploi. Mais si la conscience et l'âme doivent toujours être séparées l'une de l'autre afin que nous gardions la responsabilité de notre âme, à la limite il faut pourtant qu'elles coïncident. Car la conscience ne se retire pas de l'âme dont elle détermine la destinée ; si *l'âme est l'expression de ma relation absolue avec l'Acte absolu*, elle ne peut se réaliser que par la conscience qui la fait mienne. Ce que l'on pourrait traduire dans un autre langage en disant que l'âme est l'idée de moi-même, mais qui ne se change en moi-même que par la conscience, qui seule est capable de la reconnaître et me permettra de l'assumer.

[45]

LIVRE I. L'INTIMITÉ DE L'ÂME**Chapitre II**

**LE MOI, OU LE POINT D'ATTACHE
DE LA CONSCIENCE DANS L'ACTE
DE PARTICIPATION*****1. LE MOI, OU LA CONSCIENCE EN TANT QU'ELLE
EST INSÉPARABLE DES DEUX ASPECTS DE LA PAR-
TICIPATION.***[Retour à la table des matières](#)

La distinction entre le moi et la conscience que nous avons esquissée dans le chapitre précédent demande maintenant à être approfondie. Il y a entre le moi et la conscience une implication évidente : car, d'une part, c'est la conscience seule qui permet de dire moi et le moi est pour la conscience à la fois son centre et son foyer, de telle sorte que la conscience paraît être une propriété du moi, un rayonnement qui en émane, qui cherche à pénétrer le monde et à l'envelopper. Mais, d'autre part, cette conscience, qui en droit est universelle, dépasse singulièrement le moi auquel elle donne une place déterminée dans son propre champ de lumière et dont elle essaie de vaincre les ténèbres sans y parvenir jamais tout à fait. On se trouve pris par conséquent dans la difficulté et même dans la contradiction suivante : d'abord que la conscience suppose le moi et doit être définie comme

l'activité du moi en exercice, créant pour ainsi dire autour d'elle une sphère de clarté dans laquelle ses propres relations avec le reste du monde ne cessent de se multiplier, ensuite que la conscience, bien qu'elle reste toujours reliée à un moi qui définit par elle sa propre perspective sur la totalité du réel, vient de plus haut que le moi, de telle sorte qu'elle doit éclairer le moi lui-même en même temps que tous les objets avec lesquels il est en rapport. Il arrive que, dans le premier cas, on tend à identifier le moi avec la conscience, comme dans l'idéalisme pour lequel le moi est l'acte même de la conscience et le monde sa représentation, [46] et, dans le second, à faire du moi un objet parmi les autres, dont le privilège est seulement d'être immédiat et médiateur de tous les autres, et que le rôle de la conscience est seulement de chercher à connaître et à promouvoir.

Mais ces deux conceptions opposées sur les rapports de la conscience et du moi sont vraies toutes les deux : c'est de leur contradiction et pourtant de leur union que le moi est fait. Car il faut que la conscience garde le caractère d'universalité que nous lui avons attribué tout en exprimant le caractère d'intimité qui est inséparable de l'être en soi. Là où elle est intimité pure, à l'exclusion de toute extériorité, c'est-à-dire de toute négation, elle est l'être lui-même, non pas en tant qu'il est séparé de tous les êtres particuliers, mais en tant qu'il est l'essence commune de chacun et de tous. Chacun de ces êtres particuliers doit être lui-même capable de dire moi dans la mesure précisément où il est un être, c'est-à-dire où il possède une intimité propre qui n'est rien de plus qu'une participation à l'intimité absolue. Mais elle ne fait rien de plus qu'y participer ; et il ne s'agit point de demander comment cela est possible, puisque de cette participation nous avons en nous-même et en nous seul une expérience qu'il est impossible de décliner. Or la conscience, quand elle devient nôtre ou participée, ne perd pas pour cela son caractère d'universalité : seulement son universalité devient une universalité purement potentielle. D'autre part, si elle est seulement potentielle, c'est parce qu'elle subit une limitation qui crée en elle une zone opaque qu'elle essaiera sans cesse de traverser. Selon que l'on considère par conséquent l'un ou l'autre des deux aspects de la participation, il semble tantôt que le moi soit identique à cette conscience elle-même en tant que, toujours finie dans son application, elle porte pourtant en elle un développement indéfini, et tantôt que le moi ce soit précisément ce qui borne à chaque instant

un tel développement et qui se présente à elle comme un obstacle qu'elle s'efforce de reconnaître afin de le convertir en objet et d'en faire le véhicule de son propre progrès. Et il est évident qu'il y a là deux faces du moi que l'on ne peut pas dissocier l'une de l'autre : car le moi réside à la fois dans sa propre limitation et dans ce qui la dépasse ; *et il faut qu'il soit une limitation pour être un dépassement*. Or il arrive qu'il puisse considérer avec complaisance l'un ou l'autre de ces deux termes : mais ils sont solidaires. Car, comme dans les antinomies de Kant, c'est au moment même où il prend conscience de sa limitation qu'il [47] découvre en lui le mouvement qui la dépasse : et comment pourrait-il autrement se sentir limité ? C'est au moment où il prend conscience de cette infinité même qui l'attire qu'il retrouve plus douloureusement sa propre limitation. Et comment pourrait-il autrement penser qu'il ne cesse de la vaincre ?

Après s'être confondu tour à tour par excès d'ambition ou par excès d'humilité avec sa limite ou avec son dépassement, il arrive qu'il les récuse tour à tour et qu'il considère l'origine de sa limitation comme résidant non pas en lui, mais dans le corps, et le principe de son dépassement comme ne résidant pas en lui davantage, mais dans l'acte pur. Cette double affirmation ou cette double négation nous conduisent à définir le moi comme une relation entre ces deux extrêmes, mais une relation vivante, telle qu'elle n'est rien que par l'opération qui la pose et que les termes extrêmes n'ont de sens que par elle, à savoir le corps pour exprimer l'incomplétude de l'opération et l'acte pur, l'efficacité d'où elle procède.

2. L'INTIMITÉ DU MOI À L'ÊTRE.

L'expérience du moi est l'expérience d'une intimité à soi dont on pense souvent qu'elle nous sépare à la fois de tout l'être et des autres êtres. *Ainsi, le moi est défini par la subjectivité et la subjectivité par l'insularité*. Mais, outre que l'on a montré précédemment que la conscience, qui constitue l'intimité même du moi, est une ouverture sur tout ce qui est (voir chap. I, § 7), il faut remarquer que c'est par son intimité et même, si l'on peut dire, par le degré de son intimité que se mesure son degré de pénétration dans l'Être, qui est lui-même l'intimité pure. On ne peut pas en effet opposer l'une à l'autre ces *îles*

d'intimité sans imaginer une extériorité inséparable de chacune d'elles à la fois pour la définir et pour la séparer de toutes les autres. De là ces deux conséquences réciproques l'une de l'autre, c'est que, partout où l'être est présent, il y a un moi présent dont on peut dire qu'il est intérieur à l'être précisément parce qu'il est moi, c'est-à-dire intérieur à soi ; mais qu'il n'est *tel moi* que parce qu'il est extérieur à un autre moi, ce qui introduit en lui une certaine extériorité à lui-même et montre qu'il a un corps. Car si toute participation à l'être appelle l'existence du moi, il n'y a en dehors du moi d'autre existence qu'une existence médiate, c'est-à-dire qui n'a de sens que pour le moi et par rapport au moi : ce qui est [48] justement l'existence du phénomène. Or le corps est, si l'on veut, le phénomène premier et dont tous les autres dépendent, celui par lequel le moi exprime sa propre limitation et manifeste sa présence à lui-même ; et, par le rapport qu'il soutient avec tous les autres, il est l'instrument de leur phénoménalisation. Cette liaison du moi avec le corps sera expliquée dans le chapitre suivant. Mais déjà on voit que le moi peut ou bien descendre de plus en plus profondément dans sa propre intimité — et alors il semble qu'il échappe à ses propres limites, de telle sorte que l'on peut penser tantôt qu'il réalise alors sa véritable essence, tantôt qu'il la dépasse dans un au-delà du moi qui ne fait plus qu'un avec l'être pur — ou bien se laisser attirer et divertir par une extériorité au contact de laquelle il a l'impression de s'enrichir, en oubliant qu'alors il s'échappe à lui-même et finit par se perdre dans le flux du devenir.

Cette double intimité indivisible du moi à l'être et à soi nous montre assez nettement qu'il n'y a pas, comme on le dit souvent, une contradiction entre « l'en soi » de l'être absolu et le « pour soi » de la conscience. C'est de leur union que résulte le « soi » dont chaque moi nous donne une expérience particulière et limitée. Car un « en soi » ne peut être posé que dans l'acte même par lequel il se pose : il est cet acte se posant. On ne réussira pas ici à opérer une distinction entre se faire et avoir conscience de soi : car on ne peut ni se faire autrement qu'en produisant cette conscience de soi sans laquelle on n'aurait affaire qu'à l'exercice d'une force que l'on ne pourrait jamais dire sienne, ni avoir conscience de soi autrement qu'en produisant à l'existence cet être même dont on prend conscience en sachant qu'il est soi. Un « en soi » inerte et aveugle non seulement serait dépourvu de cette intériorité à soi qui le définit, mais il ne serait qu'une extériorité

rité coupée de tout lien avec une intériorité qui la pose par rapport à soi. Toutefois quand on dit qu'un « en soi » est aussi un « pour soi », il faut éviter un péril qui est inséparable d'une telle expression. Car cette expression est calquée sur l'expression « pour un autre » qui définit le phénomène en tant qu'il n'existe que pour une conscience. Or le « pour soi » de « l'en soi » n'en fait pas le phénomène de lui-même, comme cela arrive au moi quand on considère ses rapports avec le corps. Car l'identité de « l'en soi » et du « pour soi » dans l'être pur, dont le moi nous donne une sorte d'expérience imparfaite, nous interdit d'en faire jamais un objet pour lui-même. C'est qu'il ne peut pas y [49] avoir d'intériorité d'une chose comme telle, mais seulement d'un acte spirituel considéré dans son pur exercice et dont l'essence réside dans sa propre transparence à lui-même.

Cependant, cette intimité du moi à l'être est elle-même une intimité individuelle, bien que la conscience, même là où elle n'est rien de plus que la propre conscience de soi, garde toujours son universalité potentielle. On ne s'étonnera donc pas que l'on puisse souvent considérer le moi comme étant un des objets auxquels la conscience s'applique parmi beaucoup d'autres. Mais le lien du moi et de la conscience est beaucoup plus étroit. Le moi commence avec la conscience elle-même. C'est par elle seulement qu'en pénétrant dans l'intimité de l'être il acquiert l'intimité qui lui est propre. Avant qu'il naisse à la conscience, le moi n'est rien : il y a seulement des conditions, une situation dans lesquelles il se trouve engagé, sans lesquelles sa participation à l'être serait impossible et dont il ne pourra jamais s'affranchir. Elles sont autant de limitations de la conscience, mais qui sont les moyens par lesquels le moi pourra se constituer avec le développement qui est le sien : ces limitations, le moi doit apprendre à les connaître et à les dépasser, mais de telle manière qu'elles tracent pour ainsi dire les chemins de son accès dans l'être. Elles se trouvent ainsi intégrées dans l'intimité même du moi ; et il arrive qu'on les considère comme suffisant à la définir quand on veut que l'intimité réside dans ce qui sépare les êtres individuels et non point dans ce qui les unit.

Le moi témoigne donc de son caractère mixte et même ambigu par les rapports qu'il soutient avec la conscience. Car il est inséparable de la conscience considérée non pas dans un objet qu'elle appréhende, mais dans l'activité même dont elle procède et qui lui donne son ca-

ractère d'intimité : cependant il ne coïncide pas avec cette intimité qui ne se réalise jamais d'une manière plénière parce qu'elle rencontre toujours des conditions limitatives qui adhèrent au moi lui-même et dont il ne pourrait s'affranchir sans disparaître. Mais si c'est le lien de cette activité et de ces conditions qui constitue le moi lui-même, celui-ci ne réussit jamais à réaliser sa propre unité. Aussi est-il toujours déchiré entre le dedans et le dehors ou, si l'on veut, entre l'intimité et le divertissement. Il serait absurde sans doute de dire qu'il a une conscience, car il ne peut pas en être distingué comme d'une propriété qui le définit ou d'un bien qu'il possède. Car que serait-il sans elle ? Aussi serait-il plus juste de dire qu'il est *une* conscience pour [50] marquer qu'il participe à la conscience, mais sans lui être adéquat, ou qu'il n'est qu'une conscience parmi beaucoup d'autres.

3. DIALOGUE DU JE ET DU MOI.

Si la conscience peut être définie comme un dialogue de soi avec soi, on pourrait dire que, dès qu'elle s'individualise, ce dialogue devient celui du je et du moi. Il semble en effet que nous ne puissions pas définir ce dialogue comme nôtre et distinguer en nous deux interlocuteurs à la fois différents et inséparables autrement qu'en évoquant entre eux une double relation : *en premier lieu* celle qui s'exprime par le verbe réfléchi, où c'est le même être qui est l'auteur de l'action et qui en est l'objet, de telle sorte que nous sommes obligés, en maintenant son identité, de reconnaître en lui deux aspects opposés, l'un par lequel il est agissant et se détermine lui-même, l'autre par lequel il subit cette action et se trouve déterminé par elle. Ainsi dans le verbe réfléchi le sujet devient complément de lui-même. Telle est aussi l'expérience que j'ai de moi à chaque instant de ma vie. Si je laisse de côté toutes les influences qui viennent du dehors, qui me contraignent et m'arrachent constamment à moi-même, mais dans lesquelles pourtant je pourrais trouver encore une référence à un sujet qui s'affecte lui-même par la manière même dont il accueille cela même qui lui est imposé, je ne découvre, au cœur même de ce que je suis, que cette initiative que j'exerce et une sorte de réponse que je lui fais, qui constituent un circuit intérieur toujours recommencé, tantôt plus large et tantôt plus étroit, et qui ne cesse de s'ouvrir et de se refermer. Cette

relation constante de l'agir et du pâtir s'exprime même de deux manières différentes : car tantôt elle s'épuise dans une suite d'essais qui ne dépassent pas les limites de ma subjectivité propre et dans lesquels l'agir est toujours intentionnel et le pâtir toujours affectif ; tantôt au contraire elle inclut en elle le monde, car l'action que je produis est un changement que j'introduis dans les choses, et c'est seulement grâce à elle et à ce changement que j'ai produit dans le monde que je réussis à déterminer ce que je suis. L'unité de l'être trouve une expression admirable dans l'impossibilité pour le moi d'être lui-même autrement qu'en traversant le monde, en l'intégrant à son action, en l'obligeant à coopérer avec lui à la formation de son être propre, comme on le montrera encore au paragraphe 5 du présent chapitre.

[51]

Mais l'opposition du je et du moi a un *second* sens encore. Je ne puis pas me borner à me considérer comme le sujet et le complément de ma propre action ou comme un je qui vient sans cesse s'accomplir dans un moi, ou se nier sans cesse comme moi pour renaître indéfiniment comme je. Il y a dans le je un prestige par rapport au moi qui fait qu'il dépasse non seulement le moi, mais le circuit même formé par le je et le moi. Le je, c'est l'acte de la participation considéré non pas seulement au point où il commence, mais dans la source même où il puise, dans cette intimité essentielle et impossible à déchirer qui ne deviendra ma propre intimité que par son alliage avec une extériorité qu'elle ne réussira jamais tout à fait à pénétrer. Aussi est-il impossible de réduire le moi au je ; aussi est-ce du moi, déjà déterminé et subi, que je fais presque toujours le sujet de mon action, comme on le voit dans ce redoublement : moi, je suis tel, ou moi j'agis de telle manière. *Il n'y a que Dieu qui soit un je qui ne puisse jamais se changer en moi.* Aussi peut-on dire que l'expérience que j'ai du je n'est jamais une expérience pure, mais une expérience que je cherche toujours à purifier. Et c'est pour cela que, par une sorte de paradoxe, elle est ontologique dans la mesure même où elle est morale : non point qu'il s'agisse de soumettre l'initiative du je à une loi qui lui serait étrangère, comme si le je était le je de l'individu et qu'il dût se plier à une juridiction universelle émanée soit de la société, soit de la raison ; car c'est au contraire quand le je parvient à se délivrer de toutes ses attaches avec l'individu, quand il n'est point encore devenu un moi, et qu'il n'est encore rien de plus que cette pure activité dont nous avons

la disposition et que nous ne pouvons pas engager dans le monde sans la corrompre, que nous découvrons le mieux la profondeur de la participation et la responsabilité dont elle nous charge. Ici, nous sommes véritablement à l'origine de nous-même et au delà de nous-même, en ce point d'émergence où notre moi n'est point encore détaché du principe qui le fait être, où il éprouve un tremblement d'émotion ¹ en présence de cette ouverture sur un être qui est cause de soi et qui le rend aussitôt cause de lui-même. Aussi ne faut-il pas s'étonner si, au moment où le moi se retourne vers le je, ce que nous découvrons soit alors à la fois ce qu'il y a en nous de plus personnel et [52] de plus secret et ce qui en même temps est commun à nous et à tous, non seulement comme le point d'insertion de chacun dans le même Être, mais comme le point où ils naissent tous à une existence, toujours la même dans son principe et toujours différente dans sa mise en œuvre. Et si la conscience considérée dans toute sa généralité a pu être définie comme le dialogue de soi avec soi, la conscience que j'ai de moi-même, en tant qu'elle est un dialogue du je avec le moi, est aussi *un dialogue du je absolu avec le je de la participation, le seul qui soit toujours corrélatif d'un moi.*

4. DIALOGUE DU MOI ET DU MIEN.

De même que le moi peut se tourner dans le sens de son origine et nous découvrir alors un je auquel il demeure toujours inégal, de même le moi peut se tourner dans le sens de cette extériorité qu'il repousse hors de lui-même, mais avec laquelle pourtant il ne cesse jamais d'être en relation : de telle sorte que, par leur relation avec le moi, il arrive que les choses extérieures elles-mêmes deviennent miennes. Le rapport du moi et du mien est symétrique du rapport du je et du moi. Comme le je est plus intérieur au moi que lui-même et crée sa propre intériorité, le mien est une victoire du moi contre l'extériorité des choses et, d'une certaine manière, contre sa propre extériorité. Nous savons bien tout ce qu'il y a d'insuffisant et de schématique dans

¹ On a eu le tort de vouloir réduire celui-ci à l'angoisse qui n'en est qu'un aspect. Il est infiniment plus complexe. Car il est indivisiblement resserrement et expansion, alarme et promesse.

l'opposition que nous établissons non pas seulement entre le sujet et l'objet, mais entre le moi et le non-moi. Car l'objet est toujours objet pour un sujet ; il est même une détermination de celui-ci puisque le sujet, considéré en lui-même et indépendamment de tout rapport avec l'objet, échapperait à la subjectivité. Et de même, le non-moi n'existe que par sa relation avec le moi qui le retient et le repousse à la fois, et qui ne peut pas le repousser sans le retenir de quelque manière, ce qui explique les deux attitudes extrêmes du moi qui tantôt s'attache à l'extériorité jusqu'au point de s'y perdre et tantôt s'en sépare au point de se vider lui-même de tout contenu. Mais le moi vit précisément de cette oscillation entre le je pur qui le surpasse et avec lequel il ne peut pas se confondre sans disparaître, et les choses matérielles, qu'il peut rendre siennes, mais auxquelles il prête souvent une existence indépendante et qui le rend lui-même inutile.

Cette solidarité du moi avec un monde dont il ne peut pas se [53] détacher est attestée d'abord par la présence d'un corps qui est le sien et qu'il ne peut pas récuser comme sien. Cette impossibilité de récuser l'appartenance d'un corps qui est mon corps s'explique assez facilement s'il est une condition de la participation. Car je puis bien dire de l'univers tout entier qu'il est mon corps, et il l'est d'une certaine manière comme le prolongement de mon propre corps et comme le champ de ma représentation et de mon action ; cependant en supposant que l'univers fût mon corps, je devrais me demander non seulement si mon moi pourrait encore être limité, mais même s'il y aurait encore pour moi un univers, c'est-à-dire une extériorité véritable. Et il n'y a, s'il est permis de parler ainsi, une « âme de mon corps » que parce que ce corps se distingue des corps qui l'entourent, mais de telle sorte que je ne subisse jamais leur action que par l'intermédiaire de la sienne ou encore qu'il exprime, dans mon action même, ce qu'elle a d'insuffisant et d'imparfait, toute la passivité qui s'y mêle. Aussi le concept de l'âme du monde a-t-il toujours été un concept singulièrement ambigu et tel que l'on pouvait se demander s'il ne devait pas faire s'évanouir, dans le monde lui-même, ce caractère d'être un monde donné, qui s'impose à moi pour me faire sentir ma limitation et sans lequel il ne serait pas pour moi un monde : aussi voit-on l'âme du monde venir se confondre à la fin avec l'esprit pur. Au contraire le corps propre, précisément parce qu'il est limité et qu'il est tel qu'il fait partie du monde qui agit sur lui de toutes parts, devient

l'expression de la limitation qui m'est propre. On se demande même s'il est possible d'exprimer celle-ci autrement. Mais pour cela il faut qu'il adhère au moi par le dedans, qu'il soit, comme il est vrai, le seul objet dans le monde dont le moi ne puisse pas se séparer et qu'il lui impose sans cesse sa présence sous une forme passive, mais qui intéresse son intimité même : ce qui se produit précisément grâce à l'affection. Et parmi les affections, c'est sans doute la douleur qui est non seulement celle qui peut acquérir le plus d'intensité, mais encore celle qui m'oblige le plus sûrement à répondre « moi » dans cette partie de mon être où s'accuse la passivité même sans laquelle le moi ne se distinguerait pas du je. Je dis mon corps, et mon corps est le type originaire de tout ce qui peut être mien, sans jamais devenir moi. L'erreur d'une certaine forme d'ascétisme n'est pas de le repousser comme moi, mais de le repousser encore comme mien : car en disant qu'il est mien, je ne veux dire ni que je me reconnaisse en lui, ni que je le gouverne à ma guise, puisqu'il [54] exprime en moi cela même qui limite en moi l'initiative de la pensée et du vouloir. Mais je ne pense rien et je ne fais rien autrement que par son intermédiaire : de plus, il ne peut pas être séparé du monde, et par son intermédiaire, le monde tout entier est capable de devenir mien. Cependant, il n'y a rien dans le monde qui soit mien au sens où mon corps est mien, c'est-à-dire en excluant la possibilité pour un autre de le revendiquer comme sien (quelles que soient les formes différentes que l'esclavage puisse revêtir)². Mais tout dans le monde peut devenir mien en un autre sens, soit par l'usage que je suis capable d'en faire (et que le caractère de la propriété personnelle est précisément de vouloir rendre exclusif), soit par l'affection même qu'il peut me faire ressentir : d'un moi dont la sensibilité est assez délicate et assez profonde, il faut dire qu'il n'y a rien dans le monde qui ne le touche et ne soit sien.

Et dans tous les cas, puisque c'est par une sorte d'élection que je m'intéresse dans le monde à certaines choses, soit pour les modifier par mon action, soit pour me laisser émouvoir par elles, il semble que, jusque dans les parties passives de sa nature, le moi porte encore la

² Il y a disparité entre l'esclavage et la liberté puisqu'il n'y a d'esclavage que du corps, au lieu que la liberté est d'essence purement intérieure et s'étend singulièrement au delà de la disposition des mouvements du corps, bien que ce ne soit que par eux qu'elle puisse être manifestée.

marque de cette liberté sans laquelle il perdrait cette intimité à lui-même par laquelle il pénètre dans l'intimité même de l'être.

5. DIALOGUE DU MOI ET DU MONDE.

Il n'y a pas d'entreprise plus vaine que celle qui consiste à vouloir isoler le moi du monde : et c'est là, comme on le montrera dans le chapitre IV du présent livre, ce qui affaiblit la portée du Cogito cartésien, malgré l'admirable découverte que la conscience est notre unique voie d'accès dans l'être. Car le je ne se détermine comme moi que par le moyen du monde. C'est dans la mesure où la puissance du je est limitée, où l'acte de participation lui demeure toujours inégal que le monde apparaît devant nous comme le signe et l'instrument de notre limitation : mais le moi en reste toujours solidaire, et le monde, en agissant sur lui indéfiniment, multiplie sans cesse ses déterminations, créant et [55] réparant ainsi à chaque instant la limitation à laquelle il l'assujettit. De là ces deux impressions opposées que le moi peut éprouver tour à tour : c'est qu'il faut qu'il se replie sur son activité pure, oubliant toutes les déterminations particulières pour retrouver à sa source même cette totalité de l'être dont il s'était séparé, ou qu'il la rejoigne à la limite en laissant s'accumuler en lui l'infinité même des déterminations. Mais ce sont deux entreprises qui sont chimériques l'une et l'autre. Si l'une ou l'autre réussissait, le moi s'évanouirait également dans un terme étranger à toute détermination, soit qu'on le considérât comme leur origine, soit qu'on le considérât comme leur somme. Le dialogue du je et du moi s'effectue donc à travers le monde : si intérieur qu'il nous paraisse, c'est le monde qui en est le moyen. Il arrive même que nous considérons notre existence comme un simple dialogue avec le monde : mais ce n'est là qu'une métaphore. Le monde ne nous apporte jamais que les conditions par lesquelles le moi ne cesse de s'éprouver lui-même, c'est-à-dire de confronter ses propres déterminations avec un acte qui les surpasse toutes et donne à chacune d'elles sa signification et sa portée.

De là la possibilité de donner deux réponses différentes à la question de savoir si le moi fait partie du monde. Car, d'une part, il y a une interaction incessante entre le moi et le monde, qui témoigne de la continuité d'une expérience dans laquelle le moi est en quelque sorte

intéressé. Le monde ne cesse de modifier le moi qui ne cesse de modifier le monde. Ainsi se constitue une sorte d'immanence absolue dans laquelle le moi lui-même se trouve pris, du moins si l'on considère chacun de ses états au sein de cette chaîne de déterminations dont nous avons pensé d'abord qu'elle n'avait de sens que par rapport au moi et comme le signe de sa limitation. Mais cette conception ne peut pas nous satisfaire : car il n'y a que les objets, en tant que la science les étudie, qui fournissent ainsi une chaîne sans rupture. Le moi, même si on le considère seulement dans ses états, ne leur est point homogène. L'empirisme le sent si bien qu'il fait de chacun de ces états un épiphénomène, comme s'ils formaient un monde irréel qui fût un reflet de l'autre et n'eût sur lui aucune efficacité. Mais il faut aller plus loin : on n'oubliera pas qu'aucun état du moi ne peut être séparé du je sans lequel il serait impossible de le dire mien. Dès lors, tout état du moi peut être considéré sous un double aspect. S'il est considéré dans son rapport avec un état du monde (qu'il se contenterait de traduire), il est naturel que le [56] moi lui-même soit incorporé au monde. Mais si on le considère dans son rapport avec le je dont il exprime seulement la limitation, alors il devient étranger au monde. Il lui devient proprement transcendant. Et c'est le monde qui n'a de sens que pour lui et afin d'exprimer pour ainsi dire les conditions de sa propre possibilité. De là cette tendance qu'a le moi à se retirer du monde, ce qui signifie non pas qu'il peut rompre tout contact avec les choses, mais cesser de s'attacher aux choses pour n'en retenir que l'occasion des opérations intérieures par lesquelles il se constitue.

Cependant, on ne peut jamais méconnaître que, dans le circuit qui va du je au moi, le monde lui-même est enveloppé. Chacun de nous, quand il définit sa position à l'égard du monde, peut se dire tour à tour spectateur et agent. Il est spectateur dans la mesure où le monde exprime ce qui dépasse son activité propre et doit toujours lui apparaître comme donné : ainsi, à l'inverse de ce qu'on pense en général, c'est parce que le monde lui est extérieur qu'il ne peut être rien de plus que sa représentation. Mais chacun de nous est agent dans la mesure où il exerce cette activité créatrice dont il participe. Seulement cette activité est d'abord une activité purement intérieure, celle par laquelle il produit sa propre existence, avant de s'appliquer à une existence donnée qu'il est capable seulement de modifier. Or ce monde, d'une part, quand on le considère comme un spectacle pur, remplit l'intervalle qui

sépare le moi du je, ou fait que le je est sans cesse affecté et par conséquent se change lui-même en moi, et d'autre part, quand on le considère comme le siège de toutes les actions que le je est capable d'accomplir, renvoie pour ainsi dire l'effet de chacune d'elles, en tant qu'elle exprime les limites de sa participation, vers un moi qui ne fait plus que la subir.

De ce monde on peut dire par conséquent qu'*il est construit par le je, mais pour le moi*. Il est dans l'espace et dans le temps, mais de manière à définir, d'une part, cette extériorité représentative par laquelle il prend conscience de tout ce qui le dépasse et dont il est pourtant solidaire, d'autre part, cette intériorité dynamique où il exerce une activité toujours imparfaite et échelonnée. Et le propre des catégories, c'est d'exprimer les conditions les plus générales qui rendent possible non seulement l'existence d'une expérience pour les consciences particulières, mais l'existence de ces consciences elles-mêmes. Cependant ce sont là des conditions formelles qui ne suffisent pas à expliquer l'avènement [57] du moi individuel. Celui-ci vit dans un monde qui est sien et qu'il ne cesse pas de rendre sien. Il ne faut pas dire que la situation qu'il occupe dans le monde suffit à rendre compte de l'aspect que le monde revêt à ses yeux. Car cet aspect n'est un effet de la situation où il est placé qu'à proportion de la passivité qui est en lui. Mais nous savons bien que cet aspect dépend encore de la direction de son attention, de l'effort qu'il accomplit, du dessein qu'il poursuit, de telle sorte qu'il y dessine à chaque instant la forme même de son acte de participation et tout à la fois son efficacité et ses limites. On pourrait aller jusqu'à penser que la situation dans laquelle il est engagé marque seulement le point où cet acte s'arrête, loin de s'imposer à lui du dehors, avant qu'il ait commencé à agir.

6. LES FRONTIÈRES DE LA CONSCIENCE ET DU MOI.

Il importe maintenant de fixer les frontières de la conscience et du moi. Pour qu'il y eût adéquation entre la conscience et le moi, il faudrait qu'il n'y eût pas de corps et qu'il n'y eût pas de monde. Mais cela est peut-être contradictoire, et on peut penser qu'alors la cons-

science disparaîtrait, du moins si on ne veut la considérer que dans son insuffisance, et non pas dans sa plénitude, comme le dialogue du je et du moi, et non point comme le dialogue du soi avec soi. Dans tous les cas, on sait qu'on ne peut concevoir ni un moi qui serait étranger à la conscience, puisqu'il ne serait alors qu'une chose, c'est-à-dire un objet pour une autre conscience, ni une conscience qui serait étrangère à cette intimité, ou plutôt à l'unité de cette intimité, qui est son essence même, et qui réside dans le pouvoir même de dire je ou moi.

Mais il semble qu'il y ait un double dépassement du moi par la conscience et de la conscience par le moi. Tout d'abord, on dira que la conscience est coextensive à tout ce qui est et qu'elle cherche le moi pour devenir conscience de soi. Ainsi la conscience enveloppe en droit avec le moi le reste du monde, et elle éprouve des difficultés à isoler dans le monde cela même qui mérite le nom de moi et qui n'est qu'une certaine perspective sur le monde. Mais, d'autre part, le moi déborde pourtant la conscience que nous en avons puisqu'il a une *nature* individuelle et des possibilités propres qui restent toujours en deçà de la conscience, bien que la conscience cherche toujours à les découvrir et à les mettre en œuvre ; cependant elles reculent toujours, [58] et la conscience, même quand elle acquiert le plus de lucidité, n'achève jamais de les rendre siennes.

Mais s'il n'y a point adéquation entre le moi et la conscience, c'est parce que le moi est un être qui se constitue. S'il était parfaitement transparent à lui-même, le monde tout entier, dont il ne peut pas être séparé, lui deviendrait aussi transparent. Le moi disparaîtrait à ses propres yeux avec le monde tout entier, comme l'objet même du regard dès qu'il cesse d'arrêter la lumière. Il y a donc en lui une opacité comme dans l'objet, mais une opacité que la conscience cherche toujours à vaincre. C'est cet effort pour la vaincre qui constitue la vie du moi dans le temps. La conscience au contraire exclut le temps : elle s'exerce toujours dans le présent ; du passé et de l'avenir elle fait des pensées présentes, alors que le moi mesure toujours la distance entre le passé qu'il vient de dépasser et l'avenir dans lequel il va s'engager, c'est-à-dire entre cette partie acquise de lui-même qu'il est incapable de renier et cette partie possible de lui-même qui reste encore indéterminée. Il a une histoire et une destinée. Le temps est donc la condition qui permet à l'activité du moi de s'exercer pour triompher d'une résistance qui lui est opposée et pour mettre en jeu toutes les res-

sources qui sont inséparables de sa situation ou de sa nature. Il semble alors que le moi soit astreint à prendre possession, par l'acte de conscience qui le crée comme moi, d'un être qui est mien sans être moi et qui est tel pourtant qu'il ne contraint pas ma liberté, puisqu'il n'est fait que de possibilités dont je dispose, dont il faut dire à la fois qu'elles enveloppent un infini qui recule toujours à mesure que j'en prends possession, et qu'elles ne sont rien tant que je n'ai pas commencé à le faire. Aussi ai-je toujours à l'égard du moi ces deux impressions contraires que je ne fais que le découvrir et que je ne cesse de le construire. Et il est vrai que je ne fais que le découvrir, car il est fait de possibilités qui étaient déjà en moi avant que je les réalise et pourtant que je ne cesse de le construire, car il n'est lui-même que dans l'acte par lequel je m'en empare et je les mets en œuvre. On pourrait exprimer la même idée par une métaphore familière : car si les uns croient que notre propre vie consiste dans le développement d'une essence déjà constituée et les autres qu'elle est au contraire le développement d'une essence qui se constitue, on peut dire qu'elle ressemble pour les uns à un peloton qui se déroule et pour les autres à un peloton qui s'enroule. Mais aucune de ces deux images n'est tout à fait juste. Car le peloton qui se [59] déroule, c'est la conscience qui le déroule et qui y ajoute sans cesse cette appropriation sans laquelle il ne pourrait pas être identifié avec moi ; et le peloton qui s'enroule suppose d'abord un fil, mais dont le moi, il est vrai, a le pouvoir de choisir et d'assembler les brins. On pourrait encore dire que, si l'on a égard au Tout qui contient en lui tous les êtres individuels, le temps permet seulement à leur essence de se déployer, mais que, si l'on considère chaque individu en lui-même, entre les deux bornes de la naissance et de la mort, le temps permet à leur essence de s'édifier.

On peut conclure maintenant sur les rapports de la conscience et du moi en observant que, s'il est impossible de les séparer, la conscience paraît au-dessus du moi par l'universalité non seulement de son champ d'application, mais encore de l'acte dont elle procède, tandis que le moi paraît au-dessous de la conscience non seulement par sa propre limitation, mais encore par les ténèbres où il s'alimente et où la conscience ne pénètre que peu à peu. Ainsi, on peut dire que *la conscience échappe au moi par son sommet, alors que le moi échappe à la conscience par sa base*. On assiste donc à ce paradoxe que la conscience n'est rien pour moi autrement qu'en devenant ma conscience et

que pourtant elle est en moi la conscience du Tout, et de moi dans ce Tout, en tant que je m'en distingue, et que j'ai pourtant du rapport avec tout ce qu'il est capable de contenir. Ce qui exprime sans doute la loi fondamentale de la participation, qui m'oblige à laisser agir en moi l'acte même par lequel toutes les choses se font, mais de telle manière, d'une part, qu'elles me soient données et que je ne m'en approprie que la représentation, d'autre part que cet acte même enveloppe toujours une limitation dont mon corps est le signe, et fonde ainsi l'existence du moi, en tant précisément qu'il est engagé dans le monde.

7. DIALOGUE DU MOI AVEC LES AUTRES « MOI ».

À l'intérieur de la conscience, qui est la puissance du Tout (faute de quoi l'unité de l'Être se trouverait rompue), le moi ne peut être distingué et reconnu que par son opposition avec ce qui l'entoure et le limite, mais avec quoi il entretient des relations variables qui lui permettent d'assurer son propre développement. Or le moi est limité anonymement par le non-moi, mais qui n'a qu'un caractère négatif et constitue proprement, par cette définition même, ce que nous appelons la matière.

[60]

Cependant nous ne pouvons qualifier d'une manière positive ce qui dépasse le moi et avec quoi le moi est pourtant en rapport, qu'à condition de faire du non-moi un autre moi. C'est ce qui arrive naturellement au primitif et à l'enfant, qui sont l'un et l'autre animistes. Le propre de la science, c'est au contraire de restituer au non-moi son caractère d'objectivité pure : mais elle n'y réussit qu'en faisant de cet objet lui-même le terme d'une opération de la pensée. Le poète, au contraire, subjectivise de nouveau chaque chose, ce qui ne veut pas dire seulement qu'il retrouve en elles une parenté avec sa propre subjectivité, mais qu'il y découvre une vie cachée avec laquelle sa propre conscience est accordée. On peut dire par conséquent que la science contredit la tendance naturelle du moi, qui cherche toujours autour de lui une réplique de son propre moi, et qui en fait tantôt une idole

comme l'animiste, et tantôt l'essence impalpable du réel comme le poète. Dans cette intimité profonde que la conscience nous découvre et hors de laquelle il n'y a rien que des phénomènes, c'est-à-dire une barrière qui nous en sépare, il ne peut y avoir, au delà de l'intimité de notre propre moi, et dans son rapport avec certaines déterminations qu'il nous impose, que l'intimité d'un autre moi. Aussi le problème est-il plutôt de savoir pourquoi il y a pour nous des choses que de savoir pourquoi il y a d'autres « moi » que le nôtre. Car notre moi constitue la seule forme d'expérience dont nous avons l'expérience. Et nous ne pouvons chercher hors de lui qu'une forme d'existence qui lui soit comparable. Il est faux de penser que les choses puissent retenir mon regard autrement que comme un obstacle que je cherche toujours à traverser. Elles sont un moyen au service de ce dialogue qu'à travers elles je poursuis avec tous les êtres. Car ce que je cherche, c'est l'être et non point l'apparence ; or derrière l'apparence, il n'y a aucune chose en soi, car le terme même est contradictoire : mais il y a en effet un soi, que je m'efforce toujours d'atteindre et qui, puisqu'il n'est pas le soi de mon propre moi, doit être le soi d'un autre moi. Aussi la conscience n'a-t-elle jamais de rapport qu'avec elle-même ou avec une autre conscience : car il n'y a rien hors d'elle qu'elle puisse saisir, et à quoi elle puisse donner l'être, qui ne lui soit homogène. La connaissance, en tant qu'elle est objective, nous rend sans cesse étranger à l'être et à nous-même ; elle n'atteint que le non-moi, c'est-à-dire cela même qui est un écran entre notre propre moi et le moi d'autrui. C'est sur cet écran, il est vrai, qu'ils projettent leurs limites mutuelles et qu'ils parviennent [61] à se rencontrer. Car chaque moi, en tant qu'il participe à l'intimité de l'être et qu'il a sur le monde une perspective qui n'est que la sienne, reste séparé des autres moi et incapable de communiquer avec eux autrement que par ce non-moi qui leur est commun.

8. SOLITUDE INALIÉNABLE DU MOI.

Chaque moi, en tant que moi, se définit par opposition aux autres moi, mais est à jamais incapable de sortir de lui-même et de s'unir à eux. Il est ouvert sur la totalité de l'être, mais selon un ensemble de relations qui n'ont de sens que pour lui et dont aucun être au monde

ne peut être le foyer. Il est donc un puits de solitude, enfermé dans les limites d'un corps, qui ne pourra jamais être le corps d'un autre, qui l'affecte sans que personne que lui puisse ressentir ses affections. Il porte en lui un passé qui le détermine où sa mémoire ne cesse de puiser : et le passé de chaque moi ne reprend son existence qu'en lui dans l'acte mystérieux qui lui permet de l'évoquer et de le faire sien. Et que peut-on trouver de plus dans le moi sinon un monde qu'il oppose sans cesse à ce monde public et commun qui est livré à tous et étranger à tous, c'est-à-dire un monde d'intentions et de désirs, qui est d'une essence si secrète qu'il échappe non seulement au regard des autres, mais à celui du moi lui-même, dès qu'il cherche à s'en donner le spectacle ? Ainsi on peut bien dire que le moi est tout entier tendu vers le dehors, mais dans cette tendance même, il reste un dedans qui ne peut ni s'échapper au dehors, ni être forcé du dehors. De là cette plainte que le moi ne cesse de faire entendre, d'être toujours méconnu, d'être incapable de vaincre non pas seulement sa solitude, mais son isolement que la découverte même des autres, au lieu d'y porter remède, ne réussirait qu'à lui faire sentir d'une manière plus vive.

Car il faut se défier de cette complaisance avec laquelle on pense quelquefois que la découverte des autres produirait aussitôt notre union avec eux. C'est plutôt le contraire qui est vrai. Et il y a à cela deux raisons métaphysiques que l'on ne surmonterait pas sans abolir l'essence même du moi.

1° Ce serait en effet une contradiction que deux perspectives différentes pussent se rencontrer ailleurs que dans l'objet commun sur lequel elles se trouvent prises : mais alors elles disparaîtraient [62] en lui en tant que perspectives. Dans l'amour le plus parfait, il y a réciprocité entre deux mouvements dont chacun naît à l'intérieur d'un moi particulier et a l'autre pour fin : mais ces deux mouvements ne peuvent se recouvrir que si chacun d'eux garde à la fois dans son lieu d'origine et dans la direction qui lui est propre un caractère individuel, irréductible et inaliénable. Un autre moi, en tant que moi, peut être si proche de moi que toutes les relations d'accord ou de désaccord que je puis avoir avec lui paraissent confondues avec les relations d'accord ou de désaccord que j'ai avec moi-même et ne puissent pas être comprises autrement : mais il est en même temps si éloigné de moi que l'intervalle qui me sépare de lui est peut-être le seul qui soit décisive-

ment infranchissable ; il est plus autre que moi qu'aucun objet, celui-ci étant toujours susceptible d'être représenté, celui-là étant un foyer de conscience et d'initiative qu'il m'est impossible de violer ; telle est la raison aussi pour laquelle un autre moi, jusque dans l'amour le plus pur, n'est jamais pour moi qu'un objet de foi.

2° Il y a plus : tout moi autre que moi est pour moi objet de méfiance, comme s'il risquait de me dérober une partie de cet univers qui m'est dû, et qu'en concourant avec moi à sa possession il faisait nécessairement effort pour m'en chasser. De là la haine et la guerre qui, comme s'il n'y avait place dans le tout que pour un moi unique, jettent les uns contre les autres les « moi » différents dont chacun voudrait que ce moi unique fût le sien. C'est donc la limitation mutuelle qui engendre l'hostilité mutuelle, car chacun ne sent ses limites propres que quand il se heurte précisément au moi d'un autre. L'essence du moi réside dans l'amour-propre : et c'est le caractère distinctif de l'amour-propre d'être non seulement toujours insatisfait, mais toujours blessé. On a parlé de la conscience malheureuse : mais dans la conscience, c'est le moi qui ne cesse de faire son propre malheur, ce moi dont on a dit qu'il était haïssable précisément en tant qu'il est un principe de séparation et toujours prêt à se convertir en jalousie et en haine à l'égard de toute forme de participation qui le dépasse et qui le limite.

9. L'ÂME OU LA RELATION DU MOI ET DE L'ABSOLU.

Mais l'âme ne peut pas être confondue avec le moi. Bien plus, elle est elle-même une victoire contre le moi tel qu'on vient de le [63] définir, c'est-à-dire contre le moi de l'égoïsme. Elle est le moi lui-même, non pas en tant qu'il est tourné vers le dehors pour reculer toujours ses propres limites et combattre tout ce qui le borne, mais en tant qu'il est tourné vers le dedans, c'est-à-dire vers la source même de toute participation, où de nouvelles existences sont toujours appelées à puiser. Ainsi, quand on dit de quelqu'un qu'il n'a pas d'âme, cela ne veut pas dire qu'il n'a pas de moi, bien au contraire. Le moi s'oppose toujours

à un autre moi, mais il n'y a pas de rivalité entre les âmes : dès qu'elles se rencontrent, elles s'unissent. Toutefois il serait bien insuffisant de définir l'âme seulement comme un idéal, car elle donne au moi sa réalité elle-même, ou de dire seulement que l'amour est sa loi, car on voudrait savoir d'où procède cet amour qui semble la créer et créer pour ainsi dire toutes les âmes l'une à l'autre. En réalité le moi et l'âme sont inséparables : ce sont pour ainsi dire les deux faces de la participation. Le moi exprime dans l'âme son intimité même, mais en tant qu'elle est bornée et circonscrite, et l'âme exprime dans le moi la transcendance qui ne cesse de lui fournir, qu'il est toujours capable d'oublier et qu'il n'achève jamais d'immanentiser. On montrera au chapitre V que cette transcendance est celle d'une possibilité qu'il s'agit pour lui d'actualiser, c'est-à-dire de rendre sienne. Mais déjà nous pouvons caractériser la différence entre le moi et l'âme en disant que le moi se définit par son rapport avec un objet, dont il se distingue par sa subjectivité, et avec les autres moi, dont il se distingue beaucoup plus radicalement encore par une initiative et une responsabilité que chacun d'eux est seul à porter, au lieu que l'âme se définit par le rapport du moi avec l'absolu. Telle est la raison pour laquelle l'âme est au delà du moi et mystérieuse pour le moi, bien que l'âme seule puisse assigner au moi son origine et sa destinée ontologiques, puisqu'il y a des puissances offertes au moi dès sa naissance, qui lui imposent une tâche à remplir, et qui, à l'égard de l'âme, caractérisent sa vocation, et puisque l'âme devient toujours ce que le moi l'a faite, c'est-à-dire porte la marque de toutes les actions qu'il a accomplies, et de l'emploi de toutes les puissances dont il avait la disposition. L'âme est donc plus intérieure à nous que nous-même, et c'est pour cela qu'elle est, comme nous le disions dans l'introduction, la chose la plus proche et la plus lointaine qui le déborde toujours, en arrière par ce qu'elle était capable de devenir, et en avant par ce qu'elle est devenue. Et c'est d'elle pourtant que le [64] moi tire à la fois la lumière qui l'éclaire, bien qu'elle demeure elle-même obscure, les possibilités qu'il met en œuvre, bien qu'il puisse se tromper sur elles et la force de les mettre en œuvre, bien que cette mise en œuvre demeure toujours ambiguë et incertaine. Ainsi le moi ne peut arriver à pénétrer le mystère de l'âme : mais ce mystère est nécessaire pour que le moi ne soit jamais réalisé comme une chose et qu'il ne puisse se réaliser que par une sorte de pari qu'il fait sur lui-même, en s'engageant et en se dépassant lui-même indéfiniment.

Dès lors le moi et l'âme ne coïncident qu'à la mort. Pendant toute la vie le moi cherche son âme, mais la chercher pour lui, c'est chercher ces virtualités qui ne cessent de lui être proposées afin précisément qu'il les mette à l'épreuve et qu'en les actualisant il en fasse son être propre. Aussi dit-on justement que « ce que vous n'êtes pas devenu, vous ne l'êtes pas ». Le moi et l'âme ne sont pas deux êtres différents : c'est avec le moi que nous naissons à cette intimité dont l'âme est pour ainsi dire le cœur, ce qui explique pourquoi il semble qu'elle est au delà du moi, qui est toujours en rapport avec le corps et avec l'extériorité. Elle est le moi considéré dans son intimité pure, mais qui ne peut être qu'acquise. Le moi, c'est notre âme qui s'accomplit : et ce qu'il cherche à atteindre dans l'âme, c'est sa propre intégrité. On s'exprime souvent comme si le moi devait veiller sur l'âme et qu'il en eût pour ainsi dire la tutelle. C'est que le moi est notre âme elle-même au point où nous en assumons la responsabilité, où elle entre en contact avec le monde extérieur et manifesté, où elle peut tantôt être abandonnée, de telle sorte que le moi s'attribue à lui-même l'indépendance et prétend se suffire, tantôt exiger du moi qu'il la serve et retrouve en elle ce lien avec l'absolu qu'il est toujours prêt à rompre pour faire de lui-même un absolu. Telle est la raison pour laquelle la relation du moi avec un autre moi ne peut être qu'une relation d'opposition, au lieu que l'âme, par sa dépendance même à l'égard de cet acte pur dont toutes les âmes dépendent, retrouve dans son union avec elles le sceau de leur commune et divine origine. On ne portera pas atteinte à la transcendance de l'âme sans porter atteinte à la signification de la vie du moi et à l'unité de l'Être dont elle participe. Mais on comprend, si chaque moi est un secret pour tous les autres, que l'âme soit encore un secret pour lui-même : elle est ce *nom secret* de chacun de nous dont parle saint Jean et qui n'est connu que de Dieu.

[65]

LIVRE I. L'INTIMITÉ DE L'ÂME

Chapitre III

LE CORPS, OU L'INSERTION DU MOI DANS LE MONDE

1. L'UNITÉ DU MOI, EN TANT QU'ELLE PRÉCÈDE ET FONDE LA DISSOCIATION DE L'ÂME ET DU CORPS.

[Retour à la table des matières](#)

On a reconnu dans le chapitre II comment le moi est lui-même inséparable du corps, ou encore comment c'est par sa liaison privilégiée avec ce corps qui est le mien que la conscience devient la conscience que j'ai de moi. Mais le rapport du moi avec le corps est comparable au rapport de la conscience avec le moi. Car, comme je ne puis parler de conscience qu'en invoquant la conscience que j'ai de moi-même, bien qu'elle enveloppe avec le moi le monde tout entier dans lequel il est engagé, ainsi je ne puis parler de moi autrement qu'en montrant la liaison du moi et du corps, bien que le moi lui-même règne au delà du corps et qu'il cherche toujours à s'en évader. Bien plus, comme la conscience et le moi constituent une unité indivisible et que c'est seulement par analyse que je puis distinguer dans cette unité deux aspects, l'un par où je considère son illimitation potentielle et que j'appelle la conscience, l'autre par où je considère son point d'attache dans la participation et qui est toujours un moi actuel et limité, de même, dans la conscience que j'ai de moi, le moi et le corps ne peu-

vent pas être séparés, bien que le moi ait une puissance de rayonnement qui dépasse le corps et le prend seulement comme appui, et que le corps à son tour n'exprime que ce point d'attache du moi dans le monde qui détermine à la fois sa perspective et son horizon.

On a montré dans le chapitre II, au paragraphe 4, comment le corps propre est l'origine et le modèle de tout ce qui dans le monde peut être regardé comme mien. Mais le moi et le mien ne [66] peuvent pas être dissociés parce que le moi est *le pouvoir de l'attribution ou de l'appartenance*, de telle sorte que, s'il n'y avait rien dans le monde qui pût être dit mien, il n'y aurait rien non plus qui pût être dit moi, ou encore le moi serait une forme vide, une possibilité à laquelle il manquerait la condition même qui l'actualise. Le moi est lié au mien de telle manière qu'il n'y a rien qui soit mien qu'on ne puisse refuser de confondre avec le moi (comme on le voit non seulement de mon corps, mais même de mes pensées et de mes sentiments) et que tout ce qui est mien adhère pourtant au moi d'une manière si étroite que je suis toujours menacé d'oublier le moi au profit du mien. L'erreur est particulièrement inévitable avec le corps précisément parce que le corps est toujours présent, qu'il est un mien dont le moi ne se sépare jamais et qu'il exprime pour le moi non pas seulement son moyen d'insertion dans le monde, mais encore ce caractère de limitation sans lequel il n'y aurait dans le monde aucun moi individuel, distinct de tous les autres. L'affirmation de l'existence de l'âme consiste précisément dans *le refus d'identifier le moi avec le corps, ou, si l'on veut, le moi avec le mien*, bien qu'il soit pourtant impossible de les séparer. Et l'on dira peut-être que cette affirmation ne peut avoir de sens que par un acte de foi et pour un monde qui dépasse le monde de l'expérience. Mais en réalité elle a une signification à la fois plus concrète et plus profonde : car ce refus, c'est une obligation que le moi s'impose à lui-même, c'est un acte qu'il dépend de lui d'accomplir. Aussi ne faut-il pas dire que l'on a une âme, mais seulement que l'on se donne ou que l'on se crée à soi-même son âme : ce qui paraîtra moins surprenant si l'on songe que l'on ne participe à l'être que par l'acte même que l'on accomplit, et que le propre de la participation, c'est de nous permettre de nous solidariser tantôt avec les états qui nous limitent ou les choses qui les produisent et tantôt avec une opération purement intérieure qui est le fondement de notre double intimité à l'être et à nous-même. Ainsi il faut se défendre contre l'idolâtrie qui

fait de l'âme une *chose* spirituelle, ce qui proprement n'a aucun sens, puisque l'âme ne peut avoir un caractère spirituel que parce que précisément elle n'est pas une chose, mais une création de soi par soi que l'on ne considère comme intemporelle que parce qu'elle recommence toujours.

L'unité du moi en tant qu'il possède à la fois une intimité et une limitation, c'est l'unité de l'âme et du corps. Et dans cette [67] expérience, l'unité est antérieure à la division. *On peut dire du moi qu'il est le pouvoir de se faire âme ou de se faire corps.* Ce qui ne veut pas dire qu'il est un mixte de l'un et de l'autre, car cela supposerait que l'âme et le corps eussent une existence initiale indépendante, avant même que le moi ait apparu. Mais c'est le moi qui les oppose en lui afin précisément que sa liberté puisse s'exercer et opter entre deux êtres dont il porte en lui la possibilité : un être matériel dont la vie est enfermée dans le monde et dans le temps, et un être spirituel qui est toujours au delà du monde et du temps, bien que le monde et le temps soient les moyens qui l'éprouvent et lui permettent de s'accomplir. Ainsi on peut dire de l'âme qu'elle est une réalité indivisiblement métaphysique et morale, qu'elle est inséparable, comme le montrent assez bien l'histoire des doctrines et l'expérience de la vie, de ce *processus de purification* par lequel j'essaie de la délivrer de toutes les chaînes qui l'attachent au corps et au monde, mais qu'il serait vain pourtant de croire qu'elle puisse s'élever tellement au-dessus du corps et du monde qu'elle en devienne radicalement indépendante. On sait toutes les rêveries ou toutes les folies que risque d'entraîner cette attitude trop orgueilleuse du moi. C'est dire que l'âme peut se délivrer des chaînes du corps et du monde, mais non pas du corps et du monde. Elle prouve son hétérogénéité à l'égard du corps par l'ascendant qu'elle exerce sur lui : elle s'en sépare en l'assujettissant à sa loi. Et l'on montrera au chapitre VIII qu'elle n'y parvient que parce qu'elle est l'affirmation de la valeur et qu'elle fait du corps et du monde des instruments destinés seulement à l'exprimer et à la servir.

2. LE CORPS, OU LA LIAISON DANS LE MOI DE L'ACTIVITÉ ET DE LA PASSIVITÉ.

Mais le moi est antérieur à la dissociation de l'âme et du corps. C'est en lui qu'elle s'opère. Leur distinction et leur union expriment l'unité de l'acte de participation dont nous savons qu'il a deux faces opposées. Le moi est pour nous l'objet d'une expérience qui, contrairement à ce que l'on pense, nous rend intérieur à l'être par sa subjectivité, et extérieur à lui par son objectivité qui fait du monde tout entier un monde de phénomènes. Que le corps puisse être déduit comme une condition de possibilité de la participation, c'est ce qui est évident si l'on songe, d'une part, que la participation suppose un acte qui nous rend [68] intérieur à nous-même, d'autre part que le tout de l'être est présent au moi, mais en tant qu'il le dépasse et lui apparaît sous la forme d'un monde dont il subit la loi, et qu'enfin il faut qu'il fasse lui-même partie de ce monde ou qu'il soit donné à lui-même, c'est-à-dire qu'il ait un corps, pour qu'il puisse être lié au reste du monde, c'est-à-dire recevoir son action et lui imprimer la sienne. Aussi le corps propre est-il non seulement un médiateur entre l'intériorité et l'extériorité, mais encore un mixte de l'une et de l'autre : car je puis le considérer comme une chose parmi les choses et en faire un objet de spectacle pour moi-même comme il l'est pour les autres ; et en même temps c'est lui qui m'affecte, il retentit dans mon intimité, et de manière précisément à introduire en elle cette individualisation limitative qui me permet de dire moi, c'est-à-dire de me distinguer de tous les autres « moi ». En d'autres termes, c'est par le moyen du corps que se produit dans le moi cette conjugaison de l'activité et de la passivité sans laquelle la participation ne pourrait pas s'accomplir. Non pas que le corps doive être posé comme une chose pour que l'on puisse, par sa mystérieuse liaison avec le moi, faire apparaître dans le moi cette passivité qui le rend solidaire du reste du monde. Car c'est l'inverse qu'il faut dire : c'est parce que la participation implique en elle-même un acte que l'on assume et une limitation qui en est inséparable qu'elle appelle l'existence du corps comme moyen de cette limitation ; et elle ne peut se réaliser qu'à condition que ce corps nous affecte, c'est-à-dire soit nôtre, alors que le monde dont il fait partie n'est pour nous

que représenté. Cela explique pourquoi le corps propre est indivisiblement le siège de l'affection, sans laquelle il ne serait pas attaché au moi qui ne pourrait pas le considérer comme sien, et un objet de représentation, sans lequel il ne ferait pas partie du monde où le moi serait incapable de l'inscrire. Tel est le fondement de cette oscillation caractéristique de la vie du moi et qui fait que tantôt il semble se réduire à la conscience du corps, puisqu'il n'est rien que là où il est affecté, tantôt il semble rejeter le corps hors de lui comme s'il appartenait seulement au monde extérieur, c'est-à-dire au monde représenté. Et l'on peut dire que de ces deux attitudes opposées dérivent les deux conceptions fondamentales sur la nature de l'âme : celle qui confond l'âme avec la vie du corps, ou la forme du corps, ou l'idée du corps, comme on le voit chez Aristote ou chez Spinoza, et celle qui sépare radicalement l'âme du corps et confond l'âme avec la pensée, c'est-à-dire avec [69] l'esprit pur, comme on le voit chez Descartes. Ces deux conceptions sont pourtant moins incompatibles qu'on ne pense, puisque Descartes à son tour est obligé d'introduire, par sa théorie des passions, la passivité au cœur de l'âme elle-même, et qu'en faisant de l'homme, ou du moi de l'homme, un composé, il accepte qu'il puisse, par l'exercice ou l'abdication de sa liberté, s'élever jusqu'à la vie spirituelle ou se réduire à une existence purement matérielle. Mais il importe maintenant d'analyser les formes différentes sous lesquelles le corps se présente à nous à l'intérieur de notre expérience et par lesquelles il se distingue de l'âme en lui demeurant pourtant lié.

3. QUE L'ÂME EST L'ÊTRE DONT LE CORPS EST L'APPARENCE.

Si l'opposition de l'âme et du corps correspond à la dissociation de l'intériorité et de l'extériorité qui sont toujours inséparables l'une de l'autre dans la conscience que le moi a de lui-même, alors on voit que c'est l'âme qui exprime l'être que nous sommes, tandis que le corps, c'est d'abord l'apparence que nous sommes pour autrui. C'est en effet par l'activité dont nous disposons, par la mise en jeu d'une initiative qui dépend de nous seul, que se fonde notre être propre. Et le corps, qui la limite, lui donne une forme extérieure faite de l'ensemble des points où sa puissance d'expansion vient s'arrêter et mourir. Il est

contradictoire d'imaginer qu'une activité infinie puisse *avoir* un corps : elle est au delà de l'espace (ou, ce qui revient au même, elle remplit tout l'espace), comme elle est au delà du temps (ce qui veut dire qu'elle est à la fois instantanée et éternelle). On peut dire par conséquent que l'âme dessine elle-même sa forme dans l'espace et sa courbe dans le temps par les frontières mêmes qu'elle se donne et qui constituent pour ainsi dire les bornes de son domaine. Aussi ce mot de Platon, que l'âme est enfermée dans le corps comme dans une prison, est-il plus juste qu'on ne pense. Non pas que son regard ne puisse franchir les murs de cette prison, mais c'est son regard seulement. Elle pense ce qui n'est pas elle : mais ce qu'elle est, elle le sent. On a donc raison de considérer l'âme comme invisible, au moins dans son essence propre. Mais le corps, c'est l'âme devenue visible, c'est-à-dire réduite à sa propre apparence. C'est pour cela que le corps est l'expression ou la manifestation de l'âme : dans sa forme spécifique, il est l'expression des puissances de l'âme humaine en général ; dans sa [70] forme individuelle, il est l'expression des puissances propres à chaque âme en particulier, dans sa forme mobile et variable, des modifications intérieures qu'elle ne cesse d'éprouver. Ainsi, c'est l'âme que l'on cherche à connaître à travers le corps : et le matérialiste lui-même sait bien qu'elle est la réalité qu'il s'agit d'atteindre à travers une apparence qui la cache à la fois et qui la livre. Le corps tourne notre âme vers le dehors. Et c'est précisément parce que le corps lui donne des frontières que le corps ne pourra être connu que de quelqu'un qui est situé au delà de ces frontières. Il évoque une conscience étrangère, un autrui intérieur à lui-même, pour lequel il n'est d'abord qu'une extériorité sans intériorité, c'est-à-dire pour lequel il est un corps, sans être son propre corps. Il n'est alors pour cette conscience étrangère qu'une apparence ; mais il devient une apparence expressive, en lui rendant pour ainsi dire présente la conscience même dont elle est le corps. Or chacun de nous est pour lui-même comparable à ce spectateur étranger : il peut regarder son propre corps comme le corps d'un autre, précisément parce que ce corps, étant sa propre limite, appartient pour lui à l'extériorité. Non pas décidément toutefois, car il ne peut ni le projeter hors de soi autrement que dans les parties de lui-même qui peuvent devenir l'objet du regard, ni le distraire de l'affection sans laquelle il ne serait pas sien. Il importe encore de remarquer que le corps n'est proprement une apparence que par sa surface et que, si toutes les parties intérieures du corps peuvent

être dénudées et devenir des apparences à leur tour, ce n'est pas sans qu'une atteinte soit portée à l'intégrité même du corps. C'est que le dedans du corps est nôtre par l'affection : il ne peut pas l'être par la représentation. Son rôle est donc de demeurer caché. Il est pour nous la plus mystérieuse des choses, dont nous nous étonnons toujours qu'elle puisse être nôtre quand la science nous la découvre comme telle, et la chose en même temps la plus difficile à renier comme nôtre, puisque notre moi en ressent toutes les blessures. Mais cette périphérie du corps qui fait de lui une apparence a un caractère hautement significatif : ce n'est que par elle que l'on peut comprendre la fonction remplie par le corps ; elle est une frontière entre le dedans et le dehors qui crée entre eux une séparation, mais à travers laquelle se produisent entre eux toutes les relations et tous les échanges. Il est donc vain de penser que l'on puisse établir une coupure entre l'être du moi et son apparaître. Et il ne suffit pas de dire que le corps est essentiel au moi parce qu'il [71] définit les limites sans lesquelles celui-ci ne pourrait pas se distinguer de l'être pur ; il faut dire encore qu'il appartient à l'essence même du moi d'apparaître, parce que c'est seulement en se produisant au dehors dans le monde de l'apparence qu'il peut devenir une présence pour un autre et entrer en communication avec lui dans une société spirituelle, où chacun non seulement ne cesse de découvrir ce qui lui manque, mais encore ne cesse de s'enrichir de tout ce qu'il reçoit et de tout ce qu'il donne.

4. LE CORPS, EN TANT QU'IL EST UN MOYEN PAR LEQUEL LES ÂMES COMMUNIQUENT.

Ce serait en effet une définition insuffisante du corps que de le réduire à une simple apparence, et de penser, comme il arrive dans certaines formes intransigeantes du dualisme, que l'apparence n'est là que pour que nous l'abolissions afin de découvrir derrière elle l'être même qu'elle nous dissimule. Car la question est toujours de savoir pourquoi il y a des apparences. Cependant il est facile de voir que notre existence, en tant qu'elle est limitée, ne peut pas demeurer purement intérieure à elle-même ; car elle est limitée par cela même qui est extérieur à elle et avec quoi elle est donc toujours en relation : sa limite est pour ainsi dire la surface créée par la rencontre entre sa

propre activité intérieure et les activités qui proviennent du dehors et contre lesquelles elle vient en quelque sorte se heurter. Ainsi elle s'extériorise elle-même par l'impossibilité où elle est d'être une intériorité sans défaillance.

Mais il y a plus : si on supposait qu'elle demeurât purement intérieure à elle-même et s'affirmât elle-même sans pouvoir être affirmée par un autre, elle serait une subjectivité sans objectivité, elle ne se distinguerait pas d'une existence de rêve. Toutes les subjectivités resteraient insulaires ; elles ne feraient pas partie d'un même monde. Je doute parfois, malgré le *Cogito*, de l'existence de ma propre subjectivité si elle n'est pas confirmée et érigée par autrui en objectivité. Il est évident que quand je parle de l'objectivité de ma propre subjectivité, je requiers une autre conscience qui peut la poser, c'est-à-dire qui, par l'intermédiaire de son corps, puisse transcender sa propre subjectivité individuelle en posant la mienne par le moyen de mon corps. Mais pour expliquer ce paradoxe, il faut supposer non pas seulement [72] qu'en droit chaque subjectivité est un infini en puissance, c'est-à-dire peut retrouver, sous une forme virtuelle, ce qui est actualisé par une autre, mais encore qu'elles communiquent l'une avec l'autre dans un univers spirituel qui leur est commun, et que le corps qui les individualise et qui les sépare est aussi l'indice de leur double secret et le moyen de le pénétrer.

Que d'une manière générale le monde des corps soit le témoin du monde des esprits et qu'il serve d'image et de véhicule à la communauté des relations qui les unissent, c'est ce que l'on voit déjà assez clairement quand on songe que chaque corps, bien qu'il possède une existence circonscrite, unique et indépendante, est pourtant l'objet d'une science qui est la même pour tous et qu'il a besoin de tous les autres corps pour le soutenir dans une expérience qui est continue et dont aucun élément ne peut subsister séparément. Ajoutons que l'unité de l'expérience objective est elle-même l'œuvre de la pensée, entendons par là de chaque conscience et de toutes, de telle sorte qu'il y a une unité de la pensée que la diversité des consciences ne parvient pas à briser, mais que le même corps qui la brise sert aussi à la rétablir. Cependant nous savons qu'au delà même de cette communication entre les consciences dont le corps est le moyen, il y a une communion plus intime qui peut se passer du concours des corps, et qui est d'autant plus parfaite que les signes qu'elle emprunte au corps sont

eux-mêmes plus légers et plus prompts à s'évanouir. Ainsi exister, c'est exister à la fois pour soi-même et pour un autre, et nous n'existons pour un autre que par le moyen du corps. S'il n'est pas vrai que nous n'existons que pour un autre (ou pour nous-même en tant que nous sommes en relation avec cet objet qui est notre corps), comme on le pense souvent, il n'est pas vrai non plus que nous n'existons que dans le secret de notre subjectivité : car exister, c'est mettre en relation notre propre subjectivité avec une autre subjectivité, c'est-à-dire avec l'univers de la subjectivité, ce qui n'est possible que dans la mesure où elle est inséparable d'une objectivité qui lui sert pour ainsi dire de témoin. Mes limites me séparent du tout de l'être et font de mon être propre un être fermé sur lui-même ; mais il suffit qu'elles soient reconnues par un autre pour que je puisse être inscrit du dehors dans le tout de l'être avec lequel je n'avais jusque-là de communication que du dedans et par l'acte de la participation ; ma subjectivité cesse d'être solitaire, elle entre en rapport avec tous les autres modes de l'existence participée et contribue avec [73] elles à former le même monde. Ainsi on pourra méditer le mot si profond de Novalis : que « le siège de l'âme se trouve au point de rencontre du monde intérieur et du monde extérieur, en chaque point où ils se touchent et où l'un pénètre l'autre ». C'est dire qu'au lieu de chercher l'âme dans quelque partie secrète de notre corps, dans le cœur comme les anciens, ou dans le cerveau comme les modernes, ou dans quelque partie centrale du cerveau comme la glande pinéale, il faudrait plutôt essayer de la saisir là où, en se montrant au jour, elle parvient à la fois à s'exprimer et à se réaliser, là où elle épanouit toutes ses puissances en les rendant sensibles à elle-même et aux autres, là où se trouvent toutes les antennes qu'elle dirige vers le monde extérieur, toutes les voies d'accueil pour toutes les actions qu'elle en peut recevoir, là où le dedans et le dehors, au lieu de s'opposer l'un à l'autre, s'embrassent et ne font qu'un. Ainsi le corps n'est l'apparence de l'âme que pour rendre en quelque sorte l'âme présente au monde, qui n'est désormais le champ des lois de la nature qu'afin de devenir le champ de toutes nos opérations spirituelles.

5. LE CORPS, EN TANT QU'IL EST LE MOYEN PAR LEQUEL CHAQUE ÂME SE RÉALISE.

Mais on ne peut pas se contenter de faire du corps l'apparence de l'âme (comme on l'a montré au § 3) et le moyen par lequel les différentes consciences communiquent (comme on vient de le montrer au § 4). L'important, c'est d'apercevoir qu'il faut que l'âme s'exprime pour être. Elle est un être dont l'essence, si l'on peut dire, est de se manifester. Le corps est engendré par l'âme comme le moyen par lequel elle passe du domaine de la possibilité dans le domaine de l'actualité. Non pas que l'on veuille dire qu'il n'y a pas d'autre actualité que celle du corps, ce qui justifierait le matérialisme, mais seulement que, par une sorte de paradoxe, l'âme ne peut s'actualiser elle-même comme âme que par le moyen du corps. L'intériorité en effet, c'est cela même qui a besoin d'être extériorisé pour devenir intérieur à soi. De là cette dualité que nous ne cessons de reconnaître entre le dedans que nous cherchons à exprimer et le dehors par lequel nous l'exprimons, c'est-à-dire la dualité entre une virtualité qui porte toujours en elle un caractère d'indétermination et d'infinité et une réalité dans laquelle elle prend forme et qui l'oblige toujours à [74] se déterminer et à se circonscrire. C'est au dedans de nous que se produit l'acte de participation par lequel nous prenons conscience de cette virtualité, mais elle demeure elle-même subjective et individuelle aussi longtemps qu'elle ne s'est pas éprouvée dans ce monde où toutes les formes de la participation viennent se confronter et s'accorder. La vie de l'esprit implique indivisiblement un secret et un témoignage : c'est quand le témoignage est donné que le secret s'affirme ; ce qui ne veut pas dire qu'il vient s'abolir dans le témoignage, mais que le témoignage au contraire sert à nous découvrir le secret comme secret. C'est que, quand le témoignage est refusé, le secret se dissipe et se perd : il n'est plus le secret de rien. On ne peut jamais manifester qu'une intériorité, mais cette intériorité n'est rien, même comme intériorité, sans la manifestation. Et c'est pour cela que l'on n'a pas tort de montrer ce qu'il y a de stérile et d'épuisant dans ce mouvement de la conscience qui irait sans cesse du dedans au dedans, en refusant toujours le dehors, comme s'il était un pur divertissement. Dans ce refus, il y a non

seulement timidité et manque de courage, mais impuissance à saisir cette réalité intérieure à laquelle on prétend s'attacher et dont on voit bien qu'elle ne cesse de nous fuir : c'est qu'elle n'est rien que par son accomplissement, et tout accomplissement engage notre responsabilité à l'égard non pas seulement de nous-même, mais des autres êtres et de l'univers tout entier. La contemplation qui n'a pas traversé l'action risque de n'être elle-même qu'une aspiration ou un rêve. Malgré les apparences, on approfondit davantage le dedans quand on va du dedans au dehors que quand on reste confiné au dedans.

C'est donc une vue superficielle que celle qui consiste à considérer le corps et l'âme comme deux sortes de réalité hétérogènes l'une à l'autre et associées pourtant de telle manière qu'il y aurait entre elles un mystérieux parallélisme. Cette hypothèse de méthode non seulement s'expose à toutes les critiques qui dérivent de l'impossibilité d'établir une correspondance entre deux séries de termes incomparables, mais encore elle est inintelligible en elle-même parce que la diversité de ces deux séries affrontées dont l'une est seulement le double de l'autre ne reçoit aucune explication et exclut la possibilité d'en recevoir une. Il n'en est plus ainsi dès que, approfondissant davantage leur hétérogénéité même, on se rend compte qu'elle ne comporte pas proprement deux séries de termes, mais d'une part des phénomènes observables [75] qui s'ordonnent dans l'espace et dans le temps, et d'autre part, une activité en puissance et qui ne cesse de s'actualiser par le rapport qu'elle soutient avec le corps, c'est-à-dire en s'incarnant. Dès lors le rapport de l'âme et du corps n'est pas le rapport d'une forme de réalité avec une autre forme de réalité qui l'accompagne toujours, mais d'une possibilité avec l'instrument de son actualisation. *Le rapport de l'âme et du corps, c'est pour nous le secret de l'être réduit au problème de la naissance du possible et de la conversion du possible en réel.* Le possible en effet naît avec l'acte de liberté, en tant que celui-ci exprime, dans la participation elle-même, l'initiative qui la fait nôtre : cette participation suppose l'absolu de l'être en tant que nous trouvons en lui tous les possibles dont nous avons la disposition. C'est sur eux que délibère la conscience : et ils forment tout son contenu dès qu'on accepte de la réduire à une conscience purement intentionnelle. Mais ces possibles ne peuvent dépasser l'horizon de notre subjectivité individuelle qu'à condition précisément de rencontrer ces résistances extérieures que le

monde ne cesse de leur offrir en tant qu'il est déjà une participation réalisée : c'est en lui qu'ils cherchent alors à prendre place. En les incorporant dans le monde, nous nous incorporons nous-mêmes au monde. L'union de l'âme et du corps exprime la double condition pour que le moi puisse s'accomplir : sans le corps, il ne serait qu'une pure possibilité et sans l'âme, il ne serait qu'une chose dépourvue d'intériorité et qui ne pourrait dire moi.

Toutefois une telle explication, si elle peut être ratifiée facilement par l'expérience commune, fait apparaître dans notre exposé une difficulté singulièrement grave. Car d'une part, il n'y a d'être que du côté de l'intériorité, et par rapport à elle, l'extériorité n'est qu'un pur phénomène ; et d'autre part, cette intériorité est définie maintenant comme une pure possibilité que l'extériorité seule réalise. Mais la contradiction se résout si, au lieu de chercher une voie intermédiaire entre ces deux thèses, on donne à chacune d'elles toute sa force. Alors nous voyons que, si l'être est purement intérieur à lui-même, c'est seulement dans la mesure où il est l'acte par lequel il se crée. Mais la création est une et indivisible, de telle sorte qu'à l'échelle de la participation il n'y a de création de soi que celle qui traverse le monde et que le monde ratifie ; elle intéresse notre être tout entier dans son activité et dans sa passivité à la fois ; elle a besoin du corps afin précisément d'entrer en relation avec ce qui la dépasse et en devenir [76] solidaire. Toutefois le monde lui-même, en tant qu'il nous est extérieur, n'est pour nous qu'un monde d'apparences ou de phénomènes. Il n'est pas le but de la création ; il en est seulement la forme visible et, si l'on peut dire, l'instrument : car c'est grâce à lui que les êtres particuliers parviennent à se créer eux-mêmes en demeurant à la fois séparés les uns des autres et pourtant interdépendants. Aussi, à l'inverse de ce que l'on croit, nulle action extérieure n'a de sens que si elle permet à une action intérieure de se réaliser par son moyen. Toute possibilité spirituelle est destinée à recevoir un accomplissement spirituel, mais elle n'y réussit que si elle réussit d'abord à s'incarner afin de triompher à la fois de la subjectivité et de l'isolement. Cependant cette incarnation n'est pas elle-même un point d'arrivée. Le corps meurt perpétuellement à lui-même. Toute action matérielle se dissipe, mais par elle c'est notre âme elle-même qui est changée ou plutôt qui devient ce qu'elle est, c'est-à-dire qui pénètre de plus en plus profondément, par un circuit ininterrompu, dans cette vie de l'esprit pur dont

il semblait qu'elle se détachait quand elle n'était encore qu'une possibilité qu'il s'agissait pour nous de rendre réelle. Ainsi se découvre à nous la signification du corps et du monde qui ne peuvent être regardés ni comme des apparences trompeuses dont il faut se détourner et apprendre à se passer, ni comme des réalités dernières hors desquelles il n'y a que des virtualités sans consistance, mais comme l'unique voie que nous ayons, mais une voie seulement, pour faire de ces virtualités elles-mêmes autant d'actes intérieurs qui deviennent toujours disponibles, et qui non seulement survivent au corps et au monde, mais encore ne vivent que de leur incessante disparition.

6. EN QUEL SENS L'ÂME ET LE CORPS SONT INSÉPARABLES ET POURQUOI ON A PU DIRE DE L'ÂME QU'ELLE ÉTAIT L'IDÉE DU CORPS.

Il nous reste maintenant à montrer comment l'âme est inséparable du corps et pourtant ne tire son existence que de l'acte sans cesse renouvelé par lequel elle ne cesse de s'en séparer. Ce sont là deux aspects du problème de l'âme, qui ont donné lieu à deux théories contradictoires, et qui pourtant doivent être réunis l'un à l'autre à condition d'être interprétés comme il faut.

Que l'âme et le corps soient inséparables, c'est là l'objet d'une [77] expérience commune fondée elle-même sur l'impossibilité non pas seulement de concevoir comment, indépendamment du corps, l'âme pourrait être individualisée, mais encore d'évoquer aucun état d'âme qui ne soit en corrélation avec un état du corps, aucune action de l'âme qui ne se prolonge par une action du corps. Or dans cette liaison, il arrive souvent que l'âme soit considérée comme le principe qui « anime » le corps, c'est-à-dire qui lui donne la vie. Et dès lors il semble que l'âme n'ait plus besoin d'être définie par la conscience, de telle sorte que le lien si étroit entre l'âme et le corps ne se réalise qu'au détriment de cet acte de pensée dans lequel l'âme pourtant se découvre à nous et qui en fait une participation immédiate à l'intimité de l'esprit pur. C'est ce caractère proprement spirituel de l'âme que le « Cogito » de Descartes a cherché à maintenir contre tous ceux qui faisaient de l'âme soit le souffle de la vie, soit l'architecte du corps.

Descartes rompt radicalement avec la tradition qui vient d'Aristote et qui tire de l'opposition entre la forme et la matière la nécessité de distinguer l'âme et le corps, mais en même temps de les unir dans le composé humain qui résulte de leur embrassement. Car une telle conception risque toujours, malgré la subordination de la matière à la forme, de réduire l'âme à n'être rien de plus qu'une forme de cette matière, de telle sorte que non seulement son caractère originairement spirituel s'efface, mais encore que l'âme consomme sa destinée avec le corps et périt avec lui. Aussi Aristote considère-t-il l'esprit comme s'introduisant en nous du dehors (θύραθεν) et l'âme elle-même comme soumise à la mort en même temps que le corps. Spinoza à son tour, en faisant de l'âme l'idée du corps, *une idée dont le corps est l'idéat* », reste prisonnier de la doctrine du parallélisme des attributs ; l'âme et le corps ont le même degré de réalité modale : chacun de ces termes exprime l'autre dans une langue qui lui est propre, sans que l'on puisse admettre que l'un d'eux possède par rapport à l'autre un ascendant ontologique et trouve en lui rien de plus que l'instrument par lequel il se réalise.

On n'insistera jamais assez sur la complexité et la subtilité de toutes les correspondances que l'on peut observer entre les mouvements de l'âme et les états du corps. Nous pouvons bien dire que l'union de l'âme et du corps exprime l'alliance dans le moi de son activité et de sa passivité, mais cette alliance est si étroite que, le corps le plus sensible étant celui qui traduit avec le plus de fidélité les moindres mouvements de l'âme, l'âme la plus [78] sensible est aussi celle qui enregistre avec le plus de délicatesse les moindres changements dans l'état du corps. Pourtant ni le parallélisme, ni l'interaction ne suffisent à expliquer cette corrélation réciproque. L'âme et le corps forment un couple, et qui est tel que c'est dans le corps et par le corps que l'âme se réalise, comme une idée a besoin pour être de s'incarner, mais détient son être de l'acte de pensée qui la produit et non point de l'objet qui la supporte et la vérifie. Cette nécessité pour l'âme (ou pour l'idée) de revêtir un corps qui l'exprime convertit, il est vrai, l'âme (ou l'idée) de possibilité en réalité. Mais cela ne veut pas dire, comme on le croit, — et c'est là sans doute le préjugé fondamental que l'on exploite contre le spiritualisme, — que c'est l'objet qui est la réalité de l'idée. Car il n'en est que la manifestation ou l'apparence. Il en est de même à l'égard de l'âme : c'est en apparaissant ou en se ma-

nifestant que l'âme devient réelle, non point dans l'apparence ou dans la manifestation, mais par le moyen de l'apparence ou de la manifestation. C'est par là que l'on peut expliquer les correspondances entre l'âme et le corps, mais sans que ces correspondances soient jamais univoques, et en rendant compte de leur caractère presque toujours asymétrique. De ces inégalités, Bergson avait eu le sentiment très lucide : il les avait décrites avec une grande pénétration. On pourrait dire en effet qu'il y a un double dépassement du corps par l'âme si on regarde vers le haut, c'est-à-dire vers cette activité spirituelle dont nous avons toujours l'initiative et qui rencontre dans le corps un obstacle qui l'empêche et un instrument qui l'exprime, et de l'âme par le corps si on regarde vers le bas, c'est-à-dire vers cette passivité que la matière nous impose, qui échappe toujours de quelque manière à la conscience, et poursuit son propre devenir indépendamment de nous et souvent contre nous. Ensuite, dans les états mixtes eux-mêmes et auxquels il est facile d'assigner à la fois une face interne et une face externe, il n'est pas vrai de dire, comme on le soutenait autrefois, que chacune de ces faces se montre à nous tour à tour selon que nous utilisons l'observation interne ou l'observation externe, mais sans qu'il nous soit jamais possible de traverser la paroi qui les sépare. Une telle erreur n'est explicable que si l'on considère dans les deux cas le moi comme un spectateur pur alors que nous avons affaire ici à une action qu'il s'agit pour lui d'accomplir et de vivre. Mais alors il arrive que, dans ces états mixtes, c'est tantôt une intention de la conscience qui éveille [79] dans le corps, et dans le monde en tant qu'il est lié au corps, ou bien une résistance qui l'entrave, ou bien une docilité qui lui répond, et tantôt un changement dans le monde, ou dans le corps en tant qu'il est lié au monde, qui sollicite les puissances de la conscience de manière à recevoir la signification spirituelle qui lui manquait et à rétablir ainsi son rapport avec l'intimité même de l'être.

7. DE L'INTENTION SPIRITUELLE À SON ACCOMPLISSEMENT.

Mais ce qui montre le mieux à la fois la nécessité du lien qui unit l'âme et le corps et la subordination à l'âme du corps, qui n'est l'obstacle qui l'entrave que parce qu'il est aussi le moyen par lequel

elle se réalise, c'est l'examen de l'acte spirituel au moment même où il est sur le point soit de s'incarner, soit de se désincarner. Car avant de venir recevoir dans le corps une expression matérielle, l'acte de l'esprit non seulement reste intérieur et secret, mais encore il n'est qu'une intention qui commence seulement à se détacher de l'infini de possibilité dans lequel elle est encore en suspens. Cet acte ne commence à m'engager qu'à partir du moment où il trouve une expression dans le corps. Alors seulement il prend place dans le monde ; il s'inscrit parmi des existences dont il devient solidaire et contribue à déterminer la nature du moi, qui jusque-là n'était qu'une puissance inactuelle. Dès lors on comprend facilement que l'on puisse croire que c'est dans le corps où cet acte s'accomplit qu'il reçoit sa véritable réalité : et en fait, c'est dans le corps seulement que nous pouvons observer une réalité comme donnée, c'est-à-dire comme distincte de l'acte même qui se la donne. Mais cette nécessité pour l'acte spirituel de passer par l'intermédiaire du corps ne doit pas nous dissimuler que c'est lui pourtant qui constitue la réalité véritable et non point le corps. Car si indispensable que soit celui-ci, si contraignante que soit pour nous sa présence, nous savons bien que le corps n'est pour nous qu'un moyen, un témoignage et un signe. Et le matérialiste le plus endurci ne poursuit à travers le corps que des états d'âme. Sans doute le mot intention dont nous nous servons pour caractériser l'acte propre de la conscience semble indiquer qu'elle cherche à atteindre une fin et que cette fin est elle-même une possession matérielle. Mais ce n'est là qu'une illusion. Car il ne suffit [80] pas, pour définir l'acte spirituel, d'évoquer l'intention dans ce qu'elle a de proprement déficient et dans sa relation avec une pluralité d'intentions opposées ; l'intention ne mérite ce nom qu'à partir du moment où elle met en jeu le moi tout entier, en tant que le moi est inséparable du corps et du monde et les appelle l'un et l'autre en témoignage. Elle s'exprime par un choix qui n'a de sens que pour nous et par nous et que nul du dehors ne réussit à forcer. Et ce choix est plutôt encore une sorte de consentement ou d'adhésion à soi, où le moi reconnaît ce qu'il est et ce qu'il veut être, c'est-à-dire où l'âme met à nu son essence la plus profonde : là seulement elle s'éprouve comme créatrice d'elle-même, c'est-à-dire comme liberté. Mais cette liberté ne peut prendre possession d'elle-même qu'en triomphant des résistances du corps, en témoignant de sa propre efficacité par la marque même qu'elle imprime à tout l'univers : elle attend pour ainsi dire une réponse de l'univers, qui la

ratifie. Cependant nul ne saurait admettre que cette liberté pût à un certain moment se résoudre dans un état du corps, ou dans une modification que les choses reçoivent, comme dans la fin vers laquelle elle tend et qui lui donne sa véritable signification. Cette fin apparente de la liberté n'est qu'un moyen à son service : grâce à elle, c'est de la liberté elle-même que nous essayons de prendre conscience, c'est à la liberté que nous essayons de donner son exercice le plus parfait et le plus pur. Tous les effets visibles qu'elle produit et que le devenir dissipe presque aussitôt ne peuvent être que des biens du corps ; mais en eux l'esprit ne cherche rien de plus qu'une libre disposition de lui-même. Seulement il arrive qu'il s'oublie et se perde en eux, comme il s'oublie et se perd dans les choses visibles quand il les considère comme l'unique réalité, alors qu'elles ne seraient rien sans lui qui se réalise en elles et par elles.

Mais le véritable rôle du corps apparaît plus clairement encore lorsque nous considérons l'acte spirituel non plus au moment où il est sur le point de s'incarner, mais au moment où il est sur le point de se désincarner. L'acte intentionnel se convertit alors en un acte de mémoire. Or il est évident qu'il n'y a de mémoire que des choses qui ont traversé le monde de la matière et du corps. La mémoire d'une intention qui n'aurait pas subi un commencement de réalisation serait elle-même inintelligible : cette intention serait comme un acte possible qui n'aurait pas encore pénétré dans le temps. Mais la mémoire suppose que l'intention s'est [81] accomplie. Elle-même s'est dégagée de l'événement aboli et elle n'en porte plus en elle que l'image. Toutefois, aussi longtemps que cette image subsiste, ou, si l'on veut, qu'elle sert à rappeler l'événement et la date à laquelle il s'est produit, on peut dire que la mémoire n'est pas véritablement désincarnée. Elle ne l'est qu'à partir du moment où elle ne laisse subsister de l'image de l'événement que sa signification pure, c'est-à-dire un acte qui n'est plus ni simplement intentionnel, ni encore emprisonné dans la matière, mais qui est une opération purement intérieure à l'esprit et que celui-ci peut recommencer toujours.

On voit comment dans une telle conception le corps apparaît comme nécessaire à la réalisation de notre âme. Bien qu'elle ne puisse pas se passer de lui, il ne la retient pas captive. C'est lui qui l'arrache à la subjectivité intentionnelle à laquelle elle se réduisait dans la première étape de la participation. C'est lui qui l'oblige à s'éprouver elle-

même et à faire société avec les autres âmes dans un monde manifesté issu de leurs limites mutuelles et qui est commun à toutes. Mais elle ne reconquiert son indépendance que quand le corps s'est détaché d'elle. Il n'y a rien qu'elle puisse acquérir et que le corps ne soit d'abord obligé de perdre.

8. POURQUOI LA CONSCIENCE N'EST PAS LA CONSCIENCE DU CORPS ?

De ce qui précède on peut tirer cette conséquence qu'en acceptant la thèse que l'âme est l'idée du corps, on ne veut nullement concéder qu'elle soit la conscience du corps. Bien plus, conformément à la manière dont nous avons défini la conscience au chapitre I^{er} en disant qu'elle est un dialogue de soi avec soi, nous dirons qu'il ne peut y avoir conscience que de soi. Il n'y a pas de dialogue avec le corps, bien qu'on emploie parfois cette expression : mais le corps ne joue jamais le rôle que d'intermédiaire ou de témoin. Et le dialogue de soi et d'un autre n'est qu'une forme indirecte et élargie de ce dialogue de soi avec soi qui se produit à l'intérieur de la conscience individuelle, mais fait toujours éclater ses limites. C'est pour cela que la conscience du corps, qui est lui-même l'agent de notre limitation, est toujours si confuse : c'est une sorte de tache obscure au centre d'une sphère de lumière ; pour qu'elle se dissipât, il faudrait que la conscience cessât d'être individuelle, ou qu'elle fût décentrée, ou qu'elle ne fût plus centrée sur le corps, mais sur ce foyer de lumière qui [82] éclaire toutes les consciences individuelles, et à l'égard duquel chacune d'elles est comme aveuglé. Disons que le corps est la condition, non pas proprement de la conscience, mais de l'individualisation de la conscience. Or on comprend sans peine que toutes les conditions de la conscience échappent à la conscience, à plus forte raison sa condition limitative. On pourrait même dire qu'il n'y a rien de plus inconnu pour nous qu'une telle condition. Aussi les mouvements qui se produisent dans le cerveau, l'économie des nerfs ou des muscles constituent pour nous un monde mystérieux qui, quand il nous est révélé, nous surprend comme un monde qui nous est profondément étranger et avec lequel nous ne parvenons pas à nous confondre. Il n'est pour nous qu'une apparence dont la réalité est saisie sous la forme de

l'affection dès qu'on la considère du dedans, c'est-à-dire dans les limites qu'il nous impose, et sous la forme d'un spectacle, comme le reste du monde, dès qu'on la contemple du dehors, où il devient une chose parmi les choses. Il y a donc nécessairement deux aspects sous lesquels le corps propre se révèle à nous : l'aspect affectif, sans lequel il ne serait pas nôtre, et l'aspect représentatif ou spectaculaire, sans lequel il ne ferait pas partie du monde. Aussi peut-on dire que le corps n'a pas d'essence, ou que son essence, c'est l'âme si nous la considérons sous sa forme individuelle, dont le corps est seulement le phénomène, mais qui ne se découvre comme phénomène que par son extériorité, c'est-à-dire en cessant d'être nôtre. Dès lors l'âme est la conscience de soi et non pas du corps, bien qu'elle puisse procéder à la connaissance du corps comme de tous les autres corps de la nature, mais à condition que du même coup ce corps cesse d'être le sien.

Bergson avait eu le sentiment de cette hétérogénéité du corps par rapport à la conscience, et c'est pour cela qu'il en faisait la condition de l'action et non point de la conscience. De fait, on peut admettre qu'il n'y ait rien dans le corps qui intéresse la conscience proprement dite en tant qu'elle est une activité spirituelle qui ne cesse de se créer elle-même. Mais le monde du corps et de l'action, que l'on oppose au monde de la conscience, ne peut pas en être séparé. Car il y a dans la conscience un caractère potentiel et intentionnel qui exige, d'une part, la présence du corps, sans lequel on ne pourrait comprendre ni les limites du moi, ni la possibilité de son insertion dans le monde, et d'autre part, l'accomplissement d'une action matérielle sans laquelle le moi, privé de contact avec ce qui l'entoure et qui le dépasse, serait [83] incapable à la fois de s'actualiser et de s'enrichir lui-même indéfiniment.

Dès lors on peut dire que la conscience elle-même ne rencontre jamais le corps sur son chemin. Elle a seulement dans l'affection un écho de sa présence qui lui découvre ses propres frontières, mais aussi ses relations avec le reste du monde. Car si nulle opération de la conscience ne se réalise sans le corps, aucune ne se réalise dans le corps, de telle sorte que nous n'aurons jamais affaire qu'à la corrélation dans la conscience d'une opération et d'un état, à laquelle le corps restera toujours extérieur, bien qu'il en soit l'instrument. C'est pour cela qu'il y a une ambiguïté dans la formule que « l'âme est l'idée du corps » : ce qui est tout à fait faux si l'on entend par là que dans cette idée le

corps lui-même est représenté, mais ce qui est tout à fait vrai si l'on veut dire que l'âme est une idée qui doit s'incarner elle-même dans un corps et pénétrer ainsi dans le monde pour éprouver sa possibilité, vaincre son isolement, découvrir et constituer sa propre essence dans les relations incessantes qu'elle ne cesse de soutenir avec toutes les formes particulières de l'être. L'âme ne sort donc jamais d'elle-même ; elle n'entre point à proprement parler dans le corps ; mais elle reçoit du corps le moyen de se déterminer elle-même en actualisant ses puissances par un contact sans cesse renouvelé avec une réalité déjà donnée, avec laquelle elle ne se confond jamais. Ainsi l'âme pour être doit se créer elle-même, c'est-à-dire transformer, par une démarche qu'elle accomplit elle-même, sa possibilité en existence ; pour cela il faut qu'elle emprunte le secours du corps sans lequel elle resterait une intention pure incapable de se réaliser. Mais le corps la quitte dès qu'il a servi, c'est-à-dire à chaque instant du temps. Il semble que l'âme meure sans cesse à sa pureté spirituelle, mais pour entrer dans le monde et assumer tout le fardeau de la participation afin de purifier toute l'existence temporelle et de la spiritualiser indéfiniment. Nous ne saisissons l'originalité de l'âme à l'égard du corps et le double rapport qu'elle soutient avec lui qu'au moment où l'âme, non pas seulement à la naissance, mais dans chacune de ses opérations, s'incarne pour être, au moment où, dans chacune de ces opérations encore, et non pas seulement à la mort, elle se désincarne pour n'être pas un corps. Ces deux moments que le temps sépare sont pour l'âme comme le rythme de sa respiration dans l'éternité : et leur distinction exprime d'une manière analytique et dans la langue des phénomènes l'unité de [84] l'acte par lequel elle ne se détache de l'absolu que pour s'y inscrire elle-même par une démarche qui la constitue et qu'elle seule peut accomplir.

9. LA SÉPARATION DE L'ÂME ET DU CORPS.

C'est le second aspect de cet acte par lequel l'âme se crée elle-même non plus en s'adjoignant au corps, mais en se libérant de ce corps, qu'il s'agit d'examiner maintenant. Or il semble que c'est par lui surtout que l'âme nous révèle son indépendance, non pas seulement parce que l'âme évoque toujours l'idée que nous avons d'une

survivance possible de notre moi quand notre corps se dissout, mais encore parce qu'elle réside elle-même dans l'acte de volonté par lequel, sans pouvoir nous séparer du corps et du monde, elle les renie pourtant et n'accepte point de vivre sous leur tutelle. L'indépendance de l'âme à l'égard du corps résulterait donc de l'acte propre par lequel elle crée elle-même cette indépendance. Tel est le sens en particulier de tous les rites de purification, de cette attitude négative du « refus » que nos contemporains ont considéré souvent comme l'acte fondamental de la conscience, et déjà de la méthode proprement cartésienne qui consiste à repousser toutes les servitudes qui viennent du corps et du monde pour retrouver la seule activité de la pensée dans son exercice le plus pur. Toutes ces démarches ont la même signification : elles visent non pas à mettre à nu une chose spirituelle que le préjugé ou le phénomène viendraient obscurcir et dissimuler, mais à descendre jusqu'à cette initiative purement intérieure que chacun porte en soi et qui est presque toujours submergée par les impressions qui viennent du dehors et dont le corps est seulement le véhicule. L'essence de l'âme résiderait par conséquent au point où l'activité en nous se trouve libérée de toute passivité, où nous cessons de subir la contrainte du corps, où toute notre expérience antérieure est comme abolie, où le moi retourne vers l'innocence de l'enfant telle qu'on l'imagine, c'est-à-dire non plus se dégageant des souillures du corps, mais les ignorant et n'étant point encore engagé en elles, où notre pureté enfin serait celle d'une simple possibilité dépouillée de toute compromission avec la matière et avec le temps, sur laquelle il s'agirait de veiller afin de lui garder son intégrité et de l'empêcher de se laisser corrompre. Toutefois la question est de savoir si l'âme pourra sortir alors de la possibilité, et même d'une possibilité [85] abstraite qui, avant de rien emprunter à l'expérience souillée, n'est elle-même la possibilité de rien. Dès lors on peut dire que l'effort que nous faisons pour retrouver en nous par une démarche de purification une activité purement spirituelle, loin de nous ramener vers une pureté originelle, qui ne pourrait que se perdre dès qu'on la mettrait à l'épreuve, suppose au contraire toute l'impureté dont elle nous purifie et sans laquelle elle ne serait la pureté de rien. Celui-là n'est pas pur qui n'a rien à purifier. Encore faut-il entendre par purification non pas une simple opération de tri dans laquelle nous pourrions mettre d'un côté les choses pures et de l'autre les impures : car toutes les choses sont

impures ; il n'y a de pur que l'acte intérieur qui s'en empare et les transfigure pour en faire la substance même de notre vie spirituelle.

Ainsi l'âme ne doit pas être considérée comme séparée du corps, il faut dire qu'elle réside dans l'acte même par lequel nous nous séparons du corps, bien que cet acte ne soit possible que par notre liaison avec le corps. Il semble donc que l'âme soit toujours liée à une démarche négative. Et telle est la raison aussi pour laquelle on ne définit jamais l'âme que par des propriétés négatives : ainsi, quand on demande ce qu'elle est, on se contente de nier d'elle tous les attributs qui appartiennent au corps, on dit d'elle qu'elle est immatérielle, inétendue, incorruptible, immortelle, etc. Il ne faut donc pas s'étonner que l'on puisse reprocher à ces différents termes de ne recouvrir aucune réalité. Toutefois, si l'on se rendait compte qu'ils nous renvoient tous à l'acte intérieur et spirituel dont la matière, l'étendue, la temporalité, la corruption et la mort ne sont rien de plus que la limitation et l'échec, alors on s'apercevrait que, dans l'affirmation de l'âme, c'est la possibilité seule de l'existence qui s'affirme, et que toute expérience que nous avons des choses la suppose, mais en l'assujettissant à des conditions qui fondent le caractère individuel de chaque conscience en lui permettant d'entrer en communication avec toutes.

C'est donc dans la démarche ascétique par laquelle nous rompons cette adhérence si étroite du moi et du corps qui rend le moi esclave de tous ses états, que se révèle à nous l'essence active de l'âme : le propre de la purification n'est pas seulement de la produire comme son effet, mais de la faire être par son acte même. L'âme, c'est le moi exerçant sur lui-même cette action incessante par laquelle il dégage à chaque pas son existence spirituelle [86] de son existence matérielle dans la lutte même qu'il est toujours obligé de soutenir contre celle-ci. Telle est la raison pour laquelle la présence de l'âme est particulièrement manifeste là où le corps est non pas oublié, mais dominé. Elle est une activité qui se crée elle-même, qui risque toujours d'abdiquer ou de se laisser soumettre. Cette activité qui la fait être, avec la liberté qui en est la source intérieure et la disposition secrète, s'éprouvent particulièrement devant l'obstacle qui leur résiste et qu'elles font effort pour surmonter. La liaison de l'âme et du corps est donc inséparable de la contradiction même qui les oppose : la purification par laquelle le moi se dissocie de ce qui en lui-même ne provient pas de son propre fonds, le refus par lequel il oppose une barrière à tout ce qui

surgit du dehors et menace de pénétrer en lui pour forcer son assentiment, trouvent leur forme la plus concrète et la plus positive dans *la maîtrise de soi* par laquelle le moi, sans se mutiler, sans renoncer à aucun des aspects de sa nature, ni à sa relation avec ce qui lui est extérieur, assure en lui la subordination rigoureuse de tout ce qui peut lui être donné à l'acte intérieur qui le ratifie ou le repousse. C'est que cet acte lui-même procède de l'absolu auquel il participe et que, sans pouvoir éliminer la situation particulière dans laquelle il s'exerce, il a droit de juridiction sur toutes les déterminations qui l'expriment et risquent de l'assujettir. Si l'ascétisme le plus rigoureux lutte toujours contre le corps, il est facile de voir que, dans cette lutte même, le corps est pour lui un compagnon dont il ne peut pas se passer. Si l'on dit que cet effort pour dissiper l'apparence, pour vaincre les résistances que le corps nous oppose, est comme une épreuve qui nous est imposée afin que la vie de l'esprit devienne nôtre par un progrès continu, une conquête sans cesse renouvelée sur les obstacles qui la limitent, on avoue que ces obstacles sont inséparables de l'activité du moi et qu'il serait impossible de les abolir sans qu'elle disparût.

Si la purification et le refus tendent à produire une séparation radicale de l'âme et du corps, nous savons bien pourtant qu'il est impossible d'y réussir. L'impureté ne cesse de renaître dans la conscience la plus purifiée, et il n'y a pas de refus si hermétique qui ne se laisse quelquefois fléchir. Il y a plus : la maîtrise de soi laisse persister en nous cela même qu'elle maîtrise. Elle suppose seulement une hiérarchie intérieure qu'elle entend toujours maintenir. Or le propre de l'âme, c'est d'exprimer l'idée même de cette hiérarchie, en tant précisément que le moi ne cesse de la [87] mettre en œuvre : l'âme est cette hiérarchie même considérée comme vivante et agissante. C'est dire qu'elle n'est rien de plus que la conscience que nous prenons de la participation, de la source où elle puise et de l'impossibilité pour aucun de ses modes de s'en rendre indépendant et de se suffire. On peut exprimer la même idée en disant que l'âme réside au point où la valeur est affirmée et que la séparation de l'âme et du corps, c'est la distinction que nous établissons entre la valeur et la réalité, telle qu'elle est donnée. Le corps et la matière peuvent être définis comme tout ce qui dans le monde est étranger et indifférent à la valeur. Non pas que cette indifférence soit une propriété même du réel, en tant que tel ; il faudrait dire plutôt que nous constituons l'idée du réel en l'isolant de

toute considération de valeur, de même que, dans la théorie de la connaissance, on n'atteint l'objectivité que par élimination de toute considération subjective. Mais quand la valeur entre en jeu, c'est l'âme aussi qui porte témoignage d'elle-même, de son activité essentielle et de l'exigence fondamentale qu'elle introduit partout avec elle. De l'âme on peut dire qu'elle est, dans l'homme, la présence reconnue de la valeur et qu'elle ne parle jamais un autre langage que le langage de la valeur, ce qui rend également vraies ces deux propositions réciproques : à savoir que l'âme n'atteste son existence que par l'affirmation de la valeur, et que, partout où la valeur est affirmée, l'activité de l'âme se trouve non seulement révélée, mais engagée. C'est le critérium de la valeur qui sert à discriminer l'âme du corps ; mais il n'y a rien qui ne puisse acquérir un caractère de valeur par son rapport avec l'âme, même le corps, à partir du moment où il devient un instrument qui sert à la réaliser, au lieu d'être un obstacle qui l'entrave. C'est pour cela, comme on le verra au chapitre VI, paragraphe 7, que l'âme peut toujours être niée et que l'acte qui la nie est impliqué par l'acte même qui l'affirme, qui autrement perdrait sa qualité d'être libre pour revêtir la nécessité d'une chose. C'est pour cela encore que l'âme est toujours pour nous un idéal, tandis que le corps est une réalité, mais que cet idéal vers lequel nous tendons, c'est l'être même dont nous participons intérieurement auquel le corps assigne seulement une borne.

On ne saurait donc méconnaître qu'il y a entre l'âme et le corps non pas une interaction, puisque les deux termes n'ont pas d'existence séparée, mais une condition de réalisation réciproque, puisque l'âme a besoin du corps pour actualiser sa propre possibilité [88] et que le corps à son tour n'est rien de plus que la manifestation ou le phénomène de l'âme. Et s'il faut toujours opposer les deux termes l'un à l'autre comme l'acte de la participation à sa limite, comme le dedans au dehors, comme l'essence à l'apparence, encore faut-il reconnaître que le progrès de l'âme consiste dans les deux mouvements inverses et pourtant unis par lesquels elle ne cesse d'extérioriser son propre dedans et d'intérioriser tout ce qui pour elle reste encore un dehors.

[89]

LIVRE I. L'INTIMITÉ DE L'ÂME**Chapitre IV****L'INTERPRÉTATION DE
LA PROPOSITION
« *COGITO ERGO SUM* »*****1. LE « COGITO » OU L'ACCÈS
DANS L'ÊTRE PAR L'INTIMITÉ.***[Retour à la table des matières](#)

La découverte par l'âme de sa propre intimité est constitutive de l'âme elle-même. Non point que l'on puisse dire que cette intimité possède d'emblée un caractère individuel et me permette par conséquent de déterminer aussitôt cette âme comme mienne. Car la découverte de la subjectivité précède, si l'on peut dire, la découverte de *ma* propre subjectivité. En réalité celle-ci est une expérience non point primitive et instantanée, mais qui ne cesse de se poursuivre et de s'approfondir pendant ma vie tout entière : je n'ai jamais fini de distinguer de la subjectivité absolue cette subjectivité imparfaite par laquelle je dis « moi », en m'opposant aux autres êtres qui disent aussi moi et qui sont présents en elle comme moi et avec moi. Or la relation de chaque subjectivité avec la subjectivité pure ou avec une autre subjectivité ne peut pas être réduite au couple de l'extériorité et de l'intériorité : elle le surpasse. Je deviens plus intérieur à l'intériorité

même de l'être à mesure que je deviens plus intérieur à moi-même : et l'extériorité mutuelle de deux êtres particuliers l'un à l'autre décroît parallèlement. Cette extériorité s'exprime par la présence du corps ; on sait que le moi est toujours en rapport avec le corps comme avec ses limites, et que ces limites sont variables, puisque le moi n'est jamais tout à fait l'esclave de son corps, mais qu'il n'en est jamais tout à fait le maître.

Dans cette admirable formule : *Cogito ergo sum*, Descartes présente, sous la forme d'un raisonnement invincible, une expérience constante et impliquée dans toutes les autres, qui m'oblige à entrer dans l'existence par la pensée, c'est-à-dire par l'intimité [90] pure. Or il exprime la grandeur incomparable de cette découverte sans se préoccuper d'opérer une distinction entre l'universalité de cette pensée et l'être individuel qui l'assume, ce qui donne lieu à des divergences d'interprétation que l'on connaît bien, et le conduit à établir une séparation absolue entre le moi qui pense et le corps, comme s'il était possible à cette pensée d'être mienne indépendamment de sa relation avec le corps. Ce que l'on voudrait essayer de montrer, c'est comment cette formule définit un premier commencement du moi à lui-même, mais un premier commencement gnoséologique plutôt qu'ontologique, ce qui est attesté par sa liaison nécessaire avec l'argument que l'on appelle justement ontologique, comment elle enveloppe l'expérience de la participation, et, par la hardiesse même avec laquelle elle pénètre d'emblée jusqu'à sa source, ignore les conditions limitatives qui la rendent possible : Descartes les restituera plus tard avec beaucoup de difficultés, faute précisément de les avoir inscrites dans cette affirmation initiale où il exprimait la découverte à la fois de l'intimité de l'être et de sa propre intimité à l'être.

En disant « je pense donc je suis », il ne s'agit nullement en effet de passer d'une pensée immanente à une existence transcendante, ce qui permet de respecter la légitimité du *donc* et de garder à l'argument sa validité formelle, il s'agit seulement de montrer qu'il n'y a accès dans l'être que par l'intériorité, non pas parce que cette intériorité pourrait être le reflet d'on ne sait quelle extériorité, mais parce que c'est cette intériorité qui est l'absolu même de l'être, de telle sorte que toute extériorité à laquelle on pourra ensuite conclure sera elle-même dérivée et relative. Tel est le cas en particulier de l'étendue, dont on sait que Descartes sera obligé d'invoquer la véracité divine pour lui

donner une existence substantielle comparable à celle de la pensée. Si toutes les grandes philosophies, celles qui ont marqué non pas proprement une révolution, mais un nouveau commencement de la philosophie, celle de Socrate, celle de Descartes, celle de Kant ont été marquées par un retour au sujet, ce n'est pas seulement parce que le retour au sujet définissait une attitude critique par laquelle toutes les affirmations objectives étaient validées (bien que leurs auteurs aient pu le penser), c'était parce qu'il réalisait une pénétration dans l'intimité même de l'Être dont l'objectivité ne nous livrait rien de plus que l'apparence ou la manifestation. Et *La critique de la raison pratique*, où le sujet [91] n'est pas considéré seulement comme un législateur de l'expérience phénoménale, mais comme un agent qui détermine par son action sa propre existence, ne peut faire autrement que de découvrir en lui une participation à l'absolu. De même, l'activité que je saisis dans le *Cogito*, et qui semble n'avoir un caractère spirituel que parce qu'elle est une activité de pensée, est d'abord une activité qui se produit elle-même, c'est-à-dire qui suppose déjà l'entrée en jeu d'une volonté ; et l'*effort* biranien ne fait rien de plus que de renouveler le *Cogito* cartésien, bien que Biran ait été attentif plus que Descartes à la limitation de notre activité intérieure, à la résistance qui lui est opposée et contre laquelle elle ne cesse de lutter. La même exigence se trouve à l'origine de la philosophie chrétienne chez saint Augustin, qui a besoin du *Cogito* pour réaliser un point de rencontre entre l'être de la créature et l'être du créateur, ou, dans la récente réforme phénoménologique de la philosophie, chez Husserl, qui propose de revenir à Descartes et trouve dans le *Cogito* la première existence indubitable et le fondement de toutes les affirmations qui portent sur les essences. La primauté du *Cogito* exprime le caractère le plus profond de toute philosophie qui, au lieu de se constituer elle-même comme un système objectif, exprime cet engagement du moi dans l'être qui fait d'elle indivisiblement une science et une sagesse.

2. LE DOUTE CARTÉSIEN, EN TANT QU'IL EST UNE INTERROGATION DE LA VOLONTÉ À LA FOIS SUR LA CONNAISSANCE ET SUR L'EXISTENCE.

Il semble pourtant que le point de départ et la préoccupation essentielle de Descartes soient d'abord de nature théorique. C'est en enveloppant dans le doute toutes ses affirmations antérieures que le sujet s'affirme, dans le doute même, comme un être de pensée. Et l'on peut interpréter le *Cogito* en disant qu'au moment où il s'affirme comme un être de pensée, le moi met seulement en lumière ses fonctions proprement critiques, de telle sorte que toutes ses affirmations ultérieures dépendent de celle-là et trouvent en elle leur fondement. Mais c'est restreindre la signification ontologique de l'argument et peut-être lui ôter sa force concluante. Car la fonction critique de la pensée n'est rien de plus sans doute qu'un effet de cette pénétration immédiate de la pensée dans l'être, qui la rend apte à valider toute affirmation dans laquelle elle reconnaît la présence de l'être qu'elle porte pour [92] ainsi dire toujours avec elle. Le *Cogito* sort du *dubito*, qui nous révèle déjà la pensée elle-même dans son exercice le plus pur. Je doute de tout objet de pensée pour découvrir que je ne puis plus douter de la pensée qui doute. Il ne faut pas oublier que le doute est lui-même volontaire ; il est donc le signe de ma puissance plutôt que de mon impuissance, car, dès sa démarche initiale, il me fait entrer dans l'intériorité de l'être, d'un être qui devient aussitôt le mien par l'acte même que j'accomplis. De cet acte le doute est pour ainsi dire le premier moment, la forme générale et conditionnelle, où se trouvent enveloppées par avance toutes les déterminations que je pourrai lui donner et entre lesquelles il m'appartiendra de choisir. C'est pour cela qu'il faut sortir du doute, bien que le doute soit déjà toute la pensée, qui ne peut pas, il est vrai, se contenter de la conscience de son acte, mais qui doit aussi le déterminer.

Le doute n'est donc pas une attitude exclusivement théorique de la conscience. Car il est inséparable de la volonté, qui ne cesse de le produire et de le régénérer. De plus, il n'est pas seulement une interrogation sur la connaissance, mais encore une interrogation sur l'existence. On a souvent insisté à l'époque moderne sur le rôle joué

par l'inquiétude dans la vie même de notre âme, comme si c'était dans l'inquiétude que l'âme mesurât sa responsabilité à l'égard de son propre destin. Et on pense que l'inquiétude est à la volonté ce que le doute est à l'intelligence. Mais il n'y a pas de doute qui n'enveloppe l'inquiétude, qui ne nous mette en présence du moi lui-même qui, en tant qu'il apprend à se connaître dans sa propre impuissance à rien connaître, nous découvre cette activité même dont il dispose, qui est toujours entravée, mais telle pourtant que de l'usage même que nous en faisons dépend tout l'être que nous sommes, c'est-à-dire que nous sommes capables de nous donner.

Aussi n'y a-t-il aucun progrès quand on passe du *dubito* au *Cogito*, puisque le *dubito*, c'est déjà l'âme elle-même considérée dans cette intimité agissante et interrogeante par laquelle elle se découvre à elle-même comme une participation d'abord déficiente et éventuelle à l'être, dont elle ne sait pas encore comment elle pourra être remplie. La participation est tout entière présente dans le *dubito*, mais sous sa forme limitative et négative, bien que l'infinité soit déjà présente en elle par la multiplicité des affirmations potentielles que le doute contient déjà en lui avant d'être rompu. Dès lors la seule différence entre le *dubito* et le [93] *Cogito* est-elle seulement que le *Cogito* met à nu la participation dans sa forme en quelque sorte positive, c'est-à-dire précisément dans cette infinité originaire de l'affirmation, où toutes les affirmations particulières trouvent à la fois leur possibilité et leur raison d'être. On peut dire que le moi est inséparable du doute ; c'est moi qui doute, et le doute exprime dans le moi lui-même son caractère limité et individuel. Mais si on maintient la distinction du *je* et du *moi* que nous avons définie au chapitre II, alors nous pouvons dire que le contraste du *dubito* et du *Cogito*, c'est en effet le contraste du *moi* et du *je*, ou la découverte dans le *moi* du *je* lui-même là où le sentiment de l'apparente impuissance de la pensée se convertit presque aussitôt dans la révélation de sa puissance illimitée. C'est donc au moment où l'on découvre le *Cogito* dans le *dubito* que l'on se demande légitimement si l'argument cartésien nous découvre la pensée universelle, ou seulement la pensée d'un être particulier qui est moi. Cependant on ne peut pas établir de coupure entre l'une et l'autre. Je participe à une pensée universelle en droit et qui, dans la mesure même où elle est vraiment une pensée, est coextensive à toute la pensée, mais qui, dans la mesure où elle est ma pensée, est toujours une pensée imparfaite,

incertaine et qui doute, de telle sorte que, si elle est une pensée vraie, il semble que le moi se trouve transporté au delà de lui-même, et que là où elle n'est rien de plus que sa propre pensée, il ne découvre en elle que le manque d'une vérité qu'il appelle, mais qui lui est refusée. Cependant il n'y a ni pensée achevée, ni moi séparé. L'expérience que nous avons de la pensée, c'est l'expérience de notre propre pensée en tant qu'elle s'affirme elle-même, et qu'elle a conscience de porter en elle une puissance d'affirmation qui la dépasse, mais à laquelle elle est obligée de consentir ³.

3. LA PENSÉE EN TANT QU'INDIVIDUELLE ET LA PENSÉE EN TANT QU'UNIVERSELLE.

Car je ne puis découvrir la pensée que dans l'acte par lequel moi-même je pense. Et l'on sait de reste l'impossibilité de donner [94] un caractère concluant à tout argument qui prendrait une forme comme celle-ci : « Tu penses, donc tu es », ou : « Il pense, donc il est. » Ce serait convertir la pensée en un objet, c'est-à-dire l'abolir, et évoquer pour la soutenir un sujet hypothétique dans l'intimité duquel je ne pénétrerais pas. Le je de l'intimité est un je au delà duquel on ne peut pas remonter, qui n'est pas le témoignage d'une existence située au delà, qui est une interrogation à la fois sur soi et sur toutes choses, et qui, en s'interrogeant, se donne à lui-même l'être qu'il est : l'argument ne vaut par conséquent que là où on a affaire non pas seulement à une pensée présente, mais à une pensée qui se crée par son exercice même. Mais en s'affirmant elle-même comme pensée dans le moi qui la pense, ou encore qui se pense, ou qui se pense pensant, on met en œuvre ce dialogue de la pensée universelle et de la pensée individuelle, c'est-à-dire du je et du moi, ou cette action de soi sur soi exercée par le verbe réfléchi ou pronominal, qui est caractéristique de l'intimité pure considérée dans son essence même. Nous sommes ici au cœur de l'acte par lequel la conscience se constitue. Or

³ Dans le *je pense*, le je, c'est alors l'*ego* ou le moi particulier, l'*ego Cartesius*, au lieu que la pensée, au lieu d'être un de ses modes, est l'acte même dont le moi participe, c'est-à-dire le *je* où il puise et auquel il ne cesse d'imposer sa propre limitation.

l'interprétation la plus fautive que l'on puisse donner du rapport de ma propre pensée et de la pensée universelle dans le *Cogito* consisterait à dire que, si ma pensée est celle qui est effectuée par moi, ou qui m'effectue moi-même en tant que moi, la pensée universelle est une pensée en général, ou une pensée abstraite, qui prendrait seulement une forme concrète dans la pensée de chaque moi particulier et de tous. En réalité, la pensée universelle n'est point une pensée en général à laquelle le moi particulier viendrait ajouter l'existence, comme un dernier caractère qui la réalise. Tout au contraire, on pourrait dire que la pensée telle qu'elle se réalise dans le moi particulier n'est point autre chose que la pensée universelle elle-même dans laquelle le moi pénètre, bien que d'une manière seulement partielle, et sans réussir jamais à l'égaliser. C'est parce que les autres consciences individuelles y pénètrent aussi, mais selon une perspective qui leur est propre, qu'il y a un accord nécessaire entre toutes les consciences, bien qu'il puisse nous échapper d'abord et qu'il faille souvent beaucoup de peine pour le mettre au jour. Ainsi le « je pense » n'est pas un acte capable de se répéter indéfiniment avec tous les individus qui resteraient séparés les uns des autres dans des îles d'intimité. On dirait plutôt qu'il est une plongée dans une intimité qui leur est commune, mais où chaque conscience s'entoure de certaines frontières dans la [95] mesure où elle n'est pas une intimité parfaite, c'est-à-dire où elle est associée à un corps.

Ce qui est remarquable pourtant, ce n'est pas que la pensée découverte dans le *Cogito* soit une pensée qui déborde le moi particulier et à laquelle il participe seulement d'une manière imparfaite, ce n'est même pas que la pensée embrasse ici, comme Descartes l'a bien vu, toutes les opérations de la conscience et notamment le couple du vouloir, par lequel elle produit sa propre action, et de l'intellect, par lequel, en le produisant, elle produit sa propre lumière, c'est que cette pensée saisie dans le *Cogito* n'est encore la pensée de rien : c'est une pensée qui se saisit elle-même non pas dans une opération particulière, mais dans la possibilité de toutes les opérations qu'elle peut accomplir. Et c'est la possibilité de toutes ces opérations qui se trouve enveloppée dans l'expression : « la pensée de la pensée ⁴ ». Car ici la

⁴ La pensée de la pensée est l'indice d'un mouvement régressif qui en droit va à l'infini : or cela prouve, non pas que la pensée nous échappe toujours, mais au contraire que, dès la première étape, elle se découvre elle-même comme créa-

pensée-objet n'est rien de plus que la pure possibilité de penser, mais qui est devenue l'objet précisément d'une autre pensée qui est ma pensée actuelle. Par conséquent, je me pense ici moi-même comme l'être d'une possibilité, et c'est l'être de cette possibilité qui est l'être même de l'âme, comme on cherchera à le montrer au chapitre V.

Dès lors la liaison de l'individuel et de l'universel dans le *Cogito* apparaît sous un autre jour. Car cette possibilité de penser qui est l'objet de ma pensée actuelle est adéquate à la pensée universelle, bien qu'elle ne soit jamais pour moi qu'une possibilité, et une possibilité que je n'actualise que par des opérations particulières et déterminées. Non pas qu'il faille dire, par une sorte d'idolâtrie, que la pensée universelle est une pensée réalisée, semblable à ce que serait pour nous une science achevée (comme le serait un espace réel, qui, au delà de celui que nous embrassons, pourrait être par rapport à nous un espace possible) : elle est au delà de l'opposition du possible et de l'actuel, qui n'a de sens qu'afin d'exprimer sa capacité d'être participée. On ne peut la considérer ni comme un possible auquel il manquerait encore quelque chose pour être, puisque c'est elle au contraire par laquelle ce possible s'actualise, — ni comme un actualisé ou un [96] accompli dans lequel viendrait se déterminer et s'immobiliser l'acte même qui la fait être. La distinction entre le possible et l'actuel, ou l'actualisé, n'a donc aucun sens à l'égard de la pensée universelle, où il n'y a rien de possible, le possible n'étant rien de plus que son universalité même en tant qu'elle peut être participée, ni rien d'actualisé, l'actualisation n'étant rien de plus que son acte propre, en tant qu'il est en effet participé.

On comprend maintenant quel est le sens de la liaison entre la pensée et l'existence. Il n'y a point d'autre existence que celle de ma propre pensée en tant qu'elle est la possibilité d'une pensée universelle ; adéquate en droit à la totalité même de l'être, elle se donne à elle-même par cette possibilité, en tant qu'elle l'actualise et la rend sienne, une intimité qui est une pénétration dans l'intimité de l'être pur. Or l'on ne peut pas dire que, comme il y a un dépassement du moi par la pensée et que cette pensée se limite dans le moi et fonde la possibilité d'autres consciences que la mienne, il y a aussi un dépas-

trice d'elle-même dans ce pur dialogue où elle est à la fois, si l'on peut dire, son propre sujet et son propre objet.

sement de l'être par la pensée, et qui fonde la possibilité d'autres formes de l'être que la pensée. Pourtant Descartes l'a cru : mais c'est parce qu'il fallait que l'étendue fût pour lui une substance indépendante, au lieu d'exprimer seulement cette sorte d'ombre de l'acte de participation, qui l'oblige, pour rester solidaire de la totalité de l'être, à appréhender celle-ci seulement du dehors, sous la forme d'une pure donnée. Mais, en fait, il n'y a pas d'autre être (et Descartes le pensait bien, malgré la concession qu'il a cru pouvoir faire en faveur de l'existence des choses et de la réalité transphénoménale du monde créé) que l'être même que nous sommes capable de nous donner du dedans et qui, dans notre propre intimité à nous-même, nous découvre l'absolu de l'intimité. C'est là non seulement la seule existence indubitable, mais la seule existence vraie et qui ne fait qu'un avec moi-même dans l'acte propre par lequel je ne cesse de m'interroger sur elle et de la faire ce qu'elle est.

4. L'« ERGO » DU « COGITO » ET SA SIGNIFICATION.

L'« ergo » du *Cogito* appelle cependant quelques explications. Et trop souvent on est porté à l'oublier, comme Descartes l'a fait, en rapprochant jusqu'à les identifier les deux propositions : je pense, et, je suis, tant il est vrai que leur liaison est moins une inférence qu'une intuition, ou du moins une de ces inférences [97] immédiates qui excluent la mémoire et le temps et qui sont par conséquent des intuitions véritables. On ne peut contester que l'« ergo » ne soit un appel à la réflexion, qu'il n'évoque par conséquent une dualité de notions développée sans doute dans une expérience unique, mais qu'il importe de lier après les avoir distinguées. Que je conclue de la pensée à l'existence, c'est m'obliger à reconnaître l'objectivité de ma propre subjectivité. L'argument est destiné, comme tout raisonnement, à justifier aux yeux d'autrui et à mes propres yeux une évidence. Il montre qu'il y a un caractère d'universalité qui se trouve impliqué dans une expérience qui est pourtant la plus personnelle et même la plus secrète de toutes. Car non seulement je me prouve à moi-même, c'est-à-dire j'éprouve par la réflexion la liaison des deux notions de pensée et d'existence en explicitant leur rapport comme si j'étais un autre, mais

encore j'invite les autres, d'une part, à accomplir pour leur compte la même opération personnelle et secrète, et d'autre part, en donnant une forme logique à la liaison subjective entre la pensée et l'existence, à reconnaître qu'elle est fondée aussi bien en moi qu'en eux-mêmes. Nous retrouvons ici l'objet commun de toute démonstration, qui est de permettre aux hommes de s'entendre en s'obligeant à réaliser des opérations intérieures par lesquelles ils se communiquent, pour ainsi dire en les vérifiant, la certitude de leurs intuitions, c'est-à-dire le moyen de les retrouver.

On peut dire par conséquent que le *Cogito* est une intuition, mais toujours prête à se développer sous la forme d'un raisonnement. Descartes nous montre lui-même comment c'est dans l'expérience individuelle que nous apprenons à découvrir la généralité des principes. Ainsi, déjà dans l'intuition de notre existence comme être pensant, nous apercevons l'évidence de ce principe que tout ce qui pense est, ce qui permet de faire du *sum* la conclusion d'un raisonnement déductif, alors que, si nous considérons pourtant l'enchaînement historique de nos connaissances, c'est non pas seulement dans la connexion nécessaire de l'existence et de la pensée telle que je l'éprouve en moi-même, mais dans leur unité originare et indivisible que se trouve fondée la conscience que nous prenons de l'implication des deux notions dès que nous les avons séparées. Et telle est la raison pour laquelle, dès que l'enquête psycho-métaphysique de Descartes se convertit en une ontologie intellectualiste chez Malebranche ou Spinoza, nous observons une sorte de régression du *Cogito*, soit [98] que l'impossibilité de distraire en moi l'existence de la pensée devienne, comme pour Malebranche, une suite de la proposition générale « le néant n'a pas de propriétés », soit que le *Cogito* disparaisse encore, comme pour Spinoza, en tant qu'il est l'affirmation personnelle du je, avant de se résoudre dans une affirmation empirique et anonyme, *Homo cogitat*. Mais la gloire impérissable de Descartes, c'est précisément de nous avoir introduit dans l'intimité de l'être par la voie de l'intimité personnelle, de telle sorte que l'*ergo* du *Cogito* n'exprime rien de plus que la nécessité où nous sommes de considérer comme universellement et ontologiquement valable une expérience dont on aurait pu craindre d'abord qu'elle n'eût qu'une valeur subjective et individuelle.

5. FAUT-IL DIRE : « TANTÔT JE PENSE ET TANTÔT JE SUIS » ?

Pourtant la valeur même de l'*ergo*, qui lie en moi la pensée et l'existence, à plus forte raison l'expérience primitive de leur indivision, a été mise en doute. Et l'on voit un grand poète établir entre la pensée et l'existence une opposition qui semble constituer un défi à l'idéalisme, mais qui trouve un écho dans la conscience commune. Car nous ne sommes pas toujours disposés à considérer la pensée comme une existence véritable ; non seulement il arrive que nous la confondions avec le rêve, ou encore avec une existence virtuelle, mais n'est-elle pas toujours un produit de la réflexion qui semble alors s'abstraire de l'existence pour entrer dans un monde tout différent auquel, loin de prêter l'existence, nous ne cessons de la dénier ? Et selon le paradoxe de certains de nos contemporains, c'est la négation de l'être qui fait son être même. De l'homme qui pense le plus on pourrait dire que c'est aussi celui qui est le plus loin de l'existence. Loin de nous retirer du monde, comme la pensée, l'existence nous y engage : mais alors il faut dire que nous cessons de penser ; il n'y a plus rien en nous de virtuel, tout est actuel. *Il n'y a plus en nous que la densité d'un être qui coïncide avec lui-même, au lieu de s'en éloigner pour se regarder être.* Dès lors il semble qu'il y ait entre la pensée et l'existence une sorte de contradiction : j'oscille sans cesse de l'un des termes vers l'autre, sans réussir à me fixer, n'étant jamais sans doute ni une pensée, ni une existence tout à fait pures.

[99]

Nul ne méconnaîtra sans doute l'intérêt, ni la vérité de cette analyse. Et on doit dire qu'il importe plutôt de l'interpréter comme il faut que de la contester. Car on est obligé de reconnaître qu'il y a une existence dont la pensée nous sépare, celle même que Descartes rejette dans le doute volontaire et qui est, hors de moi, l'existence des choses et, en moi, ma propre existence en tant précisément qu'elle est passive, subie et déterminée par les choses. Cependant la première est un objet pour la pensée. Et de la seconde il faut dire que c'est dans la mesure où elle est le sujet de la pensée qu'elle est mienne. C'est cet acte

de la pensée, c'est-à-dire ce qui la fait mienne, que le *Cogito* en isole, non pas sans doute pour renier tout ce que cette pensée enveloppait afin de la réduire à une simple possibilité, mais afin de me permettre de disposer moi-même de cette possibilité et ainsi de rendre mien cela même qu'elle enveloppait. Il y a sans doute une distance entre la pensée et l'existence, mais qui est la condition requise pour que la pensée puisse s'exercer, c'est-à-dire faire d'elle-même une existence, ou encore rendre cette existence sienne. On ne s'étonnera donc pas que la pensée qui remet en question l'existence semble échapper elle-même à l'existence : mais c'est une pensée considérée sous sa forme négative et critique, qui ne sort point encore de l'interrogation et du doute et qui n'est qu'un problème pour elle-même, bien qu'on ne puisse nier qu'elle a précisément accès dans l'existence, au moment même où elle se propose de l'assumer. Car il n'y a d'existence que celle que la pensée pénètre et intimise. Jusque-là je ne pourrais m'attribuer l'existence que d'une manière contradictoire, en lui retirant le moi et en la réduisant au rang de chose : mais je ne puis pas dire que je suis, là où c'est l'univers qui m'affirme et non point moi-même. Il faut donc que je mette en question l'existence telle qu'elle m'est donnée pour acquérir une existence qui soit la mienne : alors cette existence devient celle d'une possibilité, mais dont la mise en œuvre m'est laissée.

L'opposition établie entre la pensée et l'existence a l'avantage de nous montrer que, dans la pensée, l'existence n'est jamais présente que comme un acte qu'il dépend de nous d'accomplir, au lieu que l'existence nue pourrait être considérée comme un fait ou comme une donnée et être assimilée au réel dans lequel nous sommes immergés, dont il semble que le propre de la pensée, c'est précisément de nous affranchir. Cependant on ne saurait méconnaître que la pensée fasse partie de quelque manière de la totalité [100] du réel, ni qu'elle exprime l'effort que nous faisons pour substituer à l'existence telle qu'elle nous est donnée une existence que nous nous donnons à nous-même, par conséquent pour atteindre l'existence à sa source et dans sa propre genèse. En ce sens l'être déborde non pas sans doute toute la pensée possible, mais du moins la pensée actuellement exercée : c'est à l'intérieur de l'intervalle qui les oppose que se produit la participation. Dès lors la marge qui sépare la pensée de l'être n'exprime rien de plus que le devoir pour la pensée de s'exercer afin d'acquérir elle-même cette existence qui lui donne place dans le tout de l'être, où il

n'y a rien qui ne soit à la fois intérieur à lui-même et créateur de lui-même. Le divorce de la pensée et de l'être est donc la marque de notre faiblesse et, pour ainsi dire, de l'impossibilité où nous sommes de faire que notre intériorité et notre extériorité se rejoignent. C'est le signe de notre défaite de penser que l'existence est du côté de l'extériorité. Cependant elle n'appartient à l'intériorité que par un acte qu'il nous faut accomplir, mais qui pénètre et dissout l'extériorité elle-même. Nous n'avons pas d'autre devoir que de vaincre l'opposition de ces deux termes : le propre du *Cogito ergo sum*, c'est d'être l'affirmation d'une existence virtuelle dont l'essence est de s'actualiser. *On pourrait l'énoncer à l'impératif plutôt encore qu'à l'indicatif et dire : « Pense pour être » plutôt que : « Je pense donc je suis. »* Et c'est là sans doute la signification la plus profonde que l'on peut donner à l'*ergo* du *Cogito*.

6. LA RELATION ENTRE LE « COGITO » ET LA PREUVE ONTOLOGIQUE.

Il ne suffit pas d'avoir montré que le *Cogito* considéré en lui-même implique à la fois la pensée universelle, la pensée individuelle et la participation de l'une à l'autre. Il faut montrer maintenant que cette participation est explicitement affirmée dès que l'on reconnaît le rapport du *Cogito* et de l'argument ontologique. Mais il ne suffit pas de dire que c'est le fini qui suppose l'infini, que je ne puis avoir l'expérience de ma propre pensée que comme d'une pensée qui doute, c'est-à-dire d'une pensée finie, et qu'elle n'est elle-même que la limitation d'une pensée qui ne doute pas, c'est-à-dire qui est parfaite et infinie. On peut être tenté, mais on aurait tort d'interpréter le rapport du fini et de l'infini dans un langage spinoziste. Sans doute quand je dis maintenant que le [101] fini implique l'infini, cela peut vouloir dire que l'idée du fini implique l'idée de l'infini, comme un objet de l'entendement en implique un autre, mais c'est un tel langage qui conduit à détruire la vertu de l'argument ontologique et à soutenir qu'il ne permet de conclure qu'à une existence en idée. Cependant la démarche cartésienne nous paraît toute différente. Le propre du *Cogito*, c'est en effet de me découvrir ma propre existence dans l'acte par lequel je me la donne. Or c'est cet acte même qui m'apparaît comme

limité ; et il l'est précisément dans la mise en œuvre d'une possibilité que je trouve en moi et qui m'est donnée, ce qui explique suffisamment que je suis un être créé, c'est-à-dire créé seulement dans l'être de sa possibilité, qu'il dépend de moi d'actualiser. Ce n'est donc pas de l'idée de moi en tant qu'elle est elle-même finie qu'il faut partir : c'est de l'être du moi en tant qu'il réside dans l'acte même de sa pensée ; dès lors, l'infini qu'il suppose n'est pas l'infini d'une idée, puisque cette idée lui serait nécessairement subordonnée comme son objet, c'est un infini qui lui est en quelque sorte homogène et qui fonde son existence dépendante, c'est-à-dire l'infini d'un acte qui, en se donnant à lui-même l'existence absolue, lui permet de se donner à son tour une existence participée. Dans la *vis probandi* de l'argument ontologique, l'infinité et la perfection de l'idée n'ont de sens que comme une perfection et une infinité en acte, qui seules permettront de considérer Dieu comme *causa sui*. Et lorsque Descartes parle de l'idée de Dieu, ce n'est pas d'une idée représentative qu'il est question, au moins au sens où toute idée représente un être qui diffère d'elle : car il n'y a point d'idée représentative d'un acte qui s'accomplit, par exemple du *Cogito*. Cette idée ne fait qu'un avec l'acte même s'accomplissant. Et par conséquent l'idée de Dieu, dont cet acte est la limitation, c'est cet acte même en tant qu'il est nécessairement sans limites pour que je puisse le rendre mien à l'intérieur de mes propres limites. Le terme d'idée ici n'exprime rien de plus que ce dépassement infini de mon acte propre par l'acte qui le fonde, et non point une simple représentation que je pourrais avoir de l'être même qui réalise un tel dépassement. Et c'est parce que moi-même j'existe en tant qu'être fini pensant que l'être infini pensant sans lequel je ne pourrais pas être est nécessairement une existence et non point seulement une idée.

Aussi est-on frappé de voir que, lorsque Descartes, après avoir établi son propre moi dans l'existence, démontre que le fini suppose [102] l'infini, l'existence de Dieu, et non pas seulement son idée, se trouve désormais acquise. Les trois preuves de l'existence de Dieu se bornent à développer les implications de cette affirmation fondamentale. Aussi n'y a-t-il personne qui ne soit surpris de la rapidité décevante avec laquelle, dans l'argument ontologique proprement dit, Descartes passe de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu : c'est là une évidence, une preuve de simple vue. C'est que l'idée de l'infini,

c'était déjà le *Cogito* infini en acte, dont il était nécessaire de poser non pas seulement la possibilité, mais l'existence pour soutenir en moi le passage dans l'acte de la pensée de la possibilité à l'existence. Et peut-être pourrait-on montrer pourquoi l'idée de l'infini et du parfait est elle-même au delà de toute idée représentative en observant que, si toute idée en tant qu'elle est non pas seulement un objet, mais un acte de la pensée, est elle-même un être spirituel, l'idée de l'infini, c'est l'infinité même de cet être dont chaque idée n'est qu'une détermination, astreinte à devenir un objet dans une conscience particulière. *L'argument ontologique, c'est le Cogito, si l'on peut dire, à l'échelle de Dieu, comme le Cogito est l'argument ontologique à l'échelle de l'homme* : de part et d'autre, c'est l'acte spirituel que nous atteignons en tant qu'il est *causa sui*, en Dieu avec son efficacité créatrice absolue, en nous sous sa forme limitative, comme la conversion d'une possibilité en actualité. Une fois que le *Cogito* est saisi dans une expérience indéniable et qui recommence toujours, le *Cogito* divin, loin d'exprimer un passage ultérieur et hypothétique du fini à l'infini, est impliqué par lui comme sa condition. C'est un argument *a fortiori* : si le fini suppose l'infini dont il est la limitation et que, dans mon expérience, le passage se réalise de la pensée à l'existence, à plus forte raison en Dieu. De là cette formule si ramassée que Descartes utilise quelquefois : je pense, donc Dieu est. Ni le *Cogito*, ni l'argument ontologique ne peuvent être considérés comme de simples relations dialectiques entre des notions. L'un et l'autre nous font pénétrer de l'ordre de la représentation dans l'ordre de l'existence, et même d'une existence en train de se faire. Sous ce rapport, l'argument ontologique présente un caractère effrayant : il nous transporte à la source même de l'être. C'est une sorte de genèse de Dieu que la genèse de nous-même fait descendre dans notre propre expérience.

On peut présenter les choses d'une manière un peu différente et dire que, si l'on fait de ma pensée mon essence, le *Cogito, ergo [103] sum* réalise pour moi à chaque instant le passage de l'essence à l'existence. La distinction des deux termes est nécessaire afin qu'en tant qu'être fini je puisse précisément me donner l'être à moi-même par mon acte propre. Mais comme il arrive pour toutes les notions que nous sommes obligés d'opposer l'une à l'autre afin de rendre la participation possible, il faut, dans l'absolu, non point qu'elles s'abolissent, mais qu'elles se rejoignent. Ce qui nous permet de dire

indifféremment qu'en Dieu l'existence n'ajoute rien à l'essence, ou qu'elle est l'existence de l'essence elle-même, ou encore qu'il a l'existence même comme essence. Car il est impossible de porter aucune des deux notions jusqu'à sa limite sans qu'elle vienne coïncider avec l'autre. Une essence qui est totale et qui n'est limitée ou empêchée de se réaliser par aucune autre, c'est l'existence elle-même considérée en soi, et non plus dans une autre chose dont elle serait l'existence. Et une existence à laquelle il ne manque rien ou qui est capable de se suffire, c'est la plénitude même de l'essence. — Ici la distance qui sépare l'extériorité de l'intériorité a disparu. Ces mots mêmes, en tant qu'ils s'opposent, n'ont plus de sens. Car tout ce qui apparaissait comme extérieur à une activité imparfaite, c'est ce qui la dépasse et qui pourtant possède une intériorité qu'elle ne parvient pas à égaler. — De même encore, en disant que nous sommes cause de nous-même, nous pouvons distinguer dans le temps notre action causale de l'effet qu'elle produit, qui s'enveloppent pourtant à l'infini. Mais en Dieu la distinction n'est plus possible. Car il n'y a rien dans cette action qui ne soit cause, et pourtant elle n'est tout entière cause que parce qu'elle résorbe en elle tous ses effets. — Cependant, au niveau de la participation, nous ne manquons pas d'opposer pour qu'elle soit possible l'essence à l'existence, l'extériorité à l'intériorité et la cause à l'effet. Ce qui engendre les notions d'effort, de corps et de temps.

Mais pour nous en tenir à la relation de l'essence et de l'existence, il importe d'observer qu'elle est trop souvent mal interprétée quand il s'agit du *Cogito* : car on imagine presque toujours que le terme *Cogito* nous apporte seulement la révélation de l'essence, à laquelle le terme *sum* ajoute l'existence. Cependant nous montrerons au livre II que les choses doivent être interprétées tout autrement : la pensée, telle qu'elle se découvre dans le *Cogito*, c'est déjà une existence, non point encore, il est vrai, l'existence d'une essence, mais seulement l'existence d'une possibilité, qu'il dépend de nous d'actualiser. On ne peut pas dire, comme on le [104] fait trop souvent, qu'elle entre dans l'existence en s'actualisant ; car cette existence, elle la possédait déjà pour agir : mais c'est seulement en agissant qu'elle se détermine, ou, en d'autres termes, qu'elle se donne à elle-même une essence. Dès lors, on voit que la vie de l'âme consiste dans l'acquisition d'une essence ou dans le passage même de l'existence à l'essence. Et le *Cogi-*

to alors n'exprime rien de plus que l'introduction du moi dans l'existence, non pas en tant qu'il est déjà une essence, mais en tant qu'il est une possibilité dont la mise en jeu va lui permettre précisément d'acquérir une essence.

Le lien du *Cogito* et de l'argument ontologique peut être encore rattaché à l'interprétation que nous avons donnée de l'« ergo » du *Cogito*. Le « ergo » en effet nous a paru exprimer le devoir que nous avons de nous réaliser nous-même par la pensée ; et puisque la pensée est ici une activité qui enveloppe le vouloir, on peut dire que le « ergo » exprime moins une exigence pour la pensée de reconnaître qu'elle existe, dès qu'elle commence à s'exercer, qu'une exigence pour le vouloir de la mettre en jeu pour fonder mon existence. Le propre de l'argument ontologique, c'est, en fondant précisément ce pouvoir que j'ai de produire ma propre existence dans l'infinité d'un acte qui est la cause éternelle de lui-même, de m'assurer que la possibilité de me réaliser et de m'enrichir indéfiniment par la pensée, — à laquelle je puis toujours manquer, — ne me manquera elle-même jamais ⁵.

7. LE PROBLÈME EST DE SAVOIR COMMENT L'ÂME ET LE CORPS PEUVENT SE SÉPARER, ET NON PAS COMMENT ILS PEUVENT S'UNIR.

On sait comment Descartes établit par le *Cogito* une séparation radicale non seulement entre la pensée et le corps, mais encore entre la pensée et le monde. Cette séparation était déjà enveloppée dans le doute méthodique. Et c'est elle qui a fait accuser Descartes du péché d'angélisme. C'est elle aussi qui, comme si on avait reconnu l'impossibilité de la réaliser par une démarche [105] réelle de la conscience et qu'elle fût seulement l'effet d'un processus d'abstraction, a été réduite par les modernes à une mise du monde entre parenthèses.

⁵ La relation entre le *Cogito* et l'argument ontologique met en lumière le caractère essentiel de la participation, qui par le *Cogito* nous donne accès à la fois dans la pensée infinie et dans l'être de celle-ci, et par l'argument ontologique nous oblige à reconnaître que notre moi est seulement une individuation de l'une et de l'autre.

C'est qu'en réalité le *Cogito* me révèle l'existence de ma pensée dans sa nudité, comme une pure puissance considérée indépendamment à la fois de sa limitation réelle et de ses opérations actuelles. En fait, c'est toujours dans quelque opération particulière qu'elle se découvre, au moment où le moi s'engage lui-même dans le temps et dans le monde, faisant de cette pensée une pensée dont il sent qu'elle est la sienne, et l'appliquant toujours à quelque objet qui la détermine. Par conséquent le *Cogito*, qui semblait d'abord traduire l'expérience immédiate et constante que nous avons de nous-même, est une purification singulière de cette expérience, qui en dégage pour ainsi dire l'essence, en éliminant les conditions concrètes qui la réalisent. Cependant, on ne peut se borner à dire que là où je pense, je sais aussi que c'est moi qui pense, de telle sorte que la révélation du moi à lui-même ou le « ego » du *Cogito* est inséparable de la *cogitatio* : car, bien que la pensée ce soit toujours l'intimité même et que l'idée d'une pensée impersonnelle soit sans doute un contre-sens (ou du moins une résorption de la pensée dans son objet plutôt que dans son acte), encore est-il vrai que l'intimité absolue ne peut recevoir une forme individuelle qui me permette de dire moi que par sa connexion impossible à rompre avec un corps privilégié qui est le mien. Aussi ne suffit-il pas de dire que je sais que c'est moi qui pense ; *car je le sens plutôt que je ne le sais* ; et c'est pour cela que cette pensée est *ma* pensée. Je pénètre par la pensée dans une intimité qui me dépasse, mais qui permet précisément à mon corps de m'affecter, c'est-à-dire d'être, pour ainsi dire, le centre de cette intimité qui est celle du moi à lui-même. On ne s'étonnera donc pas que la pensée semble toujours avoir pour objet le non-moi plutôt que le moi, et que son acte même soit à la fois constitutif du moi et transcendantal au moi ; mais ce qui fait que cet objet est pensé par moi et que cet acte est un acte de moi, c'est que cet objet, en tant qu'il est représenté, a lui-même pour repère le corps en tant qu'il est à la fois représenté et senti, c'est que cet acte, en tant qu'il est accompli, intéresse toujours le corps, en tant qu'il nous permet d'abord de l'accomplir et nous oblige ensuite à le subir.

Ici encore on peut dire que la séparation de l'âme et du corps n'est jamais réalisée autrement que par l'abstraction. Aussi, au [106] lieu d'admettre qu'outre ces deux substances, que l'on ne saura pas comment joindre une fois qu'on les aura définies comme indépendantes, il y en a une troisième qui est un mixte de l'une et de l'autre (mais ce

mixte, comment parviendra-t-il à se constituer, et comment ces deux substances pourraient-elles agir l'une sur l'autre et constituer un seul et même tout ?), il convient au contraire de considérer ce mixte apparent comme formant une unité préalable, que l'analyse dissocie en âme et corps selon que prédomine en elle l'activité spirituelle dont nous disposons ou la passivité qui nous subordonne au reste du monde. Et l'on peut dire que cette dissociation n'est jamais faite, que c'est un devoir pour nous d'en poursuivre la réalisation, et que le mot *devoir* n'exprime rien de plus que la conscience que nous prenons de notre activité elle-même en tant qu'elle réside dans son exercice pur. Au reste, la liaison de l'activité et de la passivité apparaît comme infiniment plus facile à comprendre que celle des deux substances : et même il faut dire que nous ne pouvons comprendre aucun de ces deux termes que par son rapport avec l'autre. Mais il y a plus : si l'on voulait montrer à quel point le dualisme des substances, qui a donné tant d'embarras à Descartes, est impossible à soutenir, il faudrait montrer non point seulement que l'activité intérieure, c'est notre être même, au lieu que le monde et le corps qui en fait partie n'ont d'existence que par rapport à lui, c'est-à-dire comme phénomènes, mais encore que cette activité ne peut pas se passer du monde et du corps, qui sont à la fois des obstacles qu'elle rencontre et des moyens par lesquels elle se réalise : nulle activité, si intérieure qu'on la suppose, ne peut se passer non pas proprement d'un effet, mais d'une manifestation. Et le propre de cette manifestation dans laquelle elle vient s'incarner, c'est précisément de lui permettre d'exercer ses puissances, de se rendre passive à l'égard d'elle-même, et de créer cette solidarité du moi avec l'univers qui ne cesse à la fois de la limiter et de l'enrichir.

À partir du moment où le corps est réduit au phénomène, et le phénomène à la manifestation, la liaison du phénomène et de l'être se trouve en quelque sorte expérimentée par nous. Et même on peut sentir comment s'opère nécessairement dans le phénomène une distinction entre une zone qui nous affecte en phénoménalisant nos propres limites, et une zone purement représentée qui phénoménalise tout ce qui les dépasse. Ainsi cette conception du *Cogito* nous permettra de comprendre comment le [107] *Cogito*, au lieu de nous enfermer dans le puits d'une solitude subjective et infranchissable, est au contraire la révélation de notre propre participation au tout de l'être : car il ne suffit pas de dire que le *Cogito* nous découvre la pensée sous sa

double forme universelle et individuelle avec la participation de la seconde à la première, il faut encore reconnaître qu'elles ne peuvent être séparées et unies que par cette opposition en moi de l'activité et de la passivité, qui m'oblige à saisir ma pensée dans son opération même, mais comme corrélative d'un corps qui m'affecte et d'un objet que je me représente. Ainsi le *Cogito* ne me donne pas conscience de moi-même comme d'une existence séparée. Je ne puis en effet dissocier mon existence ni de l'esprit pur, ni du corps et du monde : selon que mon activité a plus ou moins de perfection, je ne cesse d'osciller de l'une de ces extrémités à l'autre. Et mes rapports avec le corps et avec le monde dessinent, dans une sorte d'ombre portée, mes relations avec l'esprit pur.

8. LA CONNAISSANCE DE L'ÂME PAR ELLE-MÊME.

Il est facile maintenant de se prononcer sur cette affirmation de Descartes que l'âme se connaît elle-même mieux qu'elle ne connaît tout le reste et que toute autre connaissance l'enveloppe et la suppose. Car : 1° s'il est vrai que je ne connais que ce dont je me détache, je ne puis connaître mon âme, puisqu'elle est cela même dont je ne puis pas me détacher sans cesser d'être moi : en effet l'intimité à soi, c'est l'âme qui la donne au moi et non pas le moi à l'âme ; 2° si je ne connais rien qu'en l'objectivant, je ne puis connaître mon âme : car je ne puis en faire un objet spirituel ou transcendant sans contradiction, c'est-à-dire sans la matérialiser en quelque sorte à mon insu ; 3° si je ne connais que des choses déjà faites, je ne puis pas non plus connaître mon âme qui est non seulement un acte se faisant, mais encore l'acte par lequel se font toutes les représentations que je puis avoir des choses. Tels sont les arguments qui suffiraient à justifier et à fortifier la critique que l'on a faite du « paralogisme transcendantal ». — Seulement s'il y a un paralogisme à vouloir convertir l'âme en un objet de connaissance, le paralogisme est plus grand encore à vouloir dissocier l'âme de la conscience et à confondre la conscience avec la connaissance, qui n'en est qu'un mode dérivé et divisé. La connaissance, en effet, qui ne se réalise jamais [108] que par la séparation de l'objet et du sujet repousse l'objet hors de moi et fait de lui un phénomène.

Mais dans la mesure où l'intervalle qui sépare l'objet du sujet diminue et s'abolit, le sujet, au lieu d'apercevoir l'objet comme un simple spectacle, cherche à l'atteindre lui-même dans sa propre intimité, c'est-à-dire dans l'acte qui le produit. C'est ce qu'on observe déjà dans le concept, qui est un acte de l'intellect, et qui ne devient une connaissance que par l'objet même qu'il est capable d'êtreindre. Mais l'activité conceptuelle exprime, si l'on peut dire, la conscience de cette connaissance. Cependant, là où il n'y a pas d'objet extérieur à saisir, là où notre activité se referme sur elle-même, ou sur la passivité qui lui est inhérente et qui rend chacune de ses opérations corrélatrice d'un état, on voit cette activité que nous exerçons et cet état que nous ressentons former une sorte de dialogue du moi avec lui-même, qui est caractéristique à la fois de la conscience et de cette démarche continue qui rend l'âme à tout instant créatrice d'elle-même.

Mais la conscience ne peut pas être isolée de la connaissance. Comment en serait-il autrement, puisqu'elle est indiscernable des relations qui l'unissent à tout ce qui n'est point elle, mais qu'elle ne rejette hors d'elle qu'en l'objectivant, c'est-à-dire en le phénoménalisant ? Elle enveloppe donc tout à la fois tout ce qu'elle connaît et tout ce qu'elle fait. Et ce qu'elle connaît n'est d'une certaine manière que la limite, la projection et le spectacle de ce qu'elle fait. Dès lors, il est bien vrai qu'en détournant la connaissance de l'objet pour la renvoyer vers le sujet, on l'abolit en tant que connaissance. Mais se connaître, c'est avoir conscience : et il n'y a pas de conscience de soi qui ne soit jusqu'à un certain point la connaissance du monde, car, sans ce rapport avec le monde le moi ne sortirait pas de la virtualité pure. Ainsi l'œil ne se voit pas lui-même, car il n'est lui-même que l'instrument de l'acte de la vision ; mais il n'y a de vision que d'un objet qui est vu ; et la connaissance de cet objet est inséparable de la conscience que j'ai de le voir.

Dès lors on comprend facilement pourquoi Malebranche, dissociant par la vision en Dieu l'acte de la connaissance de son objet, ne pouvait pas accepter que l'âme fût *connue* elle-même mieux que le corps. Comme de Dieu lui-même, il n'y en a pas d'idée. C'est une existence que nous appréhendons en elle-même, et non point par représentation. Aussi est-elle atteinte par le sentiment et non point par la connaissance. Car dans le sentiment l'existence [109] est toujours enveloppée. Il ne suffit donc pas d'expliquer le rôle privilégié du senti-

ment dans la conscience que j'ai de moi-même en disant que j'apprends alors le moi dans sa liaison avec le corps ; car le sentiment alors ne serait rien de plus qu'une connaissance confuse. De plus, s'il s'agissait uniquement de mes propres états, encore que leur présence fût elle-même sentie, je m'en détacherais pourtant de quelque manière ; et l'on pourrait concevoir qu'il y en eût une certaine connaissance, comme le montre la constitution même de la psychologie. Mais le sentiment que j'ai de mon existence pénètre beaucoup plus avant dans l'intimité même de l'âme : il est inséparable de l'acte propre que j'accomplis, au moment où je l'accomplis ; et bien que celui-ci ne puisse jamais devenir un objet, il est comme la lumière dans laquelle tout objet est perçu. Seulement il n'est jamais pur. Et ce qui me fait être, c'est l'opération intérieure par laquelle (grâce à l'intermédiaire du monde et du corps) je suis à la fois actif et passif à l'égard de moi-même, où tout ce que j'accomplis trouve en moi un écho. En cela consiste la conscience que j'ai de moi-même dans sa complexité et dans son unité.

On voit dès lors d'où provient la difficulté propre que rencontre l'application de la règle : « connais-toi toi-même ». Il faudrait d'abord se rendre compte qu'il ne s'agit pas ici d'une connaissance ayant la même forme que la connaissance d'un objet. Mais ce n'est pas assez d'affirmer que je suis trop près de moi-même pour faire de moi un objet, ni que je suis juge et partie et que la connaissance que j'ai de moi-même ne peut pas avoir un caractère de neutralité. Ce qu'il s'agit de voir, c'est que la conscience du moi est la conscience d'une activité, c'est-à-dire d'une puissance qu'il m'appartient à la fois de découvrir et de mettre en jeu. C'est donc la conscience que j'ai du pouvoir que j'ai de me faire. Cependant si l'on se rend compte que la conscience que j'ai de moi-même n'est pas la conscience d'un pouvoir indéterminé, mais d'un pouvoir individualisé, c'est-à-dire qui réside dans des puissances particulières dont il faut dire à la fois qu'elles me sollicitent et que je les gouverne, alors on mesure toutes les difficultés du « connais-toi ». La distance qui sépare cette connaissance de la connaissance d'un objet, c'est la distance qui sépare l'exercice d'un pouvoir dont je dispose de la saisie d'une réalité qui m'est donnée. Ici nous sommes à l'origine même de l'être considéré dans sa virtualité même, en tant qu'il dépend de lui de l'actualiser. Au lieu que tout ce qui est objet d'expérience est [110] moyen de communication et de

preuve, ici tout est en suspens et livré à l'initiative secrète de celui-là même qui cherche à se connaître, mais qui doit se faire pour se connaître. Aussi peut-on dire que la conscience de soi va en sens inverse de l'introspection proprement dite : car celle-ci consiste à faire de soi un spectacle. C'est l'attitude de Narcisse. En cherchant ce que je suis, je me tourne en effet vers mon propre passé, c'est-à-dire vers un être que je ne suis plus. Au lieu que la conscience de soi n'a de regard que pour les puissances qui sont en moi, mais qui ne sont rien que par leur mise en œuvre, ce qui veut dire qu'elle est tournée tout entière vers un être que je ne suis pas encore, et que je deviens à chaque instant, à condition de le vouloir. Ainsi, par une sorte de paradoxe, on peut dire que se connaître, c'est se faire et par conséquent changer et devenir autre que l'on était. Mais c'est dire que la conscience de soi est, de tous les actes de pensée, le seul qui nous permette d'atteindre l'être même à sa source. La conscience de soi nous découvre donc la genèse de l'âme par elle-même. Mais cela ne suffit pas. L'âme réside proprement dans cette genèse de soi ; or précisément parce qu'elle est un être de participation, elle a besoin, pour se réaliser, du monde et du corps à travers lesquels elle ne cesse de se manifester sous une forme phénoménale. De telle sorte que *le propre de la conscience de soi, c'est de nous montrer aussi comment l'être ne cesse de produire l'apparence ou le phénomène de lui-même.*

9. CONCLUSION :

LA SIGNIFICATION MORALE DU « COGITO ».

C'est parce que Descartes a essayé d'isoler l'âme à la fois du monde et du corps, c'est-à-dire des conditions mêmes qui lui permettent de s'actualiser, que l'âme cartésienne est une âme purement intellectuelle. En tant que pensée pure, elle est désindividualisée et réduite à sa possibilité absolue. C'est pour cela que le passage du *Cogito* à l'argument ontologique est pour ainsi dire immédiat. Aussi Spinoza n'éprouve-t-il aucune difficulté à s'établir d'emblée dans la substance infinie qui ne peut être qu'un « en soi » ou une intimité, considérée dans sa forme universelle, c'est-à-dire dépouillée de toute relation avec l'« ego » du *Cogito*. Cependant Descartes n'a jamais voulu couper entre la pensée d'un moi fini, imparfait et qui doute, et une pensée

infinie et parfaite, qui n'est plus assujettie au doute. Celle-là est une [111] participation de celle-ci. Mais en essayant de la définir seulement comme pensée, en supposant le monde et le corps abolis, Descartes, pour maintenir son intimité ontologique, abolissait les conditions qui permettaient seules de l'individualiser. Pour cela il fallait la lier au corps comme Descartes devait le faire naturellement, soit dans la théorie des passions, soit dans l'examen de son action proprement morale qui la libère de l'esclavage du corps, mais sans pouvoir répudier sa présence. Elle tend alors sinon à devenir une pensée pure, du moins à exercer sa domination sur le corps, au lieu de lui céder toujours. Par là le *Cogito* reprend sa signification morale : c'est pour nous un devoir à remplir de devenir une pensée pure ; mais en nous obligeant aussi à devenir maître des passions et du corps, l'âme se définit par l'affirmation de la valeur, ce qui veut dire qu'elle se reconnaît elle-même comme la valeur suprême. Nous sommes donc loin sans doute de la conception aristotélicienne qui, en faisant de l'âme la forme du corps, paraissait l'y enchaîner, mais qui du moins avait l'avantage de la rendre inséparable de ses conditions limitatives, de l'engager dans le monde, et de l'affronter *hic et nunc* dans l'espace et dans le temps à ses tâches quotidiennes. On ne contestera pas non plus que le *Cogito* de Biran répondait aux mêmes préoccupations et qu'au lieu d'exprimer seulement notre relation avec l'universel, comme le *Cogito* de Descartes, il nous apprenait à éprouver l'existence de l'âme au moment même où elle s'incarne dans le corps et où elle s'individualise. Mais, par un nouveau paradoxe, la pensée de Descartes ne se sépare de l'objet et du monde que pour devenir d'abord la pensée de l'objet et du monde, au lieu que la volonté biranienne ne s'exerce que dans la rencontre de l'objet et du monde, bien qu'elle n'ait pour véritable fin que de s'affranchir de l'objet et du monde. Ainsi ces doctrines différentes expriment l'analyse de la même expérience fondamentale : mais si la participation comporte deux faces, il est normal que les uns décrivent de préférence la source universelle dans laquelle elle puise, et les autres les conditions limitatives dans lesquelles elle s'accomplit.

Nous avons ainsi préparé la description que nous allons maintenant tenter de la genèse de l'âme par elle-même, en montrant comment elle est d'abord une possibilité qui se donne à elle-même l'existence, comment le passage de la possibilité à l'existence réside dans

l'exigence de valeur qui est pour ainsi dire la vie secrète de l'âme, comment enfin, bien que son activité en soit [112] toujours inséparable, l'âme a besoin du temps pour s'accomplir, c'est-à-dire pour produire sa propre essence ⁶.

⁶ Il n'y a point chez Descartes de distinction entre le moi et la conscience, sinon en ce sens que la conscience, c'est le *Cogito* de l' « ego » *cogito*, c'est-à-dire qu'elle est cette pensée capable de tout contenir à laquelle le moi participe comme une puissance toujours limitée et entravée. Il est remarquable en effet que la pensée dont il s'agit dans le *Cogito* n'est qu'une puissance pure, la puissance de tout penser, mais qui ne s'applique à aucun objet, c'est-à-dire qui n'est pas encore une pensée actualisée. Et c'est peut-être par là plus encore que par sa dissociation à l'égard du corps que la pensée est saisie dans sa pure essence. C'est par là aussi que la pensée du moi particulier se distingue de la pensée de Dieu : dans la première, il n'y a rien qui ne soit en puissance, au lieu que dans la pensée de Dieu, il n'y a rien qui ne soit en acte. Ce qui montre assez bien comment la pensée de l'homme et la pensée de Dieu sont à la fois identiques l'une à l'autre par leur essence, et hétérogènes l'une à l'autre par leur exercice. Là aussi se trouve le fondement de la déduction du temps considéré comme le passage de la puissance à l'acte. Enfin on comprend sans peine pourquoi Descartes, après avoir défini le moi par l'expérience que nous en avons, c'est-à-dire par sa relation avec une pensée qui en droit est adéquate au Tout, sent encore la nécessité de dire de l'âme qu'elle est une substance. Car au delà de l'expérience psychologique que le moi a de lui-même et de l'affirmation d'une activité transcendante par laquelle il s'affirme comme une pensée en puissance, il faut, en tant qu'il est une puissance de tout penser, qu'il s'inscrive comme tel dans l'absolu même de l'Être, ce que le terme de substance est précisément destiné à exprimer.

[113]

La dialectique de l'éternel présent.

* * * *

DE L'ÂME HUMAINE

LIVRE II

LA GENÈSE DE L'ÂME

[Retour à la table des matières](#)

[114]

[115]

LIVRE II. LA GENÈSE DE L'ÂME

Chapitre V

LA POSSIBILITÉ, OU L'ÊTRE D'UN POUVOIR-ÊTRE

1. LIAISON ENTRE LE PREMIER LIVRE DE CET OUVRAGE ET LE SECOND.

[Retour à la table des matières](#)

Dans le premier livre de cet ouvrage nous nous sommes attachés à montrer quel était le lien qu'il fallait établir entre l'âme et l'intimité. De fait, c'est dans l'intimité que l'âme nous découvre sa spiritualité, c'est-à-dire ce double caractère d'être un acte qui s'accomplit et qui, en s'accomplissant, est à lui-même sa propre lumière. C'est en effet dans le rapport de l'acte qui la constitue et de la lumière qui l'accompagne que nous avons cru saisir ce dialogue de soi avec soi qui forme l'essence même de la conscience. Or c'est avec la conscience que Descartes croit pouvoir identifier l'âme dans le *Cogito ergo sum*. Pourtant la conscience possède en droit un caractère d'universalité, et je participe moi-même à cette universalité de telle manière que le caractère propre du « moi » ou du « je » réside non dans l'universalité de la pensée à laquelle je participe, mais seulement dans le pouvoir même que j'ai d'y participer, c'est-à-dire dans la limi-

tation que la pensée subit en moi à partir du moment où elle est mienne. Si c'est par la conscience que je découvre l'intimité, je n'ai l'expérience de cette intimité que dans l'intimité de mon propre moi, qui, par sa limitation même, est incapable de posséder une intimité parfaite, c'est-à-dire reste toujours inséparable d'une extériorité, qui l'oppose aux autres « moi », mais lui permet pourtant d'entrer en rapport avec eux. Il fallait donc définir le corps en tant qu'il limite l'intimité, mais que du même coup il l'individualise. On avait par là contribué à analyser l'intimité même de l'âme en la considérant comme un acte de pénétration dans l'intimité universelle de l'être, mais qui ne nous [116] permet de dire moi, c'est-à-dire d'affecter une forme individuelle que par sa relation avec le corps. Le *Cogito* cartésien était une sorte d'illustration thématique d'une telle analyse, où nous avons reconnu dans la pensée l'affirmation d'une puissance universelle incapable de s'actualiser autrement qu'en se donnant pour objet le monde et de fonder l'existence du moi autrement que par sa liaison avec un corps qui l'affecte.

Ce qui importe maintenant, c'est, après avoir décrit l'intimité même de l'âme, de montrer en quel sens nous pouvons parler de son existence, et quel en est le contenu, c'est-à-dire comment cette existence s'accomplit. Or nous dirons tout d'abord que l'âme réside dans une possibilité, et que c'est parce qu'elle est une possibilité qu'elle s'oppose à toute forme de réalité matérielle ou donnée, et qu'elle a devant elle une carrière qu'il lui appartient de remplir. *Son être est tout d'abord l'être d'un pouvoir-être*. Mais, loin de chasser ce pouvoir-être de l'existence, il faut dire qu'il définit l'existence dans ce qu'elle a d'intime et de personnel, dans son opposition à l'égard de la chose, qui est toujours un phénomène, dans cette disposition enfin qu'elle a d'elle-même et par laquelle elle assume sans cesse ce qu'elle devient. Il faudra étudier ensuite le ressort qui lui permettra d'actualiser sa propre sensibilité, et qui ne peut être que *la valeur* par laquelle ce qu'elle veut être se révèle à elle comme ce qui mérite d'être. Cependant l'actualisation d'une possibilité ne peut se produire que dans *le temps*, qui précisément convertit sans cesse un avenir encore virtuel et indéterminé en un passé accompli et possédé. Ainsi se poursuit la réalisation de l'essence dont il faut dire, par une sorte de paradoxe, qu'elle suit l'existence et qu'elle en exprime l'emploi, au lieu de la précéder, comme si l'existence ne faisait que la reproduire.

C'est l'intervalle entre l'existence et l'essence qui constitue le temps, et c'est dans le temps que se déroule cet itinéraire de l'âme au cours duquel elle fixe sa destinée.

On s'étonnera peut-être du titre : *Genèse de l'âme*, que nous avons donné à ce second livre ; car nous sommes habitués à considérer l'âme dans sa relation immédiate et intemporelle avec l'acte créateur : au lieu que le corps, avec tous les états qui en dépendent, est visiblement engagé dans le temps, où nous pouvons suivre tout son développement depuis le germe jusqu'à la mort. Au contraire, la création de l'âme par Dieu ne définit rien de plus que ce rapport du moi avec l'absolu dont nous avons fait la définition [117] même de l'âme. Or ce rapport avec l'absolu, loin de nous détacher de l'absolu, comme on le croit, est une participation à l'absolu. Le propre de l'univocité que nous avons affirmée dans le premier tome de cette *Dialectique*, c'était de nous obliger à reconnaître que l'être de la créature, c'était l'être de Dieu en elle. Cependant cette thèse, au lieu de nous incliner vers le panthéisme, comme il arriverait si l'être de Dieu n'était point l'acte d'une liberté qui s'exerce éternellement, nous en délivre, puisque là où l'être de Dieu se communique, ce ne peut être que par la création d'une liberté capable de se donner à elle-même l'être même qu'elle a reçu. Car l'âme ne peut être un principe spirituel qu'à condition qu'elle ne soit rien de plus que le pouvoir de s'engendrer elle-même. La genèse de l'âme, loin de rompre par conséquent le rapport de l'âme avec l'absolu, en est pour ainsi dire la contre-épreuve. Telle est la raison précisément pour laquelle l'âme ne peut jamais se découvrir à nous que comme une possibilité qu'il dépend de nous d'actualiser. Cette possibilité nous est pour ainsi dire proposée : il nous appartient de la reconnaître et de la mettre en œuvre ; en cela consiste sans doute tout l'effort de la réflexion et du vouloir. On comprend alors que l'âme ne puisse pas être un objet dont il soit permis de prendre connaissance, comme s'il était déjà réel, c'est-à-dire réalisé ⁷. C'est qu'il nous appartient de la rendre réelle, bien qu'elle ne puisse jamais, une fois réalisée, prendre la forme d'un objet. De là toute l'ambiguïté qui

⁷ Loin d'échapper à la connaissance, comme on le croit, parce qu'elle est un objet spirituel, transcendant à tous nos états intérieurs, il faut dire qu'il n'y a pas d'objet spirituel et que, si l'âme ne peut pas être appréhendée par la connaissance, c'est parce qu'il n'y a pas un être de l'âme distinct de l'acte même par lequel elle se donne l'être, c'est-à-dire actualise sa propre possibilité.

est inséparable de l'existence de l'âme, que l'on peut toujours nier, parce qu'elle se cherche ou parce qu'elle se fait, mais qu'elle n'est jamais donnée et qu'il n'y a pas de connaissance qui lui soit adéquate, comme il pourrait arriver d'une chose dont l'essence serait d'être achevée.

2. LA CONSCIENCE DÉFINIE COMME LE CREUSET DE LA POSSIBILITÉ.

Il semble que nous puissions justifier aisément cette définition de l'âme comme une possibilité par un recours à l'expérience intérieure. Nous avons montré en effet dans le chapitre I^{er} que l'âme est pour nous un accès dans l'intimité même de l'être. Or [118] cette intimité, c'est la conscience qui nous la donne. Il s'agit donc maintenant d'établir que la conscience peut être définie elle-même comme une possibilité et même comme le creuset de toutes les possibilités. On ne peut pas en effet considérer le monde de la conscience et le monde des choses comme deux mondes séparés dont chacun pourrait se suffire : ni la conscience ne peut être conçue indépendamment des choses dont il semble tantôt qu'elle les reflète et tantôt qu'elle les modifie, ni les choses ne peuvent être conçues indépendamment de la conscience qui les actualise par la représentation ou les transforme par son action. Or quand on considère le rapport de la conscience et de la réalité, on s'aperçoit aussitôt que la conscience exprime et pour ainsi dire isole dans le réel son caractère de possibilité. Elle est le lieu où se forme la possibilité qui n'a de sens qu'en elle et pour elle. Et si on n'oublie pas que la conscience réside dans un acte qu'il dépend de nous d'accomplir, on peut dire que la conscience est *la possibilisation de tout le réel*.

Cela apparaît déjà quand on considère la conscience en elle-même, sans égard à son contenu ou à ses modes. Qu'est-ce qu'avoir conscience, sinon disposer d'une activité purement intérieure orientée vers quelque fin qui ne lui est pas encore donnée, mais qu'elle est apte à recevoir ou à posséder ? Or dans cette fin elle s'actualise à la fois et se dépasse. Elle en était en quelque sorte la possibilité vivante et indéterminée. La même idée se trouve exprimée dans l'opposition clas-

sique de la forme et de la matière. Car le mot forme ne représente pas seulement le contour de la chose une fois qu'elle est réalisée : nous savons bien que la forme est active ; et dire qu'elle est active, c'est en faire la puissance même de penser la chose, c'est-à-dire de l'appréhender ou de lui assigner un contour avant même que cette puissance ait rien à appréhender ou que le contour de la chose soit rempli. La forme est donc la possibilité de la chose, c'est-à-dire l'acte par lequel elle se constitue, séparé de la matière où elle se constitue, ou encore, dans cette matière elle-même, l'empreinte de l'acte qui la modèle. Peu importe que la forme exprime l'opération réelle par laquelle la chose a été produite, ou qu'elle soit l'opération virtuelle par laquelle la pensée tente de la reconstruire ; intérieurement, dans les deux cas, c'est la possibilité de la chose considérée soit dans la volonté qui l'assume, soit dans l'intelligence qui la retrouve : sous ces deux aspects, elle exprime les deux fonctions fondamentales de la conscience en tant qu'elles [119] sont à la fois opposées et inséparables. La distinction de la forme et de la matière, qui est restée classique dans l'histoire de la pensée d'Aristote jusqu'à Kant, correspond à un effort pour séparer l'acte de la conscience de l'objet auquel elle s'applique et dans lequel il s'achève et se réalise.

On ferait la même observation en ce qui concerne la théorie moderne de la conscience « intentionnelle ». Ici encore on définit la conscience non pas seulement par un manque que le réel doit remplir, ni comme un appel auquel le réel doit répondre, mais comme une orientation active du sujet qui tend à le produire et qui déjà le porte en lui comme une possibilité qui demande à s'actualiser. Et l'avantage de cette doctrine, c'est précisément de ne pas dissocier le monde de la conscience du monde réel, et d'assurer pourtant à la conscience une originalité proprement spirituelle, qui nous interdit de la réduire à des états, ou de chercher en elle les objets déjà déterminés, si subtils qu'on les imagine.

Mais ni la distinction de la forme et de la matière, ni la théorie de la conscience intentionnelle ne nous permettent de pénétrer assez avant dans cette fonction de possibilisation par laquelle la conscience elle-même doit être définie. Peut-être conviendrait-on assez facilement que la conscience, en tant que volonté, doit envelopper d'abord l'avenir par la pensée comme un ensemble de possibilités entre lesquelles il lui appartiendra de choisir avant d'actualiser l'une d'elles.

Mais l'on se contente de considérer alors ces possibilités comme une création de l'imagination. Cependant dans la volonté, la conscience tout entière se trouve engagée ; et quand on cherche d'où proviennent les possibilités qu'elle met en jeu, on s'aperçoit que l'imagination ne les engendre qu'avec la collaboration de toutes les autres fonctions de la conscience, de la mémoire qu'elle modifie, et de la perception sans laquelle nous n'aurions pas de mémoire. Or qu'est-ce que la mémoire elle-même sinon la possibilité actuelle d'évoquer une perception abolie, qui a été actualisée autrefois, mais ne pourra jamais plus l'être ? Et qu'est-ce que la perception à son tour sinon la distinction que je fais, dans l'objet tel qu'il est donné entre sa réalité et sa possibilité, qui lorsqu'elles se recouvrent ne se confondent pas pourtant, puisque je m'interroge toujours sur leur coïncidence et que je ne cesse en quelque sorte de l'éprouver afin de la rendre sans cesse plus adéquate ? Mais c'est ce jeu du possible et du réel ou cette double transformation du réel en possible par la pensée [120] et du possible en réel par le vouloir qui constitue la vie même de la conscience : aussi la conscience ne peut pas rompre avec la réalité, sans quoi elle ne pourrait pas être définie elle-même par la possibilité, qui a besoin de la réalité à laquelle elle s'oppose, et sans laquelle pourtant elle ne serait rien même comme possibilité. Mais elle est la mise en question de la réalité ; et elle la met en question aussi bien par la pensée pour la justifier que par la volonté pour la transformer : car on n'oppose la réalité à la possibilité que pour évoquer une multiplicité de possibilités entre lesquelles précisément il nous appartiendra de choisir.

Aussi l'opposition de ses deux fonctions peut-elle être considérée comme formant l'unité même de notre conscience et comme exprimant la condition propre d'un être qui n'est que participé. Car la participation pour lui consiste dans la disposition d'une activité qu'il dépend de lui d'actualiser, non point toutefois par ses seules forces et sans que tout le réel y collabore. Or ici on voit que cette opération ne peut être accomplie que par l'intermédiaire du temps : le temps en effet nous permet de détacher l'un de l'autre le possible et le réel, en tant qu'ils coïncident dans le présent, afin de projeter dans l'avenir ce possible qu'il nous appartient de réaliser, s'il faut qu'il devienne nôtre, et de le rejeter ensuite dans le passé, une fois qu'il aura été réalisé, et où notre esprit pourra en disposer désormais sans avoir besoin du concours des choses. Ainsi on peut dire que la conscience, c'est le

temps lui-même considéré comme l'instrument par lequel nous pouvons séparer le réel du possible et les convertir sans cesse l'un dans l'autre. Dès lors le propre de la conscience, c'est de mettre en lumière la genèse même de notre âme. Ce qui ne veut pas dire que notre âme elle-même soit dans le temps, mais seulement qu'elle porte le temps en elle comme la condition même de son accomplissement : car elle est âme au contraire dans la mesure même où elle s'affranchit sans cesse du temps dans lequel la vie propre du *moi* est tout entière engagée. Et elle s'en affranchit de deux manières : premièrement, en tant qu'elle est le possible lui-même, elle échappe au temps comme lui, puisque le possible n'entre dans le temps que pour s'actualiser, et secondement elle y échappe encore en tant qu'elle est ce possible non plus s'actualisant, mais actualisé, puisque la mémoire est une victoire remportée sur le temps, ou encore une disposition intemporelle de tout ce que nous avons acquis dans le temps.

Dès lors, si la conscience peut être définie comme le creuset [121] dans lequel s'élaborent toutes les possibilités par l'intermédiaire du temps, l'âme réside dans ces possibilités elles-mêmes en tant que précisément elle ne cesse d'en disposer, soit pour les incarner dans le moment même où elle les met à l'épreuve, soit, quand l'épreuve est terminée, pour en faire une sorte d'usage pur, comme le montre cette vaste oscillation entre l'action et la contemplation qui est la vie même de notre âme, aussi longtemps qu'elle est liée à un corps dont à tout instant pourtant elle se détache.

3. LA POSSIBILITÉ, MARQUE DE MA LIMITATION ET DE MON INFINITÉ À LA FOIS.

En découvrant dans la possibilité le moyen de la participation, on parvient aisément à expliquer le degré de réalité qui lui appartient et la manière dont elle se constitue. Tout d'abord on peut dire que la possibilité a une forme d'existence qui est mixte entre celle de l'acte où elle puise (ou de l'acte qui en dispose) et celle de la réalité qui l'actualise. L'acte est toujours au-dessus de la possibilité, soit que l'on considère l'acte d'être dans son unité indivisée comme réunissant en lui toutes les possibilités avant qu'elles soient distinguées par

l'analyse, soit que l'on considère l'acte particulier qui isole l'une d'elles et qui la réalise. Ainsi, on peut dire que l'être même ne se distingue pas de la totalité du possible, mais qu'il n'y a rien pourtant en lui qui soit à l'état de simple possibilité. Car le possible naît comme possible à partir du moment où la pensée commence à s'exercer, de telle sorte qu'il est toujours en corrélation avec l'apparition de l'individu et du temps : c'est là la condition qui permet à celui-ci à la fois de s'affranchir et de s'accomplir. Telle est la raison pour laquelle le possible semble une création de la pensée, mais une création qui exprime une relation entre l'acte suprême auquel toute existence est suspendue et l'acte propre d'une conscience particulière : c'est là en quelque sorte le jeu qui est laissé à la liberté. Or le même acte qui crée pour ainsi dire sa propre possibilité la réalise, c'est-à-dire lui donne place dans ce monde de l'expérience qui est un monde commun à tous et où tous les individus se déterminent mutuellement.

On peut dire par conséquent que la possibilité exprime ma limitation d'une double manière : elle l'exprime d'abord par rapport à l'activité dans laquelle elle puise, puisqu'elle divise celle-ci [122] et en quelque sorte l'arrête et la retient afin précisément que je puisse assumer librement la charge de la réaliser, et elle l'exprime encore si on la compare non pas à l'acte dont elle procède, mais au monde réalisé, à l'égard duquel elle paraît flottante, irréelle et pour ainsi dire inachevée jusqu'au moment où elle vient s'y inscrire, non point il est vrai sans subir l'influence de tout ce qui l'entoure, et qui ne cesse de l'infléchir ou de la contraindre, aussi longtemps qu'elle continue à s'actualiser. Mais en même temps qu'elle atteste ma limitation, elle atteste aussi mon initiative et mon indépendance spirituelle. L'âme est un être capable de penser le possible et de le réaliser. C'est cette pensée du possible qui la détache du tout de l'être avec lequel elle serait autrement confondue et qui lui permet de coopérer à la création à la fois de soi et du monde. De là un double privilège qui est inséparable de la double limitation par laquelle nous l'avons définie d'abord : car c'est la pensée du possible qui me libère et par conséquent me sépare de l'être total afin de me permettre de créer mon être propre ; et c'est elle qui me sépare de l'être actualisé afin de me permettre de collaborer à son actualisation.

Mais la possibilité a un autre sens encore. Car on a toujours lié d'une manière légitime la possibilité avec l'infinité. Le propre de la

possibilité, c'est d'exprimer le lien de l'absolu et de l'infini, et pour ainsi dire la conversion de l'un dans l'autre. Mais on ne peut introduire dans l'absolu l'idée de l'infini qu'à condition d'imaginer une série de termes qui ne s'achève jamais. L'infini est donc l'absolu considéré dans son rapport avec une série dont il est l'origine et non point le terme. Car le propre de l'infini, c'est de n'avoir pas de fin, c'est-à-dire d'être une possibilité qui n'aura jamais fini de s'actualiser, et par conséquent qui restera toujours à l'état de possibilité. On s'explique ainsi pourquoi le possible nous semble toujours être ce à quoi il manque quelque chose pour être. Mais on commet une erreur en voulant que l'être dont il s'agit ici, ce soit l'être tel qu'il est donné dans une expérience, c'est-à-dire l'être du phénomène. Car le possible dépasse le phénomène et plonge dans un être-source qui est au-dessus de toutes les déterminations et qui les contient toutes avant qu'elles se divisent et s'opposent. Toute la théorie du possible se trouve viciée sans doute par le fait que, considérant une chose, puis la possibilité de cette chose, il nous semble qu'une telle possibilité est la chose elle-même, mais seulement en idée, c'est-à-dire privée non pas seulement de l'existence, mais de tous les [123] caractères concrets qui la réalisent, au lieu qu'il n'y a pas de possibilité isolée et que, quand on remonte d'une chose à sa possibilité, ce que l'on trouve c'est un faisceau de possibles, tous contenus dans l'acte encore indivisé d'où ils proviennent et qui ne peuvent se réaliser que séparément, c'est-à-dire en se soumettant aux conditions d'une existence individuelle et temporelle.

Cependant l'infinité n'est pas seulement inséparable de la possibilité en tant qu'elle trouve dans l'acte pur un principe de renouvellement qui ne lui manque jamais, mais aussi en tant qu'elle implique une possibilité tendue vers une actualité qu'elle ne parviendra jamais à achever. Le possible est toujours lié à l'idée d'un développement sans limites. La multiplicité toujours renaissante des existences individuelles est déjà un témoignage de cette richesse infinie du possible à laquelle le monde des déterminations doit demeurer toujours inadéquat. Et il n'y a pas d'existence particulière qui ne déploie devant elle l'avenir comme une sorte de champ ouvert à l'actualisation de tout le possible. Or si les déterminations ont un caractère à la fois phénoménal et périssable, l'âme elle-même, qui les produit ou qui se produit en les produisant, n'accepte pas d'être bornée par elles : et la foi dans

l'immortalité n'exprime rien de plus que cette certitude que l'âme, en tant qu'elle est définie comme notre propre participation à l'absolu, est elle-même la possibilité de l'absolu que nous ne cessons d'actualiser dans un développement qui ne connaît lui-même aucun terme ⁸. Il y a par conséquent entre l'actualité de l'absolu et l'infinité de la possibilité une identité fondamentale et pourtant une distinction profonde qui suffisent à expliquer, en ce qui concerne chaque existence particulière, à la fois sa dépendance *ontologique* et son indépendance *essentielle*.

4. LA RÉALISATION DU POSSIBLE.

Au point où nous en sommes, la possibilité n'est rien de plus qu'une existence de pensée. Or le propre de la possibilité, c'est précisément qu'elle a besoin d'être convertie en une existence réelle. Le possible ne mérite le nom de possible que par un contraste avec le réel qui est aussi un appel vers le réel. Le jour où le possible cesserait de se tourner vers le réel pour trouver en lui [124] son actualisation, il cesserait d'être un possible, il serait une réalité proprement spirituelle qui se suffirait dorénavant à elle-même. Mais c'est la condition précisément d'une existence vivante et incarnée comme la nôtre de ne pouvoir se contenter d'une existence de pensée, ou de faire de cette existence une simple possibilité qui a besoin de porter témoignage dans un monde manifesté, qui est le même pour tous, et où toutes les existences sont solidaires. Ainsi l'indétermination du possible ne peut être rompue qu'à partir du moment où le possible vient prendre forme dans l'expérience d'un objet. Nous trouvons de cette idée une illustration remarquable dans la création artistique où nous voyons bien que les possibles ne cessent de surgir et de se confronter les uns aux autres dans les limbes de l'imagination, alors qu'on ne peut en prendre possession que sur la toile ou dans le marbre, dès que l'œuvre commence à être ébauchée. C'est l'être même du possible que nous ne parvenons à saisir autre part que dans la matière où il se montre : jusque-là,

⁸ C'est une possibilité qui n'est incluse dans l'absolu qu'au moment même où nous l'en faisons sortir et qui témoigne de son enracinement dans l'absolu par l'impossibilité même où elle est de l'égaliser jamais.

même comme possible, il ne cesse de nous échapper. Et il faut retenir que, par une sorte de paradoxe, c'est notre pensée elle-même qui a besoin d'un objet pour se réaliser, bien que dans l'objet ce soit cette pensée pourtant que nous essayons de surprendre, de telle sorte que l'objet est à la fois l'apparence qui la dévoile et l'écran qui la voile. Ce qui est vrai de la création artistique l'est de toutes les actions de la vie qui témoignent d'une intention toute spirituelle : celle-ci n'est rien qu'un essai incertain tant qu'elle ne s'exprime pas, bien qu'aucune expression ne réussisse tout à fait à la traduire et, à plus forte raison, à l'épuiser. Tout se passe par conséquent comme si l'esprit était tenu à descendre dans la matière, pour être en tant qu'esprit, et comme si pourtant la matière le trahissait toujours.

De là deux conceptions opposées l'une à l'autre et qui nous paraissent méconnaître également le problème en prétendant le trancher : l'une qui, considérant l'intervalle entre l'esprit et la matière comme impossible à franchir, pense que l'esprit se souille dès qu'il entreprend de s'incarner et qu'il n'y a de salut pour lui qu'en se délivrant de la matière, ou en devenant de plus en plus pur ; l'autre qu'il n'y a rien de réel que le réalisé, de telle sorte que l'esprit n'est rien de plus dès lors que la matière elle-même en train de s'organiser et de prendre forme. Mais il est vain d'une part de penser que l'esprit puisse agir, c'est-à-dire non pas seulement sortir de la possibilité, mais prendre conscience [125] de lui-même comme possibilité, autrement qu'en cherchant à actualiser cette possibilité, ce qui doit obliger la matière à témoigner pour elle, et d'autre part de penser qu'aucune œuvre matérielle puisse avoir un sens autrement que comme signe d'une opération de l'esprit et comme moyen de son accomplissement.

Or c'est ici que se trouve, semble-t-il, la difficulté centrale du problème de la possibilité : car si la possibilité n'a d'existence que dans la pensée, c'est pourtant une existence insuffisante, puisque le possible tend toujours vers une actualisation qui ne peut se produire que par le moyen du corps et du monde. Il était donc naturel de considérer l'existence possible, ou l'existence en pensée, comme se dénouant nécessairement dans une existence réelle, que l'on confondait avec l'existence matérielle. En ce sens on peut dire que le matérialisme nie la pensée comme possibilité, ou du moins affirme que cette possibilité n'est rien tant qu'elle ne vient pas s'incarner dans le monde des choses et le transformer. Elle passe alors du domaine de la subjectivité

privée dans celui de l'objectivité publique : elle a une efficacité visible et elle permet aux hommes de communiquer les uns avec les autres et d'agir les uns sur les autres. La thèse qui réduit l'être de l'âme à l'être d'une possibilité pourrait donc servir à justifier le matérialisme, qui est une croyance populaire en accord avec le témoignage immédiat de notre expérience sensible ; car celle-ci ne peut rien connaître de la possibilité sinon dans les choses où elle se réalise et s'accomplit. Cependant c'est vouloir que l'esprit sorte de lui-même pour abdiquer au profit d'une réalité qu'il a modelée, mais qu'il est ensuite obligé de subir (comme on le voit dans toutes les applications de la science), et que l'opération intemporelle qui le faisait pénétrer dans l'intimité même de l'être vienne se consommer dans une apparence extérieure et périssable. Mais personne n'admettra qu'il en soit ainsi : c'est qu'en s'actualisant à travers les choses, le possible permet l'actualisation de la pensée comme telle. Et c'est cette pensée que nous parvenons à appréhender dans la forme même qui l'exprime, mais qui n'en est pourtant que le véhicule. C'est donc la condition propre de notre âme d'être obligée de s'incarner, de transformer ses intentions en œuvres qui les déterminent et les éprouvent, et d'abandonner ces œuvres elles-mêmes dès qu'elles lui ont servi à réaliser sa propre possibilité spirituelle. *La vie de l'âme est un circuit qui va d'elle-même à elle-même à travers le corps ; et chacun sent que la plus humble de ses actions est tendue entre une possibilité [126] et une acquisition.* Mais qu'est-ce que cette acquisition elle-même, sinon la transformation d'une possibilité initiale d'abord indéterminée et qu'il ne pouvait réaliser qu'avec le secours des choses, dans une puissance spirituelle qu'il peut exercer désormais par sa seule initiative ? Et qu'est-ce que la vie de l'esprit, même quand on la considère dans sa plus parfaite pureté, c'est-à-dire en la détachant de tout contact avec la matière, sinon un faisceau de possibilités dont nous disposons et que nous pouvons actualiser dans notre conscience sans avoir besoin désormais de l'intermédiaire des choses ? Mais il a fallu pour cela y avoir recours.

Dès lors, quand on parle de la possibilité et de son actualisation, il ne faut pas s'arrêter à son actualisation extérieure. Cette actualisation elle-même demande une autre opération qui est, si l'on veut, une désincarnation, dans laquelle on retrouve la possibilité qu'on avait mise en œuvre, mais qui est devenue intérieurement disponible. Il faut donc

avoir passé par le monde pour parler de s'en retirer. Et celui-là qui croirait pouvoir le quitter avant d'y être entré n'emporterait avec lui que des vœux qu'il serait incapable de remplir : c'est le monde assumé et rejeté qui embrasse tout l'horizon de la vie spirituelle.

5. OPÉRATION INVERSE : LA POSSIBILISATION DU RÉEL.

On en trouverait une confirmation en décrivant l'opération inverse de celle que nous avons étudiée jusqu'ici et dans laquelle nous avons vu le possible chercher lui-même à se réaliser dans les choses. Nous avons pu imaginer ainsi que du possible au réel il y avait une sorte de progrès, ou qu'il y avait plus dans le réel que dans le possible. Mais on oublie presque toujours qu'il y a aussi un progrès du réel vers le possible et que c'est dans cette forme de progrès que l'on saisit le mieux l'originalité propre de la vie de l'esprit. En effet la réalité se présente d'abord à nous comme donnée : elle s'impose à nous malgré nous. Comme telle, elle est inintelligible, étrangère à la conscience et incapable de la satisfaire. Mais nous essayons toujours de la faire nôtre, de lui découvrir un sens, de trouver des opérations qui nous permettent de la penser et de nous en rendre maîtres. Qu'est-ce à dire, sinon que l'acte propre de l'esprit, celui par lequel il se crée lui-même comme esprit, consiste toujours dans la possibilisation du réel ? On est plus attentif sans doute à cette démarche visiblement [127] volontaire par laquelle notre âme essaie de rompre ses propres frontières subjectives, de témoigner de possibilités qu'elle porte déjà en elle afin de les mettre en œuvre dans ce monde qui nous dépasse, qui est commun à tous et où se produisent nos propres relations avec tous les autres êtres. Ce ne sera pas là s'abaisser vers la matière, mais à condition que l'esprit n'accepte pas de s'y laisser emprisonner et d'y faire son séjour. Car il y a une autre face de la vie de l'esprit, celle qui porte justement le nom de *réflexion* et par laquelle, au lieu d'incarner le possible, nous ne cessons de spiritualiser le donné. Or qu'est-ce que le spiritualiser, sinon le réduire à l'état de possibilité ? Et sans doute nous savons bien que c'est en cela que consiste l'effort de l'esprit quand il passe du sensible à l'intelligible, c'est-à-dire de l'ombre à l'idée : ce qui s'applique non seulement aux choses telles qu'elles se

présentent à nous dans l'expérience, mais même aux actions que nous avons faites, dans lesquelles nous avons incarné certaines possibilités, mais qui sont maintenant devenues des choses. Il ne faut pas s'étonner qu'elles obligent l'esprit à reprendre une possession désormais assurée de ces possibilités qui demeureraient incertaines tant qu'il n'avait pas commencé à leur donner un corps.

On ne saurait donc méconnaître l'ascendant que possède le possible sur le réel. La science tout entière n'exprime rien de plus pour nous qu'un ensemble de possibilités : et la science la plus parfaite, qui est la science mathématique, n'enferme que des possibilités pures dont on peut bien dire qu'elles sont des moyens d'agir sur le réel, bien qu'il n'y ait aucun objet réel dans lequel elles viennent s'actualiser d'une manière adéquate. Bien plus, à l'égard du réel, la pensée tout entière n'exprime rien de plus que sa possibilité. Or celui qui tient cette possibilité tient quelque chose de moins et de plus que celui qui tient la chose elle-même : de moins, car la chose qui est devant lui *hic et nunc* est seule en rapport avec son corps, et qu'auprès d'elle la possibilité ressemble à une abstraction et à une fumée, de plus aussi, non pas seulement parce que la possibilité contient en elle pour ainsi dire une multiplicité infinie de choses en puissance sur lesquelles elle me donne une sorte de droit, mais encore parce qu'elle me livre la signification intérieure de la chose elle-même, sa raison d'être, c'est-à-dire ce pour quoi la chose est faite, loin que la chose doive être mise au-dessus de sa signification et en être elle-même la fin. Nous nous trouvons donc ici en présence de ces deux doctrines [128] opposées selon lesquelles l'esprit jusque dans son essence n'est rien de plus que le serviteur du corps, ou le corps au contraire l'instrument que l'esprit a formé peu à peu pour promouvoir son propre développement.

Les deux opérations qui consistent à réaliser le possible ou à possible le réel sont donc inséparables l'une de l'autre. Elles constituent la trame de notre vie tout entière et forment un circuit qui ne s'interrompt jamais. Mais l'on ne peut pas dire pourtant qu'elles soient réciproques l'une de l'autre. Car le possible n'a besoin de s'incarner dans le réel que par ce qui lui manque, c'est-à-dire qu'il est une forme de la participation qui m'est sans cesse offerte, mais qui ne peut s'actualiser, c'est-à-dire contribuer à la création du monde, qu'en entrant sans cesse en connexion avec toutes les autres formes de la participation. Cependant, l'incarnation n'est pas le but : elle est seu-

lement destinée à m'assurer la possession intérieure de ce qui tout à l'heure n'était qu'un essai subjectif et sans contenu. Je n'actualise le possible dans le monde que pour l'actualiser à la fin dans mon esprit ; et la vie de l'esprit exige à la fois que je passe par le monde et que je m'en délivre. Mais ceux qui ont bien vu le premier point ont cru que le monde était la véritable réalité, et ceux qui ont bien vu le second ont cru que le monde n'était rien de plus qu'une chaîne qu'il fallait briser. Or il faut réhabiliter le monde sans devenir son esclave. Un conflit séculaire entre les philosophes porte sur l'être qu'il convient d'attribuer à l'idée ; et celui-là est philosophe qui a assez de force de pensée pour reconnaître que l'être ne réside point ailleurs. Mais il veut pourtant sauver les phénomènes ; et il ne peut y réussir qu'à condition d'apercevoir que c'est par le moyen des phénomènes que l'idée se constitue et devient proprement nôtre.

Cependant nous ne pouvons pas nous contenter de définir la conscience comme le creuset de la possibilité, d'une possibilité encore indéterminée et incertaine avant qu'elle ait subi l'épreuve des choses et d'une possibilité gonflée de réalité et qui porte en elle-même le pouvoir de s'actualiser intérieurement par ses seules forces quand elle a traversé les choses et les a quittées. Nous ne nions pas qu'au cours de notre expérience cette possibilité, qui a fait retour vers sa propre source, soit pourtant incapable de se suffire : il faut qu'elle recommence sans cesse à s'exprimer et à se manifester dans le monde par des actions nouvelles qui l'enrichissent indéfiniment, du moins dans la révélation qu'elle nous [129] donne d'elle-même, et que ce qu'elle acquiert au cours de tant d'incarnations successives, elle ne parvienne plus à le perdre. Nous nions seulement que la possibilité trouve son dénouement dans l'actualité d'une expérience matérielle : celle-ci n'est jamais qu'un moyen qui ne cesse de disparaître dès qu'il a servi. Et le danger le plus grave de ce nom même de possibilité, c'est de s'opposer à la réalité de manière à évoquer, comme si elles appartenaient l'une et l'autre à deux domaines différents, celui d'une virtualité spirituelle et d'une actualité sensible, sans nous permettre de reconnaître que cette virtualité achève toujours de s'accomplir dans l'esprit et par le moyen des choses, mais non point dans les choses.

6. LE CORPS DÉFINI COMME UNE CUMULATION DE POSSIBILITÉS ACTUELLES.

Mais c'est parce que l'esprit est à la fois le lieu où naît la possibilité et le lieu où elle se réalise, en devenant pour ainsi dire une puissance dont nous disposons, c'est-à-dire que nous pouvons actualiser désormais sans avoir besoin de lui donner un corps, que le corps lui-même peut être considéré comme un médiateur entre cette possibilité naissante et cette actualité consommée, de telle sorte qu'il ne paraît être l'actualité de la première que pour devenir la possibilité de la seconde. C'est en ce sens que le corps, par une sorte de paradoxe, peut être défini lui-même comme une cumulation actuelle de possibilités. Comment en serait-il autrement, puisque le corps n'est rien autrement que par la conscience, à laquelle il fournit non pas proprement un objet, mais un point d'insertion dans le monde, de telle sorte que c'est par lui qu'elle éprouve sa propre limitation et entre en communication avec tout ce qui la dépasse ? Si la participation est donc définie d'abord comme une possibilité indéterminée, c'est grâce au corps que cette possibilité elle-même se détermine. Et l'on voit bien dès lors comment la possibilité est une forme d'existence, mais qui ne mérite le nom de possibilité que par rapport à une autre forme d'existence sur laquelle porte le regard et que l'on considère comme seule réelle. Ainsi il n'y a rien qui dans la conscience n'apparaisse comme une possibilité, c'est-à-dire comme une existence virtuelle, à celui qui croit que l'être réside dans les choses elles-mêmes telles qu'elles s'offrent à l'expérience sensible : mais c'est avec l'intention de déconsidérer [130] l'existence virtuelle et de la considérer comme un intermédiaire entre l'être et le néant. Or c'est la virtualité qui fait précisément l'originalité de toute existence spirituelle, et qui s'oppose sans doute à l'existence donnée, mais parce qu'elle est le pur pouvoir de se donner l'existence à elle-même. Aussi, si l'on se rappelle que le propre de l'être, c'est d'être intérieur à soi et cause de soi, que c'est avec ces deux caractères seulement que l'être peut se découvrir à nous dans son intimité essentielle et nous donner ainsi notre intimité propre, alors *l'être empirique ou phénoménal devient pour nous non seulement un être d'apparence* dans lequel notre existence se manifeste au dehors,

mais encore un être en quelque sorte instrumental, c'est-à-dire un être qui n'a de sens que parce qu'il nous fournit toutes les possibilités dont notre âme individuelle a besoin pour se réaliser. Dès lors on pourrait dire que, si notre âme est le lieu où s'élabore la possibilité même de l'univers, cet univers à son tour n'exprime rien de plus qu'une possibilité par rapport à ce que l'âme elle-même pourra devenir. Le mot de possibilité n'a pas, il est vrai, un sens univoque dans les deux cas, puisque, dans le premier, il s'agit d'une possibilité libre de toute forme matérielle (mais elle n'est dite possibilité que par rapport à la matière où elle se réalisera), et que, dans le second, il s'agit d'une possibilité enveloppée dans une forme matérielle, et qui n'est dite possibilité que par rapport à une opération intérieure qu'elle conditionne et qui lui donne sa signification, mais qui s'en délivre. Nous retrouvons ici la grande oscillation caractéristique de notre vie et où nous voyons notre pensée chercher toujours à s'exprimer dans les choses, et les choses se changer elles-mêmes toujours en de nouvelles pensées. Quand on veut distinguer entre les doctrines philosophiques, il s'agit de savoir, dans ce circuit ininterrompu, et bien que chacun des deux termes puisse être considéré alternativement comme moyen et comme fin, quel est celui sur lequel on met l'accent et qui donne sa valeur à l'autre.

Quand on dit que c'est le corps non seulement qui nous individualise, mais qui exprime ce que nous sommes, on veut dire sans doute que c'est par lui que notre existence se trouve située dans l'univers, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps et en corrélation avec toutes les autres existences particulières. Or il est évident que le sujet, en tant qu'il est une activité pure, s'arroge, comme le montre l'idéalisme, une sorte de prééminence non seulement gnoséologique, mais ontologique sur le corps, qui [131] pourtant l'affecte, et sur le monde dont il n'a pourtant que la représentation ; mais en tant que ce corps l'affecte, lui-même ne peut pas le récuser comme sien et en tant que ce corps fait partie du monde, il ne peut pas récuser sa propre solidarité avec tous les autres corps. Or tel est sans doute le double mystère du corps, d'être tellement attaché à nous-mêmes qu'il nous crie qu'il est nôtre dans tout effort que nous faisons pour nous en libérer, et d'être en même temps tellement loin de nous-mêmes qu'il est une chose parmi les choses, un microcosme où l'univers tout entier est représenté. Mais l'impossibilité de rompre entre ces deux caractères

en apparence contradictoires explique l'originalité propre de notre existence particulière, qui participe de l'intimité même de l'être, mais ne reçoit une forme déterminée qu'en subissant l'action, au point même où elle se détermine, de tout ce qui la dépasse. Il y a identité par conséquent entre le caractère par lequel le moi s'individualise et son mode de liaison avec la totalité de l'être ; c'est là ce qui se trouve exprimé par le corps, sans lequel il n'y aurait point de moi, mais qui constitue son point d'attache avec l'univers. Or si la conscience n'est rien de plus qu'une sorte de pouvoir pur ou de possibilité indéterminée qui enveloppe le tout, mais ne peut s'exercer qu'à condition de se déterminer elle-même sans cesse, alors on comprend très bien que non seulement le corps, mais encore l'univers soit pour elle une cumulation actuelle de possibilités qu'elle ne cesse de mettre en œuvre et dont l'usage lui appartient. En ce sens on peut dire que nul ne peut prévoir ni épuiser toutes les possibilités que le corps ne cesse de lui offrir, et que la connexion du corps avec l'univers prolonge et multiplie indéfiniment. Et puisque le monde des choses n'est rien de plus que la totalité même de l'être en tant qu'elle nous est donnée, c'est-à-dire qu'elle dépasse en nous l'acte de participation, bien qu'en un sens elle en soit corrélatrice et qu'elle l'exprime, on comprend que notre enrichissement intérieur soit toujours pour nous la découverte et la mise en action de l'une de ces possibilités spirituelles que le monde recèle en lui, qui se multiplient sans cesse aux yeux du clairvoyant, mais que l'aveugle ne cesse de laisser échapper. De là ces deux impressions de sens opposé, mais justes toutes deux, qui font que les uns pensent toujours que l'univers déborde infiniment la conscience qui ne parviendra jamais à l'égaliser, et les autres que l'acte de conscience le plus élémentaire a infiniment plus de prix que tout l'univers précisément parce qu'il nous rend [132] intérieurs à l'être dont le monde ne nous révèle que le phénomène. C'est par sa limitation que notre propre activité spirituelle fait surgir le monde comme l'apparence de tout ce qui la dépasse : comment s'étonner que cette donnée qui la dépasse devienne l'occasion et le moyen de notre propre développement ? Elle porte en elle la possibilité d'une intériorisation indéfinie.

On n'ajoutera qu'une observation : c'est que, dans ce double emploi du mot possibilité, c'est tantôt la conscience elle-même qui est considérée comme enfermant en elle la possibilité du réel et tantôt le réel comme enfermant en lui la possibilité de la conscience. Mais les

choses ne sont pas aussi simples. Car la réalité elle-même n'est rien sinon en tant qu'elle s'offre à la conscience comme une donnée. De telle sorte que le circuit que nous avons décrit doit être considéré tout entier comme intérieur à la conscience. Nous avons affaire en réalité à deux étapes de la possibilité inséparables de l'acte même par lequel la conscience ne cesse de se réaliser plutôt qu'à deux espèces de possibilité hétérogènes et de sens contraire. C'est d'abord une possibilité non exercée ou qui appelle elle-même une détermination qu'elle ne trouve que dans son rapport avec le corps et avec les choses. Mais cette détermination une fois réalisée n'est pour la conscience qu'une possibilité au second degré, car à travers elle, ce que je cherche, c'est le moyen d'accomplir un acte spirituel désormais capable de se suffire. Alors seulement l'âme se trouve constituée comme une possibilité qui porte en elle-même les conditions de sa propre actualisation, sans avoir besoin de l'intermédiaire des choses, c'est-à-dire qui est devenue proprement *causa sui*. La vie de l'âme réside dans le rapport entre ces possibilités différentes et dans la transition de l'une à l'autre. *Ce qui nous permettrait de faire du corps lui-même une sorte d'étape dans la carrière de notre âme*, de vaincre par conséquent l'opposition des deux termes, de montrer comment l'âme a besoin du corps pour se réaliser, et comment le corps, loin de se réduire à un simple mécanisme, sert à déterminer et à exercer les puissances mêmes de l'âme comme un instrument sans lequel elles ne pourraient pas s'actualiser, de donner un sens enfin à la fois aux monades inférieures de Leibniz, ou aux complexes de l'inconscient chez Freud, qui expriment, dans la matière elle-même, cet aspect par où elle se réfère à certaines opérations de la conscience pour lesquelles elle constituera à la fois un empêchement et une condition de libération.

[133]

L'analyse précédente restitue aux choses elles-mêmes leur intériorité. Elles cessent d'être de purs phénomènes qui n'ont de sens que pour la représentation. En essayant de les saisir dans leur possibilité, nous découvrons leur affinité profonde avec notre conscience. La possibilité n'est pas simplement le concept abstrait de la chose, une sorte d'objet intellectuel dépouillé seulement de son actualité concrète et sensible. La possibilité de la chose, c'est sa genèse et sa signification ; mais cette genèse et cette signification ne sont rien que par l'acte spirituel grâce auquel chaque chose se fait en effet ce qu'elle est, c'est-à-

dire grâce auquel elle cesse d'être une chose pour devenir elle-même une opération de la conscience. Or les choses ne sont des choses que dans la mesure où, leur refusant le caractère d'être elles-mêmes des consciences, nous les considérons comme n'ayant d'existence que par une conscience à laquelle elles demeurent extérieures et qui est la nôtre. C'est donc dans notre conscience que les choses nous révèlent leur genèse et leur signification, c'est-à-dire se changent pour nous en possibilités. Mais nous ne pouvons pas nous contenter de considérer cette possibilité elle-même comme une possibilité purement conceptuelle : car celle-ci n'est qu'une sorte de schématisation de la chose, en tant qu'elle se présente à nous comme une pure donnée. Dans la mesure où cette donnée entre dans notre expérience, il faut qu'elle reçoive une valeur par rapport à nous. *Ainsi la possibilité de la chose, c'est une possibilité de nous-mêmes.* Par là on voit comment le monde et la conscience sont beaucoup plus étroitement liés que l'on ne pense, puisque la chose, au lieu d'être une simple représentation pour une conscience, exprime précisément le moyen par lequel la conscience découvre ses propres possibilités pour leur donner à la fin une actualisation purement intérieure. Le monde, dès lors, ne peut pas être considéré proprement comme l'épanouissement de toutes les possibilités de la conscience ; il faudrait dire plutôt qu'il les éprouve et qu'il les révèle dans une rencontre avec leurs propres limites, avant de leur permettre cet épanouissement intérieur qui est la vie même de notre âme.

7. LA LIBERTÉ DÉFINIE COMME LA POSSIBILITÉ DES POSSIBILITÉS.

Il n'y a donc point de possibilité abstraite ou morte, et qui ne soit en corrélation avec une activité qui trouve en elle la condition même de son exercice. Toute activité est elle-même une possibilité [134] qui s'actualise. Mais le mot même de possibilité n'a de sens qu'au pluriel : il évoque une multiplicité de possibles qui donnent à l'activité ce caractère d'ambiguïté sans lequel elle serait bloquée dans une nécessité qui ne permettrait pas de la distinguer d'une chose déjà réalisée. C'est l'activité qui évoque des possibilités pour être. Ces possibilités peuvent être considérées comme s'excluant les unes les autres quand on les considère comme réalisées, c'est-à-dire comme cessant d'être

des possibilités ; mais en tant que possibilités, elles s'appellent au contraire toutes. Ce sont elles qui donnent à l'activité elle-même sa puissance et son étendue. Elles s'excluent dans la mesure où nous sommes assujettis aux conditions d'une existence individuelle qui nous oblige à les matérialiser pour en prendre possession, et par conséquent à les mettre en rapport avec toutes les autres existences individuelles dans un monde qui leur est commun. Mais la possibilité prise en elle-même est indéterminée : elle est l'acte pur en tant qu'il est offert à la participation, ou encore en tant qu'il est l'objet d'une analyse qui discerne en lui cette infinité de possibilités où chaque conscience assume celle qu'elle fait sienne. Nous ne dirons pas que toutes les possibilités particulières doivent être réalisées, sinon en observant d'abord que leur véritable réalité réside dans l'acte dont elles procèdent et non point dans l'appropriation dont elles peuvent être l'objet, qui est toujours l'effet d'un acte libre, ensuite qu'il ne faut pas entendre par leur réalisation leur phénoménalisation, qui n'est que le moyen par lequel une conscience particulière se les approprie. Il y a plus : en disant qu'il faut que tout le possible soit réalisé, on porte atteinte, semble-t-il, à cette parfaite unité et suffisance de l'acte pur qui ne cesse de fournir à une infinité d'existences particulières un moyen de réalisation, mais sans contraindre leur liberté, ni subir lui-même de diminution ni d'altération, quelles que puissent être les alternatives différentes de la participation.

Il n'y a donc de possibilité qu'afin de permettre à la liberté de s'exercer : ces deux termes sont inséparables et l'on peut indifféremment considérer la liberté comme créatrice de la possibilité, ou la possibilité comme la condition de la liberté. Que l'un des deux termes disparaisse et l'autre est incapable de subsister. Cependant, la liberté est la mise en jeu de cette activité dont les différentes possibilités expriment les modes et qui les fait éclater en elle comme les matériaux de sa propre opération. Car qu'est-ce que la liberté elle-même, sinon la disposition que nous avons de [135] nos propres possibilités ? Si nous ne mettons point la liberté en présence de ses possibilités, si elle n'est pas à son tour le pouvoir de choisir entre elles et d'abord de les produire, si elle n'est pas par conséquent la possibilité des possibilités, elle ne se distingue pas de l'acte pur, où toutes les possibilités sont présentes à la fois, mais sans qu'aucune d'elles reçoive un caractère de possibilité autrement que par l'analyse qu'on en pourra faire. C'est

dire qu'il n'y a de liberté qu'individuelle et que la possibilité elle-même ne commence qu'avec la participation, en tant qu'elle exprime précisément le moyen par lequel la liberté, en l'assumant, parvient à fonder son existence même. Et si de la liberté aussi nous pouvons dire qu'elle est une possibilité, ce n'est pas seulement en ce sens qu'elle enveloppe en elle sous la forme du possible tout ce qu'elle pourra actualiser un jour, mais en ce sens plus profond que c'est par la possibilité qu'elle engendre que se définit son essence constitutive. *La liberté n'est pas proprement le pouvoir d'opter entre ceci ou cela*, comme entre des possibles qui lui seraient proposés du dehors, *elle est déjà en soi la possibilité actuelle et simultanée de ceci et de cela*. Bien plus, la liberté peut se refuser elle-même par un acte libre. Elle peut donc opter à l'égard d'elle-même entre l'être et le néant. La liberté ne serait rien si elle n'avait à chaque instant le pouvoir d'abdiquer par un acte libre, c'est-à-dire d'abandonner la conscience au jeu des événements en l'obligeant à produire et à vérifier en elle la vérité du matérialisme.

Dès lors, la liberté elle-même est une possibilité qui garde un caractère d'indétermination ou, comme le dit Descartes, d'infinité. Elle est l'acte pur en tant qu'il est participé, ce qui explique assez pourquoi elle n'est qu'une possibilité, mais une possibilité qui est elle-même infinie. Seulement cette possibilité ne peut être réelle que si elle est à son tour engagée dans le monde et qu'elle l'enveloppe, pour s'exercer, dans une perspective individuelle : de telle sorte que l'infinité de la liberté reçoit pour ainsi dire une première détermination des conditions mêmes qui lui sont offertes pour s'actualiser. C'est ce que nous exprimons presque toujours en disant que la liberté est associée en nous à une nature. Seulement cette nature n'est une nature que par sa connexion et son opposition avec une liberté. Elle offre à la liberté une détermination de ses possibilités, de telle sorte que sans elle la liberté ne trouverait pas une matière pour agir. La liberté est infiniment au delà de la nature, mais elle a sans cesse à répondre aux propositions [136] que la nature ne cesse de lui faire ; de toutes les puissances dont la nature lui permet de disposer, elle peut faire tantôt un bon et tantôt un mauvais usage. Ainsi le corps propre et le monde qu'il prolonge peuvent être considérés comme les organes de la liberté. Ce sont d'abord des données qui, si on les considère isolément, s'imposent à nous malgré nous : mais il nous appartient de les transformer sans cesse en occasions d'agir qui nous permettent, par le jeu

de notre liberté, de former notre propre substance spirituelle. Ce qui explique assez bien, semble-t-il, le caractère rigoureusement unique de chaque destinée individuelle et pourtant l'accord de toutes les destinées entre elles : car elles ne peuvent se réaliser qu'en prenant pour instrument le même monde, qui est en quelque sorte l'expression de leur mutuelle limitation et de leur mutuelle communication.

8. CONCLUSION SUR LA RELATION DE L'ÂME ET DU POSSIBLE.

On comprend maintenant pourquoi toute existence donnée affecte pour nous un caractère matériel, au lieu que toute existence spirituelle présente à son égard un caractère de possibilité. Seulement si cette possibilité a besoin de la matière elle-même pour s'actualiser, ce serait une erreur de penser que l'existence matérielle est, pour ainsi dire, le terme où elle vient, en se réalisant, mourir comme possibilité. Car la possibilité possède de son côté une dignité par laquelle elle l'emporte singulièrement sur toute réalité donnée. C'est que toute possibilité enveloppe en elle la liberté dont elle est en quelque sorte la mise en jeu ; elle exprime son pouvoir d'option et de création, qui tend à devenir la raison d'être de toute réalité donnée. On n'est pas assez attentif au circuit qui fait que, s'il nous appartient toujours de réaliser le possible, il nous appartient ensuite de possibiliser à nouveau le réel, de telle sorte que le possible ne cesse de le nourrir de toutes les déterminations qui lui manquaient avant de s'être réalisé. C'est donc que le possible dont l'esprit dispose après qu'il s'est incarné n'est pas le même que celui dont il disposait avant son incarnation ; ce qui montre quel est *le rôle du monde, qui, bien qu'il ne cesse de périr, est nécessaire pour permettre à l'esprit lui-même de s'accomplir.*

Mais toute la conception du possible est compromise non seulement du fait qu'il n'y a pas pour nous d'autre existence que celle du donné, c'est-à-dire des choses, de telle sorte que nous [137] sommes obligés alors de reléguer le possible dans un monde qui n'est ni le néant, ni l'être, mais encore du fait que nous considérons le possible comme représentant en idée une forme d'existence semblable à celle qui s'actualisera un jour dans le monde : ce qui nous conduit à nous

demander si c'est tel possible ou tel autre qui sera appelé à être. Et, à l'égard du moins de celui qui se réalise, nous nous heurtons inévitablement à l'objection que faisait Aristote au monde des idées, en disant qu'il n'est qu'un double de l'autre. Pourtant si nous maintenons à l'idée son caractère de possibilité, en donnant au mot de possibilité une signification éminemment positive, celle d'une puissance inséparable d'une activité qui l'exerce, alors ces deux mondes apparaissent comme profondément différents l'un de l'autre, mais en même temps nécessaires l'un à l'autre. L'ambiguïté du possible et sa liaison avec tous les autres possibles, qui semblent se rompre dès que l'un d'eux prend place dans le monde, sont une même expression de l'activité de l'esprit considérée à la fois dans son unité et dans son efficacité. Mais il s'agit, pour l'être de participation que nous sommes, de se créer lui-même par son rapport avec ce qui le limite et le dépasse : ainsi le possible se détermine comme possible en se réalisant. Seulement, au lieu de venir se perdre et s'abolir comme possible dans cette réalité où il semble avoir pris corps, *il faut qu'il ressuscite afin que nous en obtenions une possession spirituelle et qu'au lieu d'être la possibilité des choses, il devienne, si l'on peut dire, la réalité de nous-mêmes.* Que pourrait être notre propre réalité spirituelle, sinon un faisceau de possibilités intérieures dont nous disposons toujours ⁹ ? Et c'est seulement parce que Dieu est le tout de la possibilité qu'il n'y a rien qui reste en lui à l'état de possibilité, c'est-à-dire qui, bien que constamment offert à la participation de tous les êtres particuliers, ne soit présent en lui comme dans un acte éternel.

L'âme appartient à l'ordre de la possibilité : elle est un rapport entre les deux formes successives de la possibilité ; elle est le pouvoir de les convertir l'une dans l'autre par l'intermédiaire du corps et du monde. Ce qui nous oblige à penser qu'à l'égard du corps [138] et du monde elle en est toujours séparable, bien qu'elle n'en soit jamais séparée. Toutes les fonctions de l'âme apparaissent comme exprimant les différentes manières dont elle se comporte à l'égard du possible : elle porte en elle l'infini de la possibilité ; mais elle opte entre certains

⁹ Ceux qu'une telle conception risque de décevoir sont aussi ceux qui pensent que les biens de l'esprit sont comme des *choses* invisibles qu'ils parviendront un jour à contempler et à posséder. Mais rien ne peut exister pour l'esprit que comme un acte qu'il est capable d'accomplir : il ne peut rien posséder que le pouvoir de l'accomplir toujours.

possibles pour les actualiser selon la situation qui lui est offerte ; et il n'y a rien qui lui soit donné, soit comme objet, soit comme action déjà accomplie, dont elle ne fasse une possibilité qui contribue à lui donner conscience d'elle-même, à la former et à l'enrichir. Qu'elle puisse inventer sans cesse des possibilités nouvelles et tout changer en possibilités, c'est le signe sans doute qu'étant le pouvoir de tout mettre en question, y compris elle-même, comme nous l'avons dit de la conscience au chapitre I, elle ne cesse de se créer elle-même par un acte de participation ininterrompu à l'acte créateur, pour lequel l'univers entier est appelé en témoignage et lui sert en quelque sorte de médiateur.

[139]

LIVRE II. LA GENÈSE DE L'ÂME

Chapitre VI

L'ACCÈS DANS L'EXISTENCE

1. L'ÊTRE D'UN POUVOIR-ÊTRE.

[Retour à la table des matières](#)

Dans le chapitre précédent nous avons montré la relation qu'il faut établir entre l'âme et la possibilité. Le propre de l'âme, c'est en effet d'exprimer le circuit entre le réel et le possible, qui nous oblige indéfiniment à réaliser le possible et à possibiliser le réel. Et si le possible naît avec l'activité même de l'esprit en tant qu'elle se scinde, afin d'exprimer les conditions mêmes de la participation, en une intelligence, pour qui le réel n'est que représenté, et une volonté, qui introduit ses effets dans un monde commun à tous, alors on comprend que, sous sa double forme d'intelligence et de volonté, l'âme elle-même ne puisse être définie autrement que comme un pur pouvoir. Comment serait-elle autre chose qu'un pouvoir si le propre d'un être spirituel, c'est de se donner l'être à lui-même ? De Dieu lui aussi nous disons qu'il est la toute-puissance, entendant par là sans doute, au moins dans un sens populaire, qu'il est le pouvoir de tout créer, mais, dans un sens plus profond, qu'il est l'acte qui se crée lui-même éternellement, *comme si le pouvoir de créer était toujours transcendé par le pouvoir*

de se créer, dont il n'est sans doute qu'une expression manifestée, ou encore comme s'il était ce tout de la possibilité qui ne se distingue pas à la limite de l'être même du tout, puisque la possibilité n'est rien de plus que ce tout lui-même, en tant qu'il ne cesse de s'offrir à la participation. L'âme est donc le possible, là où il est assumé. C'est dans cette possibilité, en tant précisément qu'elle est reconnue et actualisée, que réside l'intimité de l'être à lui-même. Et c'est pour cela que cette intimité s'exprime d'abord sous la forme de la conscience, dont on peut dire qu'elle est l'évocation et la confrontation des différents possibles, [140] présents tous à la fois dans l'idée même de possibilité pour qu'elle puisse être pensée. Mais l'âme est cette possibilité en tant qu'elle se détermine par le moyen du corps et du monde, sans rien perdre pour cela de son intériorité qui s'enrichit à chaque instant de l'expérience même qu'elle ne cesse de traverser et de dépasser.

Il faut donc définir l'âme comme un pouvoir-être plutôt que comme un être. Ou plutôt il faut dire qu'elle est l'être d'un pouvoir-être. Sans doute, il nous semble toujours qu'un pouvoir n'est rien que dans les effets qu'il produit. Et il arrive que l'on considère tout pouvoir comme une abstraction, par laquelle on tire, de la simple observation d'un effet, l'idée purement verbale d'une virtualité où il serait enveloppé avant de se produire, et à laquelle il s'agissait seulement d'ajouter l'existence. Telle est la critique dirigée par le positivisme contre les puissances de la scolastique. Molière lui avait donné par avance un immense retentissement. Et Bergson lui-même la renouvelle en voulant que le possible cache toujours une démarche régressive par laquelle nous remontons sans cesse de l'être réalisé à un être potentiel qui l'aurait précédé, mais qui, en se réalisant, nous dissimulerait jusqu'à un certain point le caractère créateur de la durée. Pourtant l'expérience du possible n'est pas la simple expérience du réel transportée pour ainsi dire de la perception dans la pensée. Elle est toute différente, non seulement parce qu'elle implique la mise en rapport d'une pluralité de possibles, et parce qu'il manque à chacun d'eux la concrétité qui l'achève, mais encore parce que l'état de suspens où demeure le possible n'a de sens que par un acte de liberté qui le pèse avant de l'adopter. C'est dans la délibération que le possible se révèle à nous comme inséparable à la fois d'une valeur qui exprime, pour ainsi dire, son droit à être, et de la responsabilité que prend l'âme, en le faisant sien, d'engager en lui sa propre destinée.

2. L'ÂME RÉSIDE DANS LA RELATION NON PAS D'UNE SUBSTANCE ET DE SES ÉTATS, MAIS D'UNE ACTIVITÉ ET DE SES POSSIBILITÉS.

S'il est évident que le possible n'est rien pour celui qui réduit toute la réalité à l'expérience de l'objet, on peut dire que le possible est inséparable de l'expérience intérieure et que c'est par lui qu'elle se constitue. Car c'est sans doute un préjugé qui vicie toute la psychologie de penser qu'il peut y avoir en nous des [141] objets proprement intérieurs comparables aux objets que nous appréhendons hors de nous et qui seraient seulement plus subtils ou plus vaporeux. Ces objets, on les appelle des états. Mais existe-t-il des états de conscience ? Cette expression évoque un support dont ils seraient les qualités, comme l'étendue est le support de la couleur. Cependant la conscience n'est pas une chose et ne peut pas jouer le rôle de support. Elle est une activité qui ne peut trouver dans son état qu'un mode d'expression et de limitation à la fois. L'état de conscience ne peut appartenir à la conscience que parce qu'il enveloppe en lui une possibilité déjà engagée dans certains modes de réalisation qui ont le corps pour condition et par lesquels nous sommes affectés. Or c'est cette activité, dont il ne faut pas dire que nous en avons conscience, mais plutôt qu'elle produit la conscience, qui est l'âme elle-même, en tant que nous considérons la possibilité qui est en elle et qu'elle met en œuvre, c'est-à-dire l'être qu'elle est capable de se donner. Ainsi l'âme n'est à aucun degré une substance, au sens où l'on définit la substance comme une existence proprement étrangère à l'expérience et dont nous ne connaissons que les états. L'idée de substance possède même, semble-t-il, un caractère contradictoire. Elle est empruntée à la réalité matérielle et possède comme elle le caractère de l'extériorité. C'est donc un objet « en soi », alors qu'aucun objet ne peut être pour nous qu'un phénomène. Mais elle est contradictoire pour cette autre raison encore que le propre de l'objet ou du phénomène, c'est de changer indéfiniment. Dès lors l'activité qui le pense et qui le voit changer cherche une extériorité plus reculée ou plus profonde à laquelle elle puisse attribuer cette permanence dont elle a besoin et qui n'est que l'expression de sa présence continue à elle-même, ou encore de sa

prééminence par rapport au temps qu'elle crée comme la condition même de son exercice. Ainsi elle s'objective naturellement dans la substance matérielle. Et faisant ensuite un retour sur elle-même, elle poursuit cette démarche d'objectivation et se définit elle aussi comme une substance, mais spirituelle cette fois, sans prendre garde que la notion de substance n'avait de sens pour elle qu'à l'égard de l'extériorité, et que la permanence qu'on lui attribuait était issue de l'expérience qu'elle avait de son propre exercice et dont la conscience seule pouvait lui fournir le témoignage.

Ajoutons encore que la notion de substance est une notion double qui ne peut pas être dissociée de la notion de l'accident ou du [142] mode avec lequel elle forme couple. Mais la distinction entre les deux termes est impossible à réaliser et même à concevoir quand il s'agit du rapport d'une chose avec ses attributs ; car que serait-elle sans ces attributs sinon une indétermination pure ? D'où proviendraient ces attributs pour pouvoir se joindre à elle ? Et comment adhéreraient-ils à elle assez étroitement pour pouvoir être nommés proprement ses attributs ? Au lieu que le rapport d'une activité et de ses possibilités apparaît comme inséparable des conditions mêmes de son exercice, le propre de l'activité étant d'engendrer ces possibilités sans pouvoir s'y réduire, et d'en être à la fois l'origine et le lien. L'élimination que nous faisons de la notion de substance, ou du moins le sens nouveau et contraire à la tradition et aux résonances mêmes de ce mot qu'il faudrait lui donner pour le garder, nous obligent à considérer l'âme et la conscience comme inséparables. Car que serait l'âme si la conscience lui était retirée ? Et la conscience ne perdrait-elle pas son caractère essentiel, qui est d'être la pénétration dans l'intimité même de l'être, s'il fallait qu'elle fût seulement une lumière subjective, mais telle que l'être qui en est la source fût toujours lui-même caché dans les ténèbres ? En réalité, la conscience momentanée ne nous révèle jamais le tout de l'âme, que l'on ne peut séparer ni de son propre développement dans le temps, ni des possibilités qu'elle recèle, ni de la manière même dont celles-ci s'actualisent. Car entre la conscience et la possibilité nous savons bien qu'il y a l'affinité la plus étroite : ce sont ses possibilités que la conscience produit au jour, dont elle nous donne la disposition et dont elle fait notre unique possession spirituelle. Or si on veut que l'âme soit une substance, c'est sans doute afin de la considérer comme transcendante à la conscience ; mais cette transcen-

dance n'exprime rien de plus que l'impossibilité pour la conscience de s'égaliser à toute la puissance qu'elle porte en elle, à la fois dans la découverte qu'elle en fait et dans l'actualisation qu'elle lui donne. Ainsi, l'âme et la conscience ne cessent d'être présentes l'une à l'autre ; et bien qu'on ne puisse introduire entre elles aucune coupure, pourtant on peut dire de la conscience qu'elle nous livre l'acte spirituel par lequel notre âme se réalise.

Cependant lorsque nous considérons du dedans cet acte de la conscience au moment où il s'accomplit, nous voyons que comme tel il n'implique la connaissance d'aucun objet extérieur ou intérieur, il réside précisément dans la mise en jeu de certaines possibilités [143] qui ne sont point les possibilités de certaines choses ou de certains événements dont j'attends pour ainsi dire du dehors la réalisation (car dans cette sphère purement intellectuelle où il s'agit de connaître un monde dont je ne suis pas l'auteur, mon âme ne se trouve point immédiatement engagée), mais de certaines possibilités qui me sont pour ainsi dire livrées, qui sont les possibilités de moi-même, et avec lesquelles il dépend de moi de m'identifier. Si la connaissance de soi paraît toujours non seulement insuffisante, mais irréalisable, c'est qu'il n'y a point d'objet réalisé qui soit moi. La condition préalable de toute connaissance, qui est la présence d'un objet déjà donné, fait défaut. Il n'y a ici qu'un être en train de se faire, qui ne peut trouver en lui que des possibilités multiples, et dont aucune n'est lui-même, dont il ne peut dire encore quelle est celle qu'il fera sienne. La connaissance alors ne sait plus où se prendre : elle est incertaine non point par une imperfection qui est en elle, mais parce que l'objet même auquel elle s'applique se dérobe. Car elle cherche à l'appréhender en tant qu'il se constitue, non point en tant qu'il est constitué. Et s'il l'était jamais, il serait devenu une chose. Car c'est le propre d'une réalité spirituelle de ne jamais se changer en objet, ou de ne se connaître que dans l'acte même par lequel elle se fait. Ce que l'on peut exprimer encore en disant qu'il n'y a du moi aucune connaissance représentative, ou que la conscience atteint notre être même, non pas du dehors et comme un spectacle, mais dans l'opération tout intérieure par laquelle il est lui-même créateur de ce qu'il est. Telle est l'origine de l'émotion que nous donne toujours la conscience que nous avons de nous-mêmes : ce pouvoir de dire moi, ce n'est pas le pouvoir de découvrir un objet dont je pourrais dire qu'il est moi, c'est le pouvoir même de me don-

ner l'être, c'est l'émotion inséparable d'un acte de création qu'il dépend de moi d'accomplir à chaque instant, et dont l'effet est non pas une œuvre visible, mais moi-même. Et quand je m'interroge pour me demander : qui suis-je ? il semble que je ne suis à mes propres yeux qu'un pur mystère. Je ne trouve aucune détermination avec laquelle je consente à me confondre. Je suis prêt à renier chacune d'elles tour à tour. Je suis au delà de toutes. Il y a en moi une pluralité de possibilités et je reconnais en elles à la fois un aspect de ce que je suis et l'origine de ce que je pourrais être. Il semble ainsi souvent qu'une multiplicité presque infinie de « mois » virtuels foisonnent dans ma conscience, qui ne parviendront à [144] naître et à croître qu'avec mon consentement et mon soutien. Aucun d'eux n'est pour moi tout à fait étranger, aucun d'eux n'est tout à fait moi-même. Je ne réussis jamais à opter absolument entre eux, ni à les exclure tous au profit d'un seul ; et celui que je refuse garde une présence latente, d'autant plus exigeante parfois que je suis mieux assuré de l'avoir vaincu. Or l'unité du moi ne peut être conquise que si, au lieu de faucher aucune des possibilités qu'il porte en lui, il sait les hiérarchiser toutes. C'est sur ces possibilités que la conscience est constamment penchée, attentive à ne pas les laisser échapper, à reconnaître leur valeur, et tremblante d'engager, en les réalisant, non pas seulement tout le cours des événements de notre vie, mais la destinée même de notre être spirituel. Nul de nous ne saurait appréhender ce qu'il est avant de l'être devenu. A mesure qu'il avance en âge, il n'y a point d'homme qui ne fasse souvent d'amères réflexions sur les possibilités qui étaient en lui et qu'il a laissé flétrir.

En voulant chasser de l'être le possible, ce que l'on en chasse, c'est l'être même considéré dans son intériorité, dans cet acte qui le fait être, c'est-à-dire qui l'oppose à l'objet ou au phénomène. Ainsi la possibilité, si on n'en fait pas un objet conceptuel, mais *un moment de la liberté*, c'est notre être même appréhendé dans sa propre genèse. Et ce pouvoir qui n'a de sens que par rapport à l'être dans lequel il se change, loin de pouvoir être exclu de l'être, en constitue le secret, dont tous les autres modes de l'être ne sont que les formes manifestées.

3. TRANSPOSITION DE LA SIGNIFICATION DES CATÉGORIES QUAND ON PASSE DU MONDE DES CHOSES AU MONDE DE LA CONSCIENCE.

Cette analyse montre que nous n'avons pas le droit d'opposer le possible à l'*être*, comme on le fait souvent, car autrement quel droit aurait-il même au nom de possible ? Comment pourrait-il être distingué du néant ? Dès lors, on soutiendra que le possible s'oppose seulement à l'*existence* et à la nécessité, comme on le voit dans les catégories de la modalité. Mais ces catégories, précisément parce qu'elles sont des catégories, n'ont aucune signification ontologique. Elles n'atteignent rien de plus que les conditions mêmes de la connaissance phénoménale, où l'existence appartient au phénomène, la possibilité au concept, et la nécessité au mode de liaison du concept et du phénomène. Ici nous ne quittons pas le domaine de l'objet. Or les choses se [145] passent tout autrement quand il s'agit d'une possibilité qui est la nôtre : car cette possibilité n'est pas étrangère à l'existence, elle témoigne seulement d'une existence qui n'est rien que par l'acte même qui la fait nôtre. Et sans doute cette possibilité est astreinte à s'actualiser, c'est-à-dire à se manifester, ou à se phénoménaliser : car autrement elle demeure irrémédiablement subjective et n'a point accès dans un univers commun à tous. Mais le rapport de la possibilité et de l'existence est tout autre chose que celui qui répondait à leur usage gnoséologique. Car alors la possibilité, dans son rôle proprement conceptuel, pouvait bien être définie comme un acte de l'esprit : mais celui-ci n'avait de sens pour nous qu'afin de nous permettre d'atteindre un objet comme donné. De telle sorte que le concept pris en lui-même n'enveloppait que le vide jusqu'au moment où il se refermait sur cet objet dans lequel il venait pour ainsi dire se réaliser. Au contraire, quand il s'agit d'une possibilité qui est la possibilité de nous-mêmes et qui ne s'actualise que par un acte de notre liberté, même s'il n'y réussit que par le concours d'une expérience d'origine extérieure, celle-ci ne peut plus être considérée comme la fin dans laquelle notre propre possibilité vient s'accomplir : elle n'est que le moyen de son accomplissement, qui demeure lui-même purement intérieur à la conscience. Aussi le rapport de la possibilité à l'existence est-il bien

différent de ce qu'il est dans la constitution de la connaissance, où nous allons du concept à l'objet et où c'est l'objet qui possède l'existence. Au lieu que dans la création de nous-mêmes, l'existence nous demeure toujours purement intérieure : elle appartient, si l'on peut dire, à la possibilité elle-même en tant qu'elle cherche à se réaliser ; mais si elle ne le peut que par le moyen de la manifestation, ce n'est pas à celle-ci que nous devons attribuer l'existence, car elle garde jusqu'au bout un caractère de phénoménalité. Il est vrai que la possibilité de nous-mêmes ne devient la réalité de nous-mêmes qu'après avoir traversé l'épreuve des choses, mais par une sorte de retour de la liberté sur soi, qui l'oblige à s'engager dans le monde afin de se conquérir.

C'est que la liberté fait la synthèse de la possibilité et de l'existence dans la création de soi, comme la nécessité fait la synthèse de la possibilité et de l'existence dans la représentation du réel. Là en effet où nous avons affaire à un objet qui doit être donné dans l'expérience, l'acte de pensée qui l'appréhende ne peut avoir qu'un caractère purement formel, et son contenu lui vient toujours [146] du dehors. Mais il en va tout autrement quand il s'agit de la vie même de notre moi. Alors, en effet, non seulement c'est la liberté seule, et non plus la nécessité, qui fait la synthèse de la possibilité et de l'existence, mais encore c'est elle aussi qui donne à cette synthèse son point le plus haut de perfection. Car la possibilité ne représente plus ici le concept d'une existence déjà donnée, et avec laquelle il faut nécessairement qu'il soit accordé ; elle ne se distingue pas de l'existence considérée dans cette ambiguïté essentielle où on la voit naître à elle-même avec l'acte qui l'évoque, la choisit et l'actualise. Tout à l'heure l'existence devançait la possibilité qu'elle était chargée de justifier, ce qui fait apparaître souvent la possibilité comme si vaine. Maintenant nous ne disons pas seulement que c'est la possibilité qui devance l'existence, mais que c'est elle qui est l'existence elle-même ; et si elle est astreinte à s'exprimer pour s'accomplir, on ne saurait confondre son existence avec son expression. Car si la liaison de la possibilité et de l'existence ne s'effectue que par un acte de liberté, le plus haut point de la liberté est aussi celui où, sans subir aucune contrainte venue du dehors, elle réduit l'existence elle-même à la possibilité en tant qu'elle en dispose.

On peut dire, par conséquent, que les catégories de la modalité reçoivent une transposition singulière quand on passe de l'expérience objective à la vie intérieure de l'âme. Il y a une sorte de permutation qui se produit entre la possibilité et l'existence, puisque, dans le premier cas, l'existence décide de la possibilité, au lieu que, dans le second, c'est la possibilité qui décide de l'existence, puisque, dans le premier cas, c'est la nécessité qui fait le lien de la possibilité et de l'existence et que c'est la liberté dans le second.

4. DOUBLE INTERPRÉTATION POSSIBLE DU RAPPORT ENTRE L'ESSENCE ET L'EXISTENCE.

Il ne faut pas confondre sans doute la possibilité avec l'essence, et la possibilité, malgré le paradoxe, a plus d'affinité avec l'existence. C'est l'existence considérée dans son intimité, en tant qu'elle se cherche et qu'elle se donne à elle-même. Il s'agit donc pour elle d'acquérir une essence : elle n'y parvient que par l'intermédiaire d'une action qui l'incarne et qui la manifeste. Si l'essence de notre âme devançait son entrée dans l'existence, on se demanderait quel serait proprement l'intérêt de l'existence ; [147] elle ne ferait que reproduire dans le monde de l'apparence une réalité accomplie éternellement dans le monde véritable. Et si l'on prétend que cette essence n'est rien que par son incarnation même, comment pourrait-on la qualifier antérieurement et dire qu'elle était telle ou telle ? Mais il semble plutôt que le sens de l'existence, ce soit pour nous d'acquérir une essence. Tous les événements de notre vie passent, toutes nos actions sont transitoires ; mais les événements, les actions changent notre essence, ou plutôt contribuent à la former. Nous ne pouvons pas avoir d'autre fin que de devenir ce que la vie ne cesse de nous faire. Se posséder soi-même, se replier en soi-même, c'est abandonner le monde d'une existence toujours militante, mais afin de découvrir sa propre essence, telle que l'existence l'a forgée.

Dès lors nous pouvons dire que, quand on passe du monde des choses au monde de la conscience, on assiste à un renversement du rapport entre l'essence et l'existence dont la transposition de sens des catégories n'était elle-même qu'un indice. Nous dirons, en effet, qu'il

n'y a pas d'autre existence que celle de la possibilité elle-même, en tant que je suis capable d'en disposer. Un objet n'est pas une existence au même sens : il est une représentation dans ma conscience, à laquelle je puis bien communiquer une existence comparable à celle de mon corps, puisqu'il fait partie du même monde auquel mon corps appartient, mais sans que je puisse affirmer qu'il possède lui-même cette initiative intérieure par laquelle je caractérise ma propre entrée dans l'existence. En tant qu'objet, il n'est pas une chose « en soi » ; et l'expression même est contradictoire. Au contraire, si l'*existence* elle-même est la possibilité dont je dispose, on comprend qu'elle réside dans l'union de cette liberté sans laquelle je n'aurais pas le pouvoir de dire moi, et d'une situation dans laquelle elle se trouve placée, qui lui fournit à la fois l'occasion de se déterminer, et les différents partis entre lesquels elle pourra opter en réalisant de proche en proche sa connexion avec tout l'univers. Or la liberté enveloppe en elle tous les possibles à la fois, ceux qui s'offrent à elle du dehors comme les objets immédiats de son action, et ceux que son pouvoir d'invention ne cesse de multiplier au delà de toute expérience qui peut lui être donnée : ces possibles, c'est à elle de les évoquer et de prendre en main leur actualisation. Mais ce que nous entendons par notre *essence*, c'est précisément l'être intérieur que nous nous sommes donné en tant que la liberté l'a fait ce qu'il est, et qui ensuite ne perd [148] jamais contact avec la liberté, puisque celle-ci ne cesse d'en avoir la disposition, de le réformer et d'y ajouter, en l'obligeant à sortir sans cesse de l'indétermination, de telle sorte que, si l'essence ne se confond pas avec la possibilité, elle la suppose et peut être définie comme *la possibilité assumée*.

Là où au contraire nous avons affaire à l'objet considéré dans son extériorité pure, cette existence, qui est seulement celle d'une apparence ou d'une représentation, ne peut être considérée que comme une existence donnée. C'est d'elle que nous partons. Alors nous en cherchons l'essence, c'est-à-dire la signification. Or cette essence ou cette signification ne peut pas appartenir au monde de l'expérience objective : c'est là proprement ce que Platon appelait l'idée. Et il avait raison de dire qu'elle appartient à un autre monde. Seulement ce monde, c'est le monde de la pensée ou de la conscience. L'idée ou essence de la chose n'est point dans la chose, ni au delà de la chose : elle est dans l'âme. L'essence devient ici la raison d'être de l'existence et non in-

versement. Mais au sens où l'on dit, selon une formule célèbre, que l'être est toujours antérieur au connaître, l'essence ou l'idée de la chose, qui n'est rien que pour notre pensée, c'est aussi la possibilité de la chose en tant qu'elle peut être représentée. Or on ne saurait accorder à l'idée le caractère ontologique que Platon voulait lui donner qu'à condition d'en faire l'acte intérieur par lequel les choses deviennent ce qu'elles sont : et, en ce sens, il n'y a d'idée que pratique, c'est-à-dire inséparable d'une liberté qui la réalise. Là où nous croyons atteindre l'idée de la chose, c'est un concept que nous formons, qui exprime pour nous la possibilité non pas de la chose elle-même, mais seulement de sa représentation. Nous pouvons bien dire sans doute que la possibilité de la représentation est antérieure à la représentation ; mais nous entrons alors dans les voies de l'idéalisme ; et cette possibilité elle-même n'est rien de plus qu'un acte de la conscience en rapport avec la faculté qu'elle a de connaître, c'est-à-dire de constituer l'expérience du monde ¹⁰. Cependant la possibilité de la chose, en tant que chose, ne pouvait pas être une possibilité indéterminée, puisqu'il n'y avait dans la chose elle-même aucune liberté capable de la confronter avec d'autres possibilités et de [149] l'actualiser. On était donc en présence d'une possibilité unique, qui se confondait nécessairement avec l'essence de la chose. Mais dire de l'essence qu'elle appartient à un monde différent du monde de l'existence, c'est seulement isoler de ce monde la forme intelligible qui le représente.

Ainsi on se trouve conduit à considérer l'acte intérieur par lequel l'âme est cause d'elle-même comme l'origine de la distinction entre l'essence et l'existence. Mais ici c'est l'existence qui est première : elle est *l'existence d'une possibilité qu'il dépend du moi de mettre en œuvre pour se donner à lui-même une essence*. Dès que nous voulons appliquer cette distinction aux choses, si c'est leur existence qui est donnée d'abord, ce n'est point comme celle d'une possibilité, mais comme celle d'un objet réalisé. Alors la possibilité n'existe que dans la pensée ; elle se résout dans le concept par lequel nous essayons de

¹⁰ Peut-être l'idéalisme est-il fondé dans la mesure où un objet comme tel est toujours un objet représenté. Encore distinguons-nous inévitablement un tel objet de sa représentation actuelle, puisqu'il exprime nécessairement, au delà du représenté, la totalité du représentable.

reconstruire la représentation de la chose ¹¹. Si on veut maintenant objectiver cette possibilité elle-même, à défaut d'une liberté qui la mette en œuvre, il faut que cette possibilité porte en elle tous les caractères qui appartaient déjà à l'existence : alors elle se confond avec l'essence. Mais un objet, en tant qu'il est une représentation ou un phénomène, n'a de possibilité ou d'essence que dans la conscience même qui le pense. Il n'a même d'existence que celle que le moi lui prête dans l'actualité de sa représentation. De telle sorte que la relation de l'essence à l'existence n'a aucune signification en dehors de la vie même de la conscience. En ce qui concerne notre être fini, c'est un passage de l'existence à l'essence, auquel nous ne cessons d'assister, ou que nous ne cessons de produire, mais parce que notre existence est l'existence d'une possibilité qui nous est livrée. En ce qui concerne l'être infini seulement, nous pouvons parler du passage de l'essence à l'existence, comme on le voit dans l'argument ontologique, mais en ajoutant, d'une part, qu'il n'y a de possibilité de Dieu qu'en nous et non point en lui (ce que Leibniz suggérait lorsqu'il disait qu'il fallait d'abord prouver que l'idée de Dieu était possible) et, d'autre part, qu'en Dieu, dès que nous cherchons à en démontrer l'existence, c'est son essence qu'il faut considérer d'abord, [150] s'il est vrai que son éternité exclut toute séparation entre l'essence et l'existence ou, pour parler plus rigoureusement, qu'il n'y a pas en lui d'autre existence que l'existence même de l'essence.

5. L'EXPÉRIENCE DE L'EXISTENCE, OU L'INTUITION D'UN ACTE QUI S'ACCOMPLIT.

On demande que l'on démontre l'existence de l'âme. Mais une existence ne se démontre pas. Il n'est possible de la saisir que par une expérience. Seulement nous croyons presque toujours que cette expérience est celle d'un objet, c'est-à-dire d'une représentation ou d'un phénomène, au lieu qu'il n'y a d'objet, de représentation ou de phé-

¹¹ Elle est aussi la possibilité de produire la chose, comme le montre l'exemple de la technique. On voit par là, d'une part, l'ascendant que possède l'esprit (c'est-à-dire la possibilité) par rapport aux choses, d'autre part la subordination de l'acte par lequel nous produisons la réalité de l'objet à l'acte par lequel nous produisons notre être propre.

nomène que par rapport à une conscience qui les pose et qui par conséquent s'introduit elle-même dans l'existence absolue avant de devenir à son tour un repère de toutes les existences relatives. Mais il y a plus : nous pensons à tort que le propre d'une existence, c'est d'être donnée à quelqu'un, c'est-à-dire d'être une existence pour un autre, alors que nous savons bien qu'il n'y a d'existence qu'en soi et par soi et que l'existence donnée ou pour un autre ne se soutient elle-même qu'à condition que nous lui prêtions une existence en soi et pour soi (c'est-à-dire à condition d'en faire une monade), ou à condition de la faire dépendre d'une existence en soi et par soi (c'est-à-dire de notre propre conscience, comme le fait l'idéalisme). Le propre d'une existence, c'est donc d'être intérieure à elle-même ou de se donner l'être à elle-même. Dès lors, l'expérience que nous avons de notre existence n'est point celle d'un objet matériel ou spirituel (à supposer que cette dernière notion ne soit pas une notion contradictoire) : c'est l'expérience d'une activité qui s'exerce, dans laquelle il n'y a plus de distinction entre un objet et un sujet, ou qui est telle que, si on veut que la conscience implique toujours une dualité sans laquelle elle ne serait qu'une chose, elle ne connaisse point d'autre dualité que celle de la possibilité qu'elle met en œuvre et de l'actualisation qu'elle lui donne ; or cette dualité requiert sans doute le temps sans lequel elle serait irréalisable en rendant impossible l'acte par lequel la conscience se constitue et l'âme se crée pour ainsi dire elle-même.

Mais cette observation permet aussi de résoudre le problème classique de l'intuition qui a toujours semblé mystérieux tant que l'on définissait l'intuition par l'identité de l'objet et du sujet. [151] C'est qu'il n'y a d'intuition sans doute que de notre activité elle-même, considérée non pas comme un objet que l'on appréhende, mais comme une opération qui s'accomplit : l'intuition, c'est cet accomplissement même en tant que c'est moi qui le réalise, et où la distinction du sujet et de l'objet se change en l'unité d'une possibilité qui s'actualise. Ainsi quand on transporte le problème de l'intuition de l'ordre de la connaissance, qui est toujours celle de l'objet, dans l'ordre de la conscience, qui est celui d'une activité en train de s'exercer, alors on peut dire non seulement qu'il reçoit la solution qui lui est propre, mais qu'il nous montre encore pourquoi l'intuition appliquée à l'objet a été à la fois si difficile à définir et si justement contestée.

On voit aussi qu'une existence dont nous avons l'expérience dans l'acte par lequel nous en disposons pour le faire nôtre est infiniment éloignée de cette existence que l'on appelle quelquefois à tort ontologique et substantielle, qui est calquée sur le modèle de l'objet, qui est au delà de toute expérience et à laquelle il est impossible, en la rendant indépendante de la conscience et de l'activité intérieure qui la constitue, de conserver encore un caractère spirituel. Il est paradoxal peut-être de ne point vouloir que l'existence de l'âme soit l'existence d'un objet déjà posé. Car cela nous donnerait une sorte de sécurité. Mais cette sécurité ne serait obtenue qu'aux dépens de l'âme elle-même qui, en devenant ainsi une chose, cesserait d'être pour nous une activité à exercer et *un devoir à remplir*.

6. IL N'Y A PAS DE CONCEPT DE L'ÂME DONT ON PUISSE DEMANDER ENSUITE S'IL Y A UNE EXISTENCE QUI LUI CORRESPOND.

Il y a plus : nous sommes accoutumés, quand nous nous interrogeons sur l'existence d'une chose, à définir d'abord cette chose par son concept et à nous demander ensuite si ce concept correspond à une existence réelle. Mais c'est parce que nous avons le pouvoir de former des concepts, ou des définitions, là même où l'existence qui leur correspond peut être donnée sans nous et indépendamment de nous.

Ainsi, on peut s'étonner que l'on s'interroge sur l'existence de l'âme avant de s'interroger sur son essence, car la tradition nous enseigne à définir une notion avant de chercher s'il y a un être qui la vérifie. Mais peut-être cette méthode n'est-elle valable en [152] aucun cas : car c'est toujours l'existence qui nous est donnée d'abord, et nous nous demandons ensuite si nous pouvons en former la notion, et par conséquent s'il y a une essence dont elle est la forme manifestée. Cependant la méthode inverse serait singulièrement impropre à résoudre le problème de l'âme, non pas seulement parce que, s'il n'y a pas d'âme, c'est un problème vain que de chercher quelle est son essence, mais encore parce que, à l'égard de l'âme, l'existence, loin de supposer une essence et de s'y ajouter, consiste dans l'acte même

d'acquérir une essence. Aussi peut-on dire que l'essence de l'âme est la suite de son existence, ou, si l'on préfère soutenir qu'il n'y a rien de plus dans l'âme qu'une essence, que c'est de notre propre existence que nous partons et que, chercher si nous avons une âme, c'est chercher à nous en donner une, c'est-à-dire à produire une essence de nous-mêmes sans laquelle notre existence n'aurait aucune signification.

Car il s'agit ici d'une existence qui est nôtre et que nous devons nous donner sans cesse à nous-mêmes. Elle sera donc ce que nous l'aurons faite. Et par conséquent nous ne pourrions la connaître qu'après l'avoir réalisée : alors seulement elle aura acquis une essence. Il n'y a pas de concept ou de définition de l'âme qui précède son existence : car l'expérience même de cette existence doit toujours être recommencée et surpasse infiniment toutes les définitions et tous les concepts. Descartes lui-même, après avoir acquis, dans l'acte de la pensée, la certitude de sa propre existence, se demande quelle est cette chose dont il a découvert l'existence. Or il répond sans doute qu'elle est une chose dont toute l'essence est de penser. Mais on voit bien qu'il y avait une ambiguïté dans la réponse qu'il pouvait faire à une telle question : car on peut dire, en effet, ou que toute l'essence de l'âme est son entrée dans l'existence par la pensée, c'est-à-dire par la possibilité, ou qu'elle peut être cela même que l'âme deviendra par l'exercice de cette pensée ou par la mise en jeu de cette possibilité. Or, en réalité, que l'existence d'une chose précède sa définition, c'est ce que l'on observe toujours et partout. Car quand on croit posséder d'abord la définition ou le concept, et qu'on se demande si une existence lui correspond, ce concept tient d'une existence donnée dont on a déjà eu l'expérience la détermination qui le constitue, et de l'existence même de la conscience, l'infinité qui permet d'étendre son application infiniment au delà de l'objet particulier d'où il a été tiré. Et quand il s'agit [153] d'une existence intérieure, c'est de l'expérience encore que nous en avons qu'il faudra dériver sa propre définition, en tant qu'elle réside dans la possibilité même qu'elle a de se donner à elle-même ses propres déterminations.

Mais il y a plus : nous ne pouvons pas poser le problème de l'âme en général en la considérant comme un objet ou comme un concept, nous ne pouvons poser que le problème de *notre* âme, dans la mesure où elle constitue notre vie propre et notre être même. Car l'âme

n'intéresse pas d'abord la connaissance, qui porte toujours sur une réalité qui est hors de soi, mais l'existence, qui ne peut être atteinte que dans une réalité qui est en soi. Quand il s'agit de la connaissance, ce que l'on cherche, c'est la signification d'une existence déjà donnée, de telle sorte que, quand nous avons découvert son essence, nous nous demandons légitimement comment elle a pu accéder à l'existence, au lieu que, quand il s'agit d'une existence qui est la nôtre, et qui est ce que nous la faisons, le problème est pour nous de savoir comment nous parviendrons précisément à lui donner une essence.

D'autre part, l'existence elle-même ne peut pas être déduite : il n'y en a pas de concept ni de notion. Elle ne peut être que constatée. Et nous savons que nous sommes établis dans l'existence avant de savoir *qui* nous sommes. Notre existence même nous paraît être une existence reçue, même si elle consiste seulement dans la disposition intérieure qui nous en est laissée, dans l'usage que nous en pouvons faire. C'est donc cette existence même qui doit être décrite d'abord : et si l'âme est la révélation de l'existence elle-même, c'est parce que l'existence n'est rien de plus que la faculté d'acquérir une essence.

Loin d'avoir à se demander si l'âme a une existence, il faudrait dire plutôt qu'elle est la seule expérience que j'aie de l'existence précisément parce qu'elle est l'expérience de *notre* propre accès dans l'existence. Ce n'est qu'ensuite que nous pourrons déterminer le contenu même de l'existence par l'usage que nous en aurons fait. Ce n'est qu'ensuite que l'âme pourra s'interroger elle-même pour savoir si elle est indépendante du corps, si c'est elle qui fonde l'existence du corps ou si c'est le corps qui la fonde. Elle est pour moi l'acte d'être, qui est d'abord un acte de présence à moi-même et au monde, la découverte d'une présence qui se sait et qui se fait elle-même présence. Or cette existence ne cesse de se renouveler en moi pour ainsi dire indéfiniment : et je suis l'acte même qui la renouvelle, qui ne cesse indivisiblement de la produire [154] et d'y consentir. Ce qui exprime assez bien la condition d'une existence de participation, qui ne peut être que l'existence d'une possibilité à laquelle il appartient pour ainsi dire de s'actualiser elle-même. *L'expérience que j'ai de mon existence ne peut donc être que l'expérience de cette possibilité elle-même dans l'acte double par lequel je l'évoque et par lequel je l'assume.*

7. EN QUEL SENS L'EXISTENCE DE L'ÂME PEUT ÊTRE NIÉE.

Mais si l'âme est appréhendée dans une expérience, il est paradoxal qu'elle puisse être niée. Et pourtant on comprend sans peine que si le mot existence est tenu pour synonyme d'objectivité, l'existence de l'âme puisse en effet être contestée et même légitimement niée. Aussi voit-on que ceux qui l'affirment et qui pensent pourtant que l'existence, c'est l'objectivité, n'ont pas d'autre ressource que d'en faire un objet transcendant. Toutefois il ne peut pas en être ainsi. S'il y a des existences proprement spirituelles, ce ne peut être que des existences intérieures à elles-mêmes, et telles qu'elles résident toutes dans une possibilité qui s'actualise. Ainsi l'âme ne peut être la conclusion d'un raisonnement, ni l'objet d'une expérience commune à tous. Et nul ne pourra s'interroger que sur sa propre âme ou encore sur l'acte intérieur par lequel il fait de lui-même une âme, et dont il ne peut avoir conscience qu'en l'accomplissant ¹². Dire que l'âme existe, ce n'est donc à aucun degré dire qu'il y a un objet spirituel que je puis appeler l'âme, car l'expression même d'objet spirituel est contradictoire et tout objet est un phénomène ; c'est dire qu'il y a une existence qui n'est ni celle d'un objet, ni celle d'un phénomène, bien que, grâce à elle et pour elle, tout doive devenir nécessairement objet ou phénomène.

Dès lors, si l'âme peut être niée, ce n'est pas parce qu'elle est secrète et non publique, ni parce qu'étant la raison d'être de toute existence manifestée, ce n'est jamais elle-même qui se montre ¹³, c'est parce qu'elle est une activité dont je dispose et dont il semble par conséquent que je puisse ne pas disposer. Mais cela [155] même est-il concevable ? Si l'âme réside là où s'exerce un acte de liberté, même sous sa forme la plus humble et la plus timide, cette liberté peut-elle jamais chômer ? Et si elle est génératrice de la conscience, comment

¹² Ainsi l'argument cartésien ne vaut que sous la forme personnelle que Descartes lui a donnée. Il est légitime de dire : *Je pense, donc je suis*, mais nullement de dire : *tu penses, donc tu es* ; ou *il pense, donc il est*.

¹³ Mais en un autre sens on peut dire qu'il n'y a jamais qu'elle qui se montre.

refuser de reconnaître la présence de l'âme partout où la conscience entre de quelque manière en jeu ? Cependant la liberté ne serait pas la liberté si je ne pouvais pas en quelque sorte la tourner contre elle-même. Je puis m'en servir pour la subordonner à l'objet, pour produire et par là même vérifier son esclavage à l'égard de la matière et du corps. Oubliant que c'est parce qu'elle existe qu'un objet peut être posé, elle finit par opérer ce transfert paradoxal qui fait que l'objet seul à la fin semble posséder l'existence dont elle s'est dépouillée. Oubliant que le monde des phénomènes n'est rien de plus que l'expression de sa puissance et de ses limites, elle lui attribue une suffisance et une efficacité qui ne pourraient appartenir qu'à une intériorité absolue et par lesquelles elle accepte pourtant de se laisser enchaîner. Ainsi *il n'y a que l'âme qui puisse se nier elle-même* ; se nier pour elle, c'est se matérialiser. Mais cette abdication de soi est encore un acte par lequel elle témoigne d'une existence qu'elle se donne seulement pour la résigner. La possibilité de se nier atteste que l'âme ne peut tenir que d'elle-même l'existence qu'elle se donne, c'est-à-dire qu'elle est véritablement une existence, et rien qui ressemble à un objet ou à une chose, même si sous le nom de substance on élève leur réalité jusqu'à l'absolu.

Lorsqu'on parle par conséquent de l'existence de l'âme, il arrive aussitôt qu'elle soit victime de sa confrontation avec le corps. Car le corps tombe sous les sens : par la souffrance même qu'il lui impose, le corps oblige l'âme à plier devant lui, à avouer sa défaite. Mais le corps n'est qu'un objet : sans l'âme il n'est pas perçu, sans elle il ne peut m'affecter. C'est parce qu'en lui tout est apparence qu'il ne peut pas être nié ; c'est parce qu'il m'impose sa présence qu'il me fait oublier la mienne, sans laquelle la sienne ne serait rien. Quant à l'âme, elle n'apparaît pas, bien qu'elle soit le principe sans lequel il n'y aurait point d'apparences : elle est le pur pouvoir de consentir à sa propre existence ou de la récuser. *Elle est libre d'être*. C'est d'elle qu'il dépend, au moment où elle se nie, de faire la vérité du matérialisme, comme on l'a montré dans l'*Introduction*. Et le matérialisme, loin de la chasser de l'existence, est une sorte d'objectivation de l'acte par lequel elle-même se nie. Il ne serait rien sans [156] elle : il est comme son ombre ; il enveloppe la totalité du réel dans sa propre négativité.

Dès lors, tous ceux qui nient l'existence de l'âme ont gagné d'avance s'ils veulent que l'âme soit une existence comparable à celle du corps, et objective comme elle. Car si subtile que l'on pût imaginer la révélation que nous en aurions alors, on aurait démontré seulement par là qu'il n'y a pas d'âme, qu'il n'y a rien que des objets ou des corps. Mais pour prouver que l'âme est irréductible au corps, même si on suppose qu'elle ne peut pas en être séparée, il suffit de voir que l'âme est non pas proprement, comme on le dit souvent, l'acte qui perçoit le corps, mais cela même qui cherche à se manifester par le corps, et que je puis nommer la signification de tout ce qui est corps. Or le propre de la signification, c'est de ne jamais apparaître, puisqu'elle est précisément ce qui fait que l'apparence est en effet une apparence, qu'il y a une existence dont elle témoigne et qui ne subsiste que dans l'acte même qui la réalise : et l'âme est partout présente là où cet acte s'accomplit.

8. EXPÉRIENCE SPIRITUELLE ET ACTE DE FOI.

Le caractère original de l'expérience que nous avons d'une existence intérieure et que nous faisons, par opposition à une existence extérieure et qui nous est simplement donnée, explique facilement pourquoi on conteste souvent que l'existence de l'âme soit appréhendée par une expérience, pour en faire un acte de foi. Or il n'y a de foi qu'en une existence transcendante. Seulement la transcendance ici peut être prise dans deux sens différents : c'est ne connaître que des choses que de vouloir que cette existence transcendante soit elle-même comme une chose située au delà des limites de toute expérience, alors que toute véritable transcendance doit résider nécessairement dans une activité intérieure à elle-même et située au delà de tous les objets qui l'expriment ou qui la limitent. Il y a donc une expérience de la transcendance qui est celle de cette activité considérée dans son exercice même, et qui ne cesse d'évoquer des objets ou des états comme autant de témoignages immanents des résistances qui lui sont opposées.

L'emploi du mot foi est singulièrement ambigu : presque toujours on pense que la foi se produit là où la connaissance est [157] impossible, mais qu'elle porte sur l'affirmation d'un objet comparable à

l'objet de connaissance et qui pourrait être connu par un esprit infiniment puissant. Il y a comme un rideau qui sépare l'objet de connaissance de l'objet de foi. Cependant ce sont l'un et l'autre des objets qui appartiennent à deux sortes d'expériences inégales, mais de la même forme. Et là où la connaissance est impossible, là où toute expérience objective nous fait défaut, nous avons recours à la foi à laquelle collaborent également l'imagination, le sentiment et la volonté. Mais il est trop clair que ces facultés ne nous donnent elles-mêmes aucune connaissance, ni le substitut d'aucune connaissance. C'est que la foi est sans doute elle-même une expérience qui est d'un autre ordre que l'expérience de l'objet et que l'on pourrait appeler proprement *l'expérience spirituelle*. Elle est l'expérience d'une activité intérieure que nous exerçons et qui se trouve située entre deux extrémités dont il est impossible de la séparer : car elle plonge d'une part dans une source omniprésente et dont on peut dire que celle-ci ne lui manque jamais ; et elle possède toujours d'autre part une efficacité propre qui ne cesse tout à la fois de réformer le monde et de changer notre état intérieur. Or l'expérience que nous avons de notre âme, c'est l'expérience même de cette initiative qui nous est remise, qui met en jeu notre responsabilité, qui nous fait assister à la création de notre être par nous-mêmes, mais qui engage à chaque instant notre *bonne volonté*. Et la foi, c'est cet acte de confiance en nous-mêmes qui se confond avec l'omniprésence d'une puissance qui ne nous refuse jamais son secours. Cependant si cette expérience est celle d'une participation, il faut qu'elle ne rompe jamais ni avec l'être surabondant dont elle procède, ni avec les effets qu'elle cherche à produire et qui ne sont pas toujours des effets visibles. Ainsi dans cette expérience spirituelle que nous venons de décrire, il n'y a rien qui soit proprement objet, parce qu'il n'y a rien qui soit proprement donné : car l'acte lui-même ne s'y trouve présent que dans la disposition que nous en avons, et que nous ne consentons à mettre en jeu que par la confiance que nous lui témoignons ; mais cette confiance, c'est une double confiance dans la puissance à laquelle il ne cesse d'emprunter, qui n'est rien pour nous que par l'emprunt même que nous acceptons de lui faire, et par les conséquences qu'il ne cesse d'engendrer, même à notre insu, à l'égard de notre propre destinée et de la destinée du monde. *La foi est tout active : elle n'est aucunement objective*. Et comment [158] le serait-elle puisqu'il n'y a d'objet que par la représentation, au lieu que la foi nous introduit dans l'être, dans un être qui

n'est en aucune manière un objet, mais seulement un acte qui s'accomplit. Or cet acte, il peut ne pas s'accomplir, ou du moins nous pouvons penser qu'il ne s'accomplit pas ou que son accomplissement est une sorte de rêve, si nous voulons qu'il n'y ait point d'autre réalité que celle de l'objet représenté. Mais le propre de la foi, c'est de nous obliger à réaliser intérieurement cela même que l'on considère à tort comme un *objet* de foi, et qui n'est rien de plus que l'acte même par lequel nous rendons vivante en nous cette causalité de soi par soi dont la participation nous est toujours offerte et dont la fécondité ne peut jamais défaillir. La foi est donc si éloignée de l'affirmation d'un objet qu'elle se maintient en dépit et au delà de l'expérience de tous les objets : elle semble toujours une sorte de défi à l'égard de celle-ci. Elle est d'un autre ordre. C'est que l'objet a toujours pour nous le caractère d'un obstacle : il exprime la limite de la participation ; au lieu que la foi, c'est sa vertu agissante, la positivité dont l'objet est la négativité. La foi est donc un dépassement de toute réalité donnée, mais par l'acte même qui opère ce dépassement, comme on le voit dans la confiance en soi, qui est une confiance dans ce que je puis faire, au delà de tout ce que je fais, dans la confiance en Dieu, qui est une confiance dans la force que je puis recevoir, au delà de celle qui est proprement la mienne, dans la confiance en l'avenir, qui est une confiance dans les suites de mon action, au delà de celles que j'ai pu prévoir. La foi est donc une pénétration dans l'infinité même de l'être, au delà de toutes les déterminations dans lesquelles je puis me trouver moi-même enfermé : c'est une présence, mais qui au lieu d'être celle d'une chose donnée me découvre la genèse intérieure de l'être dans la genèse de moi-même.

Or c'est là l'expérience même de l'existence en train de se faire, et qui, en nous, est l'expérience que nous avons de notre âme, c'est-à-dire de notre moi lui-même, non pas proprement dans son intériorité (car la conscience y suffirait), mais dans sa participation à l'être pur, dans sa dépendance à l'égard de l'absolu en tant qu'il fonde sa propre indépendance, et dans l'acte par lequel elle se crée elle-même comme un être séparé, mais dont l'essence pourtant ne renferme rien de plus que la somme de ses relations avec tous les autres êtres et avec la totalité même de l'univers.

[159]

9. LE « EX » DE L'EXISTENCE.

Il y a pourtant un paradoxe certain à parler de l'existence de l'âme, puisque le caractère essentiel de l'existence, comme l'étymologie semble l'indiquer, c'est l'extériorité, au lieu que l'âme se définit par l'intériorité elle-même. Si ce paradoxe ne pouvait pas être surmonté, la négation de l'existence de l'âme serait parfaitement légitime. Mais on répugne pourtant également à attribuer l'existence à la phénoménalité, et à la refuser à cette source d'initiative qui permet à un être de dire « moi » et de produire ce qu'il est, au lieu de le subir. C'est que le *ex* d'existence peut être pris sans doute dans un autre sens, qui est plus profond.

On sera attentif tout d'abord à ce fait que le préfixe *ex* désigne toujours une origine. Il caractérise donc bien l'accès à l'être d'un être particulier. Dire de celui-ci qu'il existe, c'est le faire surgir de l'infinité même de l'être avec laquelle il était jusque-là confondu. C'est le considérer dans sa genèse et dire que le propre même de l'existence, c'est d'être toujours une existence de participation. *Elle est la naissance à l'être* ; or l'âme peut être définie comme une naissance ininterrompue. On peut dire par conséquent qu'elle joint, dans son essence même, l'intériorité à l'extériorité. Car elle est intérieure à elle-même et intérieure à l'être, en tant qu'elle est un être spirituel dont la vie consiste à s'intérioriser toujours davantage : c'est pour cela qu'elle peut être considérée comme un acte de pénétration dans l'intériorité même de l'être. Et en même temps elle se détache de l'être dans lequel elle pénètre, par l'acte propre qui fait qu'elle y pénètre ; et c'est ce détachement même qui l'oblige à chercher au dehors une manifestation par laquelle elle éprouve à la fois son indépendance et sa solidarité avec les autres existences.

Ainsi le *ex* de l'existence ne fait pas échec à l'intériorité de l'âme. Il montre comment cette intériorité elle-même se réalise ; or elle se réalise, si on peut dire, par une double opération ou par une opération à deux faces : c'est que si l'existence se sépare du tout de l'être, elle ne s'en sépare qu'en s'y inscrivant. Elle se définit d'abord comme ini-

tiative pure, ou comme acte libre. Car si l'être absolu est nécessairement *causa sui*, il faut que l'être relatif le soit aussi sans quoi il ne participerait pas de l'absolu ; il ne serait pas lui-même être, mais seulement apparence ou phénomène. Seulement ce caractère qui le rend *causa sui* dépend de quelque manière de l'être même dont il participe : ce qui ne [160] peut s'expliquer que si une possibilité lui est sans cesse offerte qu'il lui appartient précisément d'actualiser. Il en résulte qu'exister, c'est fonder l'intériorité de son être propre dans une démarche que nous sommes seuls à pouvoir accomplir, mais qui est telle que l'être qu'elle nous donne tout à la fois *nous attache à et nous détache de* l'être où il prend naissance : il l'imité dans l'acte même par lequel il fonde sa propre indépendance ; il n'y a rien en lui qu'il ne lui emprunte, mais il ne peut rien lui emprunter de plus que le pouvoir même qu'il a d'acquérir un être qui est proprement le sien.

On voit donc que cette opération même par laquelle notre âme s'affranchit du tout dans lequel elle plonge, l'enracine en lui plus profondément, comme le savent bien tous ceux qui pensent que plus l'union avec Dieu est étroite, plus notre liberté est parfaite. Mais elle est corrélatrice d'une autre opération par laquelle, de cet affranchissement même, il faut que l'âme porte témoignage. C'est dire qu'elle est astreinte à s'exprimer pour être. Et ce qu'on appelle existence, c'est précisément le passage incessant qui se réalise en chacun de nous entre sa possibilité et son actualité ; or bien que notre actualité doive être à la fin tout intérieure et spirituelle, l'existence exprime la nécessité où nous sommes d'actualiser notre propre possibilité par l'intermédiaire d'une manifestation extérieure qui l'éprouve à la fois et la détermine. L'existence, c'est donc le pouvoir que nous avons de nous créer nous-mêmes, mais en créant d'abord notre propre phénomène. Or nous retrouvons ici sans doute la signification la plus commune que l'on donne à ce mot, s'il est vrai que l'on rencontre des difficultés égales à considérer l'existence comme purement intérieure (car comment se distinguerait-elle alors de la possibilité ?) et à la confondre avec l'objet extérieur ou avec le corps (car comment se distinguerait-elle alors de la phénoménalité ?). Mais le propre de l'existence nous paraît résider dans le pouvoir qu'elle a de se créer elle-même en se révélant ou en se manifestant. Nul n'identifie en effet l'existence avec cette révélation ou cette manifestation : et l'on admettra toujours qu'elle puisse être insuffisante ou infidèle. Mais nul n'acceptera pour-

tant qu'elle puisse s'en passer, car son intériorité même est virtuelle et indéterminée aussi longtemps qu'elle n'a pas pris corps, un corps qui la trahit toujours, mais qui l'oblige, en devenant passive à l'égard d'elle-même, à sentir à chaque instant ses propres limites et à les dépasser sans cesse.

[161]

10. L'EXISTENCE MANIFESTÉE OU L'EXISTENCE POUR UN AUTRE.

Nul n'acceptera donc de réduire l'existence à l'existence manifestée. Mais nul non plus n'acceptera qu'il puisse y avoir une existence libre de toute manifestation. Lorsque nous considérons seulement l'objet extérieur, nous ne pouvons faire de lui qu'un phénomène et nous cherchons toujours quel est l'être dont il est le phénomène ; mais on ne passe pas de l'un à l'autre. Au lieu que le propre de l'âme, c'est de nous découvrir une existence purement intérieure que nous ne pouvons pas saisir autrement que dans l'acte par lequel elle se manifeste ou se phénoménalise. Quand nous avons affaire à un objet, nous devons chercher sa raison d'être dans une existence cachée avec laquelle nous ne coïncidons pas (notre propre conscience est seulement la raison d'être de sa phénoménalité, ce qui limite les prétentions de l'idéalisme), au lieu que, quand il s'agit de nous-mêmes, nous allons toujours de la raison d'être que nous portons en nous à la forme extérieure qui la manifeste. Et il n'est nécessaire qu'elle s'exprime, ou, si l'on veut, qu'elle s'incarne que parce qu'étant détachée de la suprême raison d'être et incapable de se suffire, elle est pour ainsi dire solidaire de sa propre limitation par laquelle se réalise sa relation avec tous les autres modes de la participation. L'existence alors consiste pour nous à prendre place dans le monde des phénomènes. *Être, c'est donc se manifester.* On ne peut établir, semble-t-il, aucune coupure entre l'intériorité même de l'être fini, par laquelle il est à lui-même sa propre possibilité, et cette extériorité, par laquelle il la montre et la réalise tout à la fois, bien qu'il ne soit astreint à traverser cette extériorité qu'afin de prendre possession de son intériorité elle-même. La possibilité est comme une sorte de pré-existence qui ne devient une

existence que par cette actualisation phénoménale qui ne paraît la transporter un moment au dehors qu'afin de l'obliger à s'achever au dedans.

On voit alors facilement comment la phénoménalité est inséparable d'une existence de participation, bien que le propre de l'existence soit de produire la phénoménalité, et non point de s'y réduire. Car la participation ne peut se réaliser que par un double moyen : à savoir par le temps — grâce auquel je ne cesse de possibiliser le réel et d'actualiser le possible, et où je ne réussis à me donner à moi-même que successivement et par échelons cet être même qui, pour être le mien, doit être aussi pour moi [162] une perpétuelle acquisition, — et par l'espace, grâce auquel tout l'être m'est présent comme une immense donnée, en tant précisément qu'il me dépasse, mais de telle sorte pourtant que j'inscris perpétuellement en lui mon propre visage, qui est, si l'on peut dire, l'effet de toutes mes actions, qui me découvre à autrui, et qui, étant ce que je suis par rapport à lui et qui pourtant le dépasse, est aussi pour lui mon apparence, c'est-à-dire mon corps. De ce corps, qui n'est qu'une apparence pour autrui, nous ne pouvons pas dire pourtant qu'il n'est en moi qu'une apparence ; car je n'ai le droit de dire légitimement qu'il est *mon* corps que parce qu'il est la condition de toutes les actions par lesquelles je produis en lui et par lui ma propre phénoménalité, et de toutes les affections par lesquelles la passivité se mêle toujours en moi à l'activité et exprime ma dépendance à l'égard de tout l'univers.

L'existence pour un autre ou l'existence comme phénomène ne doit donc pas être méprisée. Elle est inséparable de l'existence pour soi dont il est impossible de la séparer. Car l'existence de l'âme, c'est l'affirmation de l'âme par elle-même. Or une âme ne peut affirmer l'existence d'une autre âme, mais elle peut seulement affirmer le pouvoir qu'un autre possède d'affirmer une existence qui est celle de son âme. Et l'on ne sera pas surpris que cette affirmation soit toujours pour nous un acte de foi, s'il est vrai que toute expérience spirituelle, même celle que nous avons de notre âme propre, soit déjà elle-même un acte de foi, comme on l'a montré au paragraphe 8 du présent chapitre. Il y a pourtant bien de la différence entre la foi que j'ai dans un autre et qui porte sur une initiative qu'il lui appartient d'exercer, bien que cela puisse être avec mon propre secours, et la foi que j'ai en moi-même, qui dépend d'une activité dont je dispose, bien qu'elle ne

puisse rien faire sans des secours intérieurs qui peuvent lui manquer. Mais la parenté pourtant entre ces deux modes d'affirmation montre l'implication de tous les modes de l'existence, qui n'est possible que par cette liaison nécessaire de l'intériorité avec l'extériorité sans laquelle il y aurait des îlots de participation, mais qui ne formeraient pas un monde unique et solidaire. C'est donc parce que l'être ne peut pas être séparé de sa manifestation que j'ai besoin d'être confirmé dans ma propre existence par une mise en œuvre, dont les autres sont les témoins : autrement j'aurais moi-même des doutes sur ma propre existence, qui ne se distinguerait pas d'une [163] virtualité ou d'un rêve pur. Et je ne puis même pas dire qu'elle se réduirait à l'existence de ma pure essence, puisque celle-ci n'est elle-même qu'une possibilité qui se réalise, mais seulement après avoir subi l'épreuve de la phénoménalisation. *L'âme est donc une existence plutôt qu'elle n'a une existence.* Et c'est d'abord une existence pour le moi, mais qui jusque-là est seulement une interrogation sur le monde et sur moi. Elle est un possible, mais qui ne peut pas demeurer séparé ; il a besoin de se réaliser ; et il n'y parvient que dans un cycle qui le referme sur lui-même après avoir traversé le monde. Ce pouvoir-être est le pouvoir-être de moi-même et non point des choses ; mais par son insuffisance, et parce qu'il n'est qu'un pur pouvoir, il ne peut pas se passer des choses. Ainsi s'établit une sorte de réciprocité entre l'existence extérieure, qui ne serait rien sans l'existence intérieure qu'elle traduit, et l'existence intérieure elle-même, à laquelle l'existence extérieure est nécessaire, afin qu'en la réfléchissant elle se détermine. L'affirmation de moi par moi, c'est l'affirmation de ma propre subjectivité, qui est celle de mon existence spirituelle, mais l'affirmation de moi par un autre, c'est l'affirmation de l'objectivité de ma propre subjectivité, sans laquelle cette existence resterait à la fois virtuelle et solitaire. Ces deux affirmations doivent être liées : et l'existence de l'âme résulte d'une certaine proportion qui s'établit entre elles et sans laquelle elle se réduirait soit à un secret incommunicable, soit à un témoignage sans signification. Je ne suis un simple spectacle ni de l'être qui m'entoure, ni de l'être que je suis : mais je me donne indivisiblement le spectacle de l'un et la réalité de l'autre. Et je ne peux pas plus prouver l'existence de l'âme qu'aucune autre existence : ou plutôt je ne puis la prouver qu'en appliquant mon regard à l'acte qui la fait être, comme c'est en me voyant marcher que je prouve le mouvement.

Mais après avoir décrit le rapport de la possibilité et de son existence, il faut encore, pour achever l'étude de la genèse de l'âme, montrer comment le passage de l'une à l'autre requiert le temps pour se produire et la valeur pour la promouvoir, de telle sorte que nous pourrions définir l'âme par deux nouveaux caractères en disant qu'elle réside à la fois au point où le temps ne cesse d'être engendré et au point où la valeur ne cesse d'être affirmée. Alors seulement son essence sera constituée et nous pourrions entreprendre de la décrire.

[164]

LIVRE II. LA GENÈSE DE L'ÂME

Chapitre VII

LA CRÉATION DU TEMPS COMME CONDITION DE L'AUTOCRÉATION DE L'ÂME PAR ELLE-MÊME

1. LE TEMPS DÉFINI COMME LE LIEU DE L'EXISTENCE SPIRITUELLE.

[Retour à la table des matières](#)

Il semble à la fois qu'il y ait une liaison privilégiée entre l'âme et le temps, et que pourtant l'âme surmonte le temps et ne puisse pas être entraînée par le temps comme les phénomènes. Si en effet nous nous bornons à opposer d'une manière schématique l'espace au temps, on peut dire que l'espace est le lieu des existences matérielles et que le temps est le lieu des existences spirituelles : dans l'espace en effet il n'y a rien qui ne soit *donné*, dans le temps il n'y a rien qui puisse être séparé d'un *acte* qui l'engendre et qui est lui-même étranger à la matérialité. Dans le langage de la participation, nous dirons que l'espace est la forme que prennent toutes les manifestations de l'existence, au lieu que le temps est la forme que prennent toutes les opérations intérieures d'où elles procèdent et qui les produisent. Mais il y a sans doute entre l'espace, où apparaît la manifestation, et le temps, où s'accomplit l'opération, une liaison singulièrement étroite : car le

temps n'a de sens qu'à l'égard des manifestations ; il sert à les distinguer les unes des autres, à les renouveler et à les engloutir, de manière à empêcher l'activité qui les engendre de venir jamais se confondre avec elles. — Or cette activité elle-même est au delà du temps aussi bien que de l'espace, à la fois dans sa source et dans l'actualité de son pur exercice. C'est pour cela que l'âme, en tant qu'elle est identique à notre activité spirituelle, est indépendante du temps : et en affirmant qu'elle est immortelle, nous voulons affirmer cette indépendance plutôt que nous n'entendons l'engager dans un temps qui ne cesserait lui-même [165] jamais. Le problème du temps met donc en jeu du même coup le problème de l'essence de l'âme et celui de son immortalité, c'est-à-dire les deux problèmes qui intéressent sa destinée de la manière la plus directe, s'il est vrai qu'elle ne veut être rendue esclave ni de la matière, ni du devenir. Mais il s'agit d'expliquer à la fois pourquoi l'âme apparaît comme liée au temps d'une manière si étroite qu'il est pour nous la condition de la pensée et de la vie, de telle sorte que s'il venait à disparaître nous n'aurions plus affaire qu'à l'inertie de l'objet, et pourquoi cependant l'âme ne fait pas d'autre rêve que de se délivrer elle-même du temps, comme si le temps était pour elle une entrave qui la retînt, un écran qui la dérobat à elle-même. Or ces deux thèses ne sont contradictoires qu'en apparence : et l'on découvrirait en elles l'expression d'une même vérité si l'on pouvait établir que *le temps est la création de l'âme, ou encore le moyen par lequel elle s'engendre elle-même*, de telle sorte qu'elle ne subit pas sa loi et que, par l'usage même qu'elle en fait, elle ne cesse d'en disposer et de le dominer.

Nous avons montré dans le livre II du tome précédent de cet ouvrage, intitulé *Du Temps et de l'Éternité*, que le temps a un caractère essentiel d'idéalité. Nous ne commençons à prendre conscience de notre idéalité ou, si l'on veut, de notre caractère spirituel que par le moyen du temps. Et à qui sait l'entendre la découverte du temps, c'est la découverte même de notre âme. A tous ceux qui croient que le réel, c'est la chose telle qu'elle est donnée, il semble que le propre du temps, c'est de l'arracher à l'être : dire qu'il est dans le futur ou qu'il est dans le passé, c'est dire qu'il n'est pas encore ou qu'il n'est plus, c'est-à-dire qu'il n'est pas. Mais pouvoir le penser alors qu'il n'est pas encore ou qu'il n'est plus, c'est affirmer une existence de pensée qui précisément est la nôtre, la seule qui nous permette de juger à la fois

s'il est et s'il n'est pas, puisque aucune de ces deux affirmations n'a de sens autrement que par rapport à l'autre et pour un sujet qui les confronte l'une avec l'autre. Ce sujet est donc supérieur à toutes deux, et son existence n'est point sous la dépendance de l'objet de son affirmation : c'est le contraire qui est vrai. Or le temps seul lui permet de dégager son indépendance. Supposons que l'objet lui soit toujours présent et qu'il ne puisse pas en penser l'absence, soit comme une présence possible, soit comme une présence abolie, alors nous n'aurions plus conscience de cet objet, ni de nous-mêmes. La conscience naît à partir du [166] moment où nous commençons à nous détacher de l'objet, où nous découvrons que l'absence de l'objet se change pour nous en une présence spirituelle, présence qui n'est rien si l'on n'a égard qu'à notre corps qui ne peut en tirer aucun parti, mais qui fournit à la vie même du moi la condition de tous ses mouvements intérieurs et la matière même de toutes ses pensées.

C'est donc cette évasion hors du présent de l'objet qui nous fait entrer dans l'existence spirituelle. Le monde tel qu'il nous est donné dans l'instant est exclusivement matériel. Et c'est même cette vue qui constitue la justification du matérialisme. Justification qui cache pourtant un cercle vicieux, car dire qu'il n'y a rien hors de l'instant et que dans l'instant tout est matériel, ce n'est pas seulement évoquer une évidence commune à tous, c'est déjà interpréter cette évidence en supposant que toute existence a nécessairement la forme d'une existence instantanée et matérielle, et que, dès que cette existence est niée, c'est un néant d'existence qui lui succède, au lieu de dire que c'est une existence qui vit de l'absence de l'autre, et sans laquelle il serait impossible de parler de cette absence. On conviendra pourtant facilement que c'est dans cette absence pensée que se produit tout le jeu de la conscience et qu'elle justifie l'initiative qui lui est propre ainsi que sa prééminence par rapport à l'objet, bien qu'il arrive presque toujours que l'on regarde l'existence objective comme étant la fin et le dénouement de toute existence de pensée, alors que c'est peut-être l'inverse qu'il faudrait dire.

Qui considère en effet la vie même de la conscience doit reconnaître aussitôt qu'elle commence dès qu'elle quitte le présent de la perception, et qu'elle se déploie tout entière en deçà et au delà. Et la perception elle-même ne serait rien pour nous, aucun objet ne serait perçu par nous qu'il n'était pour nous le point de croisement et le lieu

où se superposent la pensée du passé et celle de l'avenir, c'est-à-dire nos souvenirs et nos possibilités. Il y a plus : dès que je suis seul avec moi-même, dès que je retrouve cette existence intérieure dont le spectacle des choses ne cesse de me divertir, c'est d'abord ma vie passée qui me redevient tout entière présente, de telle sorte que ce passé que j'ai perdu, dont aucun événement ne subsiste, je vois bien que c'est pourtant tout ce que je possède, c'est ce que j'ai fait de moi-même, c'est ce que je suis. Or le passé je ne cesse de l'évoquer et de l'approfondir. Chacun le porte en soi comme un vivant secret. Il agit en moi, même quand je cherche à l'oublier ou à le fuir. Mais c'est un [167] préjugé de croire qu'il s'impose à moi comme s'il était la substance même de l'objet et de l'événement devenus irréformables parce qu'ils sont accomplis, c'est-à-dire parce qu'ils ne sont plus : le souvenir que j'en garde vit de ma propre vie ; je n'ai jamais fini d'en pénétrer tout le sens. Il ne se détache du passé que pour former le présent de ma conscience, où il paraît sous un nouveau jour qui nous découvre son essence proprement spirituelle. — Cependant ma pensée ne cesse d'anticiper l'avenir comme de ressusciter le passé. Elle va de l'un à l'autre dans un mouvement ininterrompu. L'avenir est le champ de ses possibilités : elle ne cesse de les imaginer, elle les multiplie et les essaie pour ainsi dire tour à tour. L'avenir est la carrière dans laquelle s'exerce ma liberté : ici il ne s'agit plus de mon être tel que je l'ai fait, comme dans la représentation du passé, mais de mon être tel qu'il dépend de moi de le faire. C'est en lui que s'engagent mon désir et ma volonté, mais qui m'obligent à composer avec l'ordre du monde, de telle sorte que cet avenir, c'est aussi l'objet d'une attente, chargée de crainte et d'espérance. — Il y a donc bien entre la pensée du passé et la pensée de l'avenir un va-et-vient et même une interpénétration incessante, qui constituent la vie même de ma conscience. La perception actuelle est le sol sur lequel elle s'appuie, mais pour le quitter toujours, soit en avant, soit en arrière : et dans le mouvement qui va de l'un à l'autre, le monde doit toujours être traversé, bien qu'il arrive souvent qu'il soit oublié. Mais il y a deux attitudes opposées entre lesquelles se partagent toutes les consciences, et peut-être même chaque conscience : l'une qui considère ce monde comme étant la véritable réalité dont le passé n'est que l'image et l'avenir la possibilité, l'autre qui le considère comme étant l'instrument périssable grâce auquel notre être spirituel s'éprouve avant de s'accomplir.

2. LE TEMPS, OU LA RELATION DANS L'ÂME DE LA POSSIBILITÉ ET DE SON ACTUALISATION.

Il ne suffit pas en effet de dire que notre pensée oscille sans cesse entre le passé et l'avenir et que c'est ce simple abandon de la présence actuelle inséparable du corps qui constitue précisément sa vie propre. Il peut arriver, il est vrai, que, dans une commune absence, le passé et l'avenir deviennent à peine distincts l'un de l'autre. Mais notre conscience ne réside pas seulement [168] dans l'acte par lequel elle quitte la terre : elle ne permet pas que le temps vienne disparaître dans une sorte d'homogénéité entre le passé et l'avenir, que dans l'un et dans l'autre je puisse me complaire également et que j'arrive à les fondre dans une sorte de rêverie où le monde semble s'évanouir. Car si l'opposition du passé et de l'avenir est essentielle à l'idée même de temps, elle l'est aussi à la constitution de mon âme elle-même : c'est seulement en les distinguant que je parviens à les lier tous deux au présent, qui demeure l'arête vive à travers laquelle ils se convertissent incessamment l'un dans l'autre.

On remarquera d'abord que la distinction du passé et de l'avenir à partir du présent me permet seule de reconnaître à la fois l'irréductibilité de l'âme et du corps et le point d'attache qui les joint. Mais ce n'est pas tout. La conversion de l'avenir en passé explique la formation même de la connaissance : car il est nécessaire que ce qui n'est pas encore soit astreint à entrer dans l'existence avant de se changer en ce qui n'est plus, mais que nous sommes capables alors de nous *représenter*. Cependant l'avenir lui-même n'est pas, comme on le croit souvent, un simple possible offert à l'intelligence : il est un possible dont il faut que la volonté s'empare pour agir ; et agir, pour elle, c'est l'actualiser. Mais si elle l'actualisait simplement dans le monde, son actualisation le détacherait de nous, et il arriverait précisément ce que l'on observe parfois avec l'œuvre de l'artiste, qui se détache de lui et le laisse, semble-t-il, au-dessous d'elle. Car le véritable but de l'action humaine, ce n'est point la création d'une chose, c'est la création de soi, qui suppose sans doute comme médiation la création d'une chose. De fait, l'empreinte dont notre volonté ne cesse de marquer le monde s'efface vite : elle est à la fois extérieure et pé-

rissable ; mais c'est nous-mêmes qu'elle marque, non point seulement parce qu'elle est une détermination qui ne s'efface plus, mais parce qu'en nous permettant d'actualiser au dehors les puissances que nous portons en nous, elle nous en donne désormais au dedans la disposition spirituelle. La distinction de l'avenir et du passé nous permet par conséquent de nous faire être nous-mêmes : l'avenir c'est pour nous le lieu de toute possibilité, et le passé le lieu de toute possession. Mais le possible ne peut être possédé qu'à condition précisément d'avoir traversé d'abord cette épreuve de l'actualité où il fait la rencontre de ses limites et entre du même coup en communication avec tout ce qui est.

[169]

Le temps exprime donc la genèse même de notre âme : il en est la condition et l'effet. Il en est aussi pour ainsi dire la forme abstraite : mais il n'y a point de temps pour celui qui se contente de le penser (car la pensée comme telle est intemporelle) ; il n'y a de temps que pour celui qui le vit. Le temps ne peut être défini que comme l'accomplissement d'une possibilité : or dans l'accomplissement d'une possibilité, c'est une âme qui s'accomplit. Aussi ne suffit-il pas de dire que l'âme vit dans le temps, mais elle crée le temps comme le moyen par lequel elle se réalise. Car elle ne peut se réaliser elle-même que si elle commence par poser sa propre possibilité : or ce qui fait d'un être un être conscient, c'est précisément le fait de s'ériger d'abord en une *pure possibilité de lui-même*. Ce qui est la même chose que d'ouvrir devant lui un avenir. Cependant la conscience n'est pas seulement la représentation du possible, ou plutôt cette représentation n'a de sens que si elle se réfère à une initiative capable d'évoquer et de multiplier les possibles, mais aussi de choisir entre eux avant de les actualiser. Or en quoi peut consister l'actualisation d'un possible, et comment pourrais-je distinguer, entre les différents possibles, celui que j'actualise de celui que je laisse sommeiller dans les limbes de la virtualité, si je ne le fais pas entrer dans une expérience qui n'est pas seulement la mienne, mais qui est celle de tous les êtres finis, et dans laquelle le possible reçoit du dehors ce qui lui manque, c'est-à-dire cette détermination sans laquelle il ne pouvait être distingué des autres possibles dans l'océan de la possibilité ? Je ne puis donc pas réaliser ma propre possibilité autrement qu'avec la collaboration de tout l'univers. Et ma propre possibilité a besoin d'être réalisée dans les choses avant de devenir ma propre réalité.

Mais elle n'y parvient qu'à condition de se dépouiller des choses. Et ce dépouillement ne peut se produire précisément que par l'intermédiaire du passé. Le passé, c'est un désintéressement à l'égard des choses qui ne laisse subsister d'elles que leur pure essence spirituelle. Essence qui n'est rien, sinon dans l'acte même par lequel la pensée ne cesse d'en prendre possession et de l'approfondir.

Dans cette analyse du rôle joué par le temps dans la formation de notre âme, nous trouvons une justification de la définition que nous en avons donnée en disant qu'elle était l'être d'un pouvoir-être : en un sens on peut dire qu'elle ne cesse jamais d'être un pouvoir-être. Si on voulait seulement qu'elle fût un possible réalisé, elle cesserait alors d'être une âme : elle se confondrait avec [170] une chose. Si elle est acte, elle est toujours actuelle, c'est-à-dire toujours s'actualisant, mais elle n'est jamais actualisée. Or cette démarche actualisante, on la retrouve en quelque sorte dans les trois étapes successives et inséparables par lesquelles elle se produit elle-même : car

1° il faut qu'elle actualise d'abord le possible lui-même, en tant que possible, ou, si l'on veut, qu'elle en fasse un objet de pensée. Et l'âme la plus vaste est sans doute celle qui réussit à mettre en jeu au fond d'elle-même le plus grand nombre de possibles ;

2° il faut encore, au sens habituel que l'on donne à cette expression, qu'elle actualise ces possibles, c'est-à-dire qu'elle les réalise dans les choses ; et alors il s'agira pour elle de reconnaître parmi ces possibles quels sont ceux qu'elle est appelée à mettre en œuvre, ceux qui sont le mieux en accord avec les exigences de sa nature individuelle et de la situation à l'intérieur de laquelle elle se trouve placée : c'est l'affaire des âmes qui ont le sens le plus droit et qui partout savent reconnaître l'occasion et discerner l'opportunité.

Enfin, 3°, il faut encore, lorsque l'action est retombée dans le passé et réduite au rang de puissance spirituelle, que l'âme puisse l'actualiser encore, mais d'une autre manière, c'est-à-dire non pas seulement en évoquer la représentation ou le souvenir, mais encore en pénétrer le sens, et le creuser toujours davantage. C'est l'affaire des âmes les plus méditatives et qui ont le plus de profondeur.

3. QUE L'ÂME ENGENDRE LE TEMPS SANS S'Y ASSUJETTIR.

La vie même de l'âme peut être définie par le rapport d'un avenir désiré, voulu ou espéré avec un passé qui est à la fois l'objet du souvenir et la substance de moi-même. Elle réside dans le passage de l'un à l'autre : et le corps est le lieu de ce passage. Il est donc à l'égard de l'âme à la fois l'instrument dont elle a besoin et l'obstacle qu'elle doit vaincre afin de se réaliser, c'est-à-dire de devenir égale à elle-même. Le corps m'attache à l'instant et au monde, mais l'âme, qui est toujours en deçà ou au delà, est le rapport de cet en deçà et de cet au delà. À travers le corps, l'avenir et le passé ne cessent de se confronter et de se changer l'un dans l'autre : ainsi se constitue l'essence même de notre âme.

[171]

Seule l'analyse du temps permet de préciser à la fois le rapport de l'âme et du corps et celui de la possibilité et de l'actualité. Aussi longtemps que le temps est considéré comme un courant continu qui entraîne dans le même flux les phénomènes extérieurs et les phénomènes intérieurs, le rapport des uns et des autres est presque impossible à démêler. Ils forment une sorte de torrent ; et l'on ne voit ni pourquoi il y a deux séries, ni quel est le rôle original de chacune d'elles. On se trouve ainsi conduit soit à admettre qu'il y a entre elles une interaction réciproque difficile à expliquer (comme le montrent la théorie de l'occasionnalisme ou celle de l'harmonie préétablie), soit à accorder un privilège à l'une d'elles et à considérer l'autre comme en étant la condition ou le reflet. Mais la dualité même des séries et leur enchevêtrement dans le temps ont toujours formé des problèmes dont il semblait impossible de découvrir la solution. Tout change si on adopte la conception du temps que nous avons exposée dans notre livre *Du Temps et de l'Éternité*. Car alors l'opposition de l'avenir et du passé crée entre eux une véritable hétérogénéité dont on voit bien qu'elle est la condition de la création de notre âme. Or ils se trouvent séparés l'un de l'autre par le présent de la matière et du corps, dont le rôle est à la fois de les opposer l'un à l'autre et de leur permettre de se convertir

l'un dans l'autre. Et tout d'abord si le corps apparaît comme le moyen de cette conversion, il faut non seulement qu'il soit inséparable du temps, mais encore qu'il soit le nœud de la temporalité. Car ni l'avenir en tant qu'avenir, c'est-à-dire en tant que possibilité pure, ni le passé en tant que passé, c'est-à-dire en tant que souvenir pur, ne sont dans le temps. Je porte en moi tout mon avenir comme une possibilité intemporelle, qui, comme telle, ne peut pas s'actualiser autrement que dans le temps et par le moyen du corps ; et je porte encore en moi tout mon passé intemporel, comme un trésor caché que je ne puis plus actualiser sinon par un acte de mon esprit ; car je ne puis plus lui donner une forme corporelle, bien que le corps soit encore nécessaire pour que je puisse en reconstituer une image comparable à la perception que j'en ai eue et que l'on considère souvent comme une perception affaiblie. Cependant le propre du passé comme tel, c'est de résider non pas dans cette image qui le représente, mais dans un acte de l'esprit pur : il est vrai que c'est là une limite vers laquelle notre pensée engagée dans le temps nous permet de tendre, mais sans jamais l'atteindre. L'important, c'est qu'on aperçoive ici la disparité [172] de l'avenir et du passé : car c'est ce passage de l'un à l'autre par le moyen du corps que notre âme ne cesse de produire et qui la fait être elle-même en tant qu'âme. Elle se porte sans cesse de l'un de ces domaines dans l'autre à travers le pont qui les unit. Il faut qu'ils soient l'un et l'autre intemporels pour que le temps naisse précisément de leur liaison. On peut dire par conséquent que l'âme produit le temps pour être : elle *est* la genèse du temps. Et c'est pour cela qu'il n'est pas vrai qu'elle soit dans le temps ; car l'acte par lequel elle engendre le temps ne peut être lui-même engagé dans le temps, bien qu'il engage dans le temps tous les états qui expriment sa limitation, c'est-à-dire son rapport avec le corps, et, pour ainsi dire, le moment d'actualisation de chacune de ses possibilités.

On comprend donc pourquoi l'âme est une réalité secrète : car c'est un acte qui n'est rien que dans le for intérieur et pour celui qui l'accomplit ; et si cet acte lui-même n'a de sens que pour transformer sa possibilité spirituelle en souvenir spirituel, on comprend que cette possibilité et ce souvenir soient aussi le double secret du vouloir et de la pensée. Mais il n'y a de monde secret que par opposition à un monde manifesté ; et la manifestation est nécessaire au secret non pas seulement parce qu'il n'y a de secret que par cette opposition elle-

même, mais encore parce que la manifestation était indispensable pour que le secret, qui n'était d'abord que le secret d'une virtualité, devînt celui d'une possession. Ainsi l'âme ne peut pas se passer de la manifestation, bien que la manifestation ne soit adéquate ni au possible qu'elle met en œuvre et qu'elle enrichit toujours, ni au souvenir que l'âme en pourra tirer, une fois qu'elle aura disparu. Aucune démarche de l'âme ne peut s'accomplir seulement à l'intérieur de l'âme ; et il faut toujours qu'elle se projette sous forme d'un objet dans l'espace ; mais cette projection n'est pas pour elle, comme on le croit trop souvent, la fin dans laquelle elle vient pour ainsi dire se consommer ; elle n'est au contraire que le moyen par lequel elle acquiert en quelque sorte la disposition intérieure et permanente d'elle-même. Ce qui montre assez clairement pourquoi la vie de l'âme ne peut pas se passer de l'action, bien que l'action ne soit qu'une étape intermédiaire de son propre développement. On voit donc que le propre de l'âme, c'est de s'incarner sans cesse dans un corps, ou dans une action dont le corps est le siège, et qui la met en communication avec le reste du monde, mais afin qu'elle puisse se défaire ensuite du corps et [173] transfigurer cette action matérielle, ou qui dépend du dehors, en une action spirituelle, qui ne dépend plus que d'elle seule. Le temps exprime, dans la genèse de l'âme, cette double opération par laquelle, pour se conquérir elle-même, il faut qu'elle réalise dans le corps sa propre possibilité avant de se délivrer du corps et de spiritualiser toutes les acquisitions qu'elle a faites par le moyen du corps. C'est comme si le temps permettait à tout le possible de venir prendre forme dans l'espace, avant de s'affranchir de l'espace, pour trouver en nous sa réalisation proprement spirituelle. Cependant, si l'on se demande ce qui trouve place dans le temps, et par conséquent ne cesse dans le temps de naître et de mourir, on n'y trouvera rien de plus que le corps, et la suite de nos états d'âme en tant qu'ils sont liés au corps : tel est l'objet unique de notre propre histoire et de l'histoire du monde. Mais l'âme qui crée sa propre histoire la domine : elle n'est pas intemporelle au sens où on voudrait dire qu'elle est *atemporelle*, c'est-à-dire définie par la simple négation du temps, ce qui ne présente aucun sens assignable ; elle est intemporelle d'une manière beaucoup plus profonde, c'est-à-dire en ce sens qu'elle est au-dessus du temps, mais ne cesse de l'engendrer pour se réaliser elle-même, appelant sans cesse dans l'existence, et rejetant sans cesse hors d'elle, le moyen même dont elle sert pour constituer son essence, bien qu'elle ne soit dans le temps ni par la pos-

sibilité qu'elle emprunte à l'acte pur, ni par cette essence même qu'elle se donne à elle-même, ni par l'acte qui produit leur opposition plutôt encore qu'il ne la suppose. Que si on allègue que le passage indéfini de cette possibilité à cette essence, et qui requiert l'existence du corps et du monde, se produit lui-même dans le temps, on répondra qu'il ne s'agit plus ici d'un temps composé d'une suite d'instant qui s'excluent les uns les autres, et dans lequel se déploient le corps et le monde, mais d'un temps qui pourrait être défini plutôt comme une sorte de respiration de l'âme dans l'éternité.

4. QUE PAR LA CRÉATION DU TEMPS L'ÂME EXPRIME ET SURMONTE SA PROPRE LIMITATION.

On a toujours considéré le temps comme étant la marque de notre misère ; mais il l'est aussi de notre puissance. Il est la marque de notre misère, puisqu'il crée le double intervalle qui nous [174] sépare de nous-mêmes, qui disjoint le désir de l'objet du désir et fait évanouir à chaque instant la possession dans le souvenir et dans le regret : le propre du temps, c'est de faire de notre être même une ombre que nous ne cessons de poursuivre et qui disparaît dès que nous pensons l'avoir atteinte. Il phénoménalise et instantanéise notre vie et ne la tire du néant que pour l'y replonger aussitôt. La naissance et la mort ne s'appliquent pas seulement à notre existence tout entière, mais à chacun de ses moments. — Cependant le temps est aussi la marque de notre puissance. Il n'y a rien dont nous puissions dire que nous le sommes, ou que nous l'avons, et qui ne soit pour ainsi dire un don du temps. Le temps ouvre devant nous l'avenir dans lequel s'engage notre liberté. Sans le temps nous serions si étroitement unis au tout de l'être qu'il serait impossible d'imaginer seulement notre propre indépendance individuelle. Et l'avenir n'est un néant d'être qu'afin que nous puissions le déterminer par notre action et produire en lui un être qui sera notre être. Le passé lui-même n'est pas un anéantissement : car c'est dans le passé seulement que nous avons la possession et la disposition permanente de notre présent ; c'est dans le passé que le présent revêt cette forme tout intime et spirituelle qui nous en découvre à la fois la signification, la valeur et la poésie.

Mais cette misère et cette puissance que le temps introduit partout avec lui et qui ne peuvent point être séparées, ce sont les caractères mêmes de notre âme. Et c'est pour cela que l'âme qui pense et qui crée le temps se pense et se crée elle-même.

Aussi pourrait-on dire que, pour chacun de nous, son âme, c'est d'abord son avenir. Car c'est seulement parce que nous avons devant nous un avenir que nous pouvons mettre en jeu cette initiative spirituelle grâce à laquelle nous nous créons nous-mêmes ce que nous sommes. Un être qui n'a point d'avenir est un être qui n'a point d'âme. Mais le propre de l'avenir en tant qu'avenir, c'est qu'il doit être pensé avant d'être et qu'il doit être ensuite réalisé. Or cette réalisation, même quand elle ne dépend pas de nous, nous l'attendons et nous la réalisons déjà par l'imagination : c'est là une fonction caractéristique de notre âme, et si elle cessait de s'exercer, il n'y aurait plus pour nous d'avenir. On remarquera encore que l'avenir comme tel n'est jamais un objet : il est impossible d'en avoir l'expérience. Il n'est pour nous qu'un acte de foi : or il ne faut pas dire que c'est l'âme qui forme cet acte de foi, mais plutôt que c'est cet acte de foi qui la fait âme. [175] On le voit bien à la mort, où il semble que le problème de l'âme se résout : car on pense presque toujours qu'il n'y a d'âme que si l'âme est immortelle, c'est-à-dire si, au moment où l'expérience présente cesse, l'âme se réduit à son seul avenir. Ainsi l'âme ne prouve son indépendance et sa puissance que par la faculté qu'elle a de dépasser sans cesse le fait, tout ce qui est pour elle matériel et donné. Elle se désolidarise de tout ce qui est réalisé. Elle est toujours en avant. Elle est attendue, liberté et espérance.

Cependant nous savons bien que l'avenir est aussi le signe de sa dépendance. L'avenir est à la fois ce dont elle dispose et ce qui lui échappe. Et cet avenir, il faut l'attendre à la fois dans une sorte d'ouverture spirituelle et dans une impatience qui montre aussi bien notre peu de sagesse que l'incapacité où nous sommes de l'actualiser comme nous le voulons. Que nous ayons un avenir, c'est donc aussi le signe de tout ce qui nous manque, et que nous ne sommes pas sûrs d'acquiescer. De mon avenir, il faut dire non pas seulement que je suis obligé de l'attendre, mais que je suis contraint de le subir. Il est impliqué lui-même dans un certain ordre du monde, dont je fais moi-même partie, mais que je ne suffis point à déterminer : ainsi il n'est pas vrai que je puisse prévoir mon avenir, ni que je puisse le produire. Il est

l'effet d'une suite de circonstances sur lesquelles ma liberté n'a qu'une prise imparfaite, et de l'action d'autres libertés, différentes de la mienne, mais qui coopèrent avec elle et qui la limitent. Aussi arrive-t-il que ce soit la pensée de l'avenir, soit qu'il dépende d'un acte de ma liberté, soit qu'il la submerge, qui me donne le plus d'anxiété : et je mesure souvent avec effroi tout ce que l'avenir peut m'apporter et qui surpasse tout ce que je suis capable d'accomplir ou de concevoir.

Le même double caractère de puissance et d'impuissance est attesté par le passé, qui est la contrepartie de l'avenir et où tout l'avenir est destiné à tomber un jour. Car l'avenir ne tombe dans le passé qu'une fois qu'il est déterminé et réalisé ; jusque-là il n'était qu'une sorte de rêve, moins encore, une virtualité ambiguë qui pouvait prendre les formes les plus différentes. Mais une fois qu'il a pris place dans le passé, il a acquis le contenu qui lui manquait : il est devenu l'objet d'une possession qui jusque-là nous échappait. Ce n'est donc pas, comme on le croit souvent, dans le présent que l'avenir se détermine et s'achève : il n'est réel que quand il est réalisé, c'est-à-dire quand il est déjà passé. [176] Et le présent n'est que le lieu de transition à l'intérieur duquel il se réalise. Le passé présente, par conséquent, ce double avantage, sur l'avenir, d'en être l'accomplissement, et sur le présent, de le retenir quand il a déjà disparu. Et nul ne met en doute que le passé ne soit une existence purement spirituelle : mais il est une victoire perpétuelle remportée par l'âme, grâce à l'intermédiaire du temps, sur la fugitivité de l'instant. L'âme transforme, si l'on peut dire, en sa propre substance tous ces possibles qui peuplaient d'abord l'avenir, après les avoir incarnés dans une existence matérielle et phénoménale. Elle dépasse le phénomène en avant, mais afin de venir s'éprouver en lui en le produisant ; et elle le dépasse encore en arrière pour jouir, après s'en être dépouillée, de la libre possession d'elle-même. Ce sont donc à la fois les actions que j'ai faites, et les événements qui, dans l'avenir ou dans le présent, s'imposaient à moi malgré moi, qui s'engrangent dans le passé et qui, au lieu de m'assujettir, s'incorporent maintenant à mon être intérieur et contribuent à le fortifier et à l'enrichir. Et cela même que je n'ai point créé fait partie maintenant de moi-même et nourrit en moi ce pouvoir créateur par lequel je produis sans cesse un nouvel avenir et un nouveau présent.

Pourtant nous savons bien que le passé est aussi le signe de mon impuissance. Car ce qui lui appartient maintenant est soustrait, semble-t-il, à l'action de ma liberté : je ne puis plus agir sur lui ni le modifier. Il est pour moi l' « accompli », et qui, n'ayant plus à l'être, représente pour moi le modèle même de la nécessité. Il n'a vaincu l'indétermination de l'avenir qu'afin de m'imposer une détermination que je ne changerai plus. Il n'a dématérialisé le présent qu'afin de le soustraire définitivement à l'action de mon corps, qui est le véhicule même de ma volonté. Aussi est-il impossible d'imaginer le passé autrement que comme un fardeau qui pèse sur moi, même à mon insu. C'est lui qui agit en moi, sous le nom d'instinct ou d'habitude, quand ma conscience et ma volonté se taisent ou sont défaillantes. Et c'est la raison pour laquelle il semble souvent que le propre de la vie spirituelle, ce soit précisément de se délivrer du passé pour recommencer à chaque instant une vie nouvelle. Alors l'avenir et le passé deviennent comme deux contraires qui ne cessent de se combattre. La liberté a l'avenir pour carrière : « oublier le passé, ou renier le passé », telle est sa devise.

Il ne s'agit pas maintenant de chercher une conciliation entre [177] un privilège que l'on voudrait accorder à l'avenir et un privilège, de sens opposé, que l'on voudrait accorder au passé. Car le passé et l'avenir sont deux termes corrélatifs l'un à l'autre et tels qu'il est impossible de vouloir l'un sans vouloir aussi l'autre. Il y a en chacun d'eux une force et une faiblesse qui lui est propre : la force que l'un nous donne a pour rançon une faiblesse dont l'autre témoigne. Mais la faiblesse de tous les deux, à savoir l'indétermination de l'avenir et la contrainte du passé, comme leur force relative, où l'on voit que l'avenir est le champ d'action de la liberté, et le passé le lieu de toute possession, sont réciproques l'une de l'autre.

Cependant on peut dire que, dans la manière même dont on considère la valeur de l'avenir et du passé par rapport au présent, réside l'opposition la plus profonde entre le matérialisme et le spiritualisme : le matérialisme est la doctrine pour laquelle il n'existe rien de plus que ce qui nous est donné dans l'instant ; l'avenir et le passé sont le lieu de l'absence et n'ont par eux-mêmes aucune existence. Ils ont seulement une existence de pensée, qui, pour le matérialisme, n'en est pas une. C'est au contraire la seule existence véritable dans le spiritualisme : car elle est intérieure à elle-même, au lieu que toute autre exis-

tence est extérieure et phénoménale ; mais nous ne vivons pas ailleurs que dans notre pensée et *la vie est l'accomplissement du possible dans le souvenir*, ce qui exige que la phénoménalité soit à la fois évoquée, traversée et dépassée.

On voit bien maintenant comment le temps n'exprime rien de plus que la loi même par laquelle notre âme se constitue : c'est grâce au temps seulement que, sans rompre jamais le contact avec un monde qui lui résiste, mais qui permet à toute sa puissance de s'exercer, elle ne cesse de se créer elle-même. Cependant, si limité que paraisse jamais l'état qui l'assujettit dans l'instant, cet instant porte pourtant en lui la totalité du passé d'où il émerge et la totalité de l'avenir qu'il tient pour ainsi dire en suspens. L'âme est *la potentialité du tout*, et cette potentialité, elle ne cesse de l'actualiser indéfiniment par un choix qui dépend d'elle seule, soit qu'il s'agisse du *oui* de la volonté par lequel l'avenir vient à éclosion, soit qu'il s'agisse du *oui* de la mémoire par lequel le passé ressuscite : ce qui explique les vers de Goethe dans *le Divan* :

Que mon héritage est magnifique et vaste,
Le temps est mon domaine et mon champ est le temps.

[178]

5. LE PROGRÈS DE L'ÂME DANS LE TEMPS.

Que notre âme ait besoin du temps pour se créer elle-même, c'est-à-dire pour être un acte spirituel lié au corps, mais indépendant du corps, c'est ce que l'analyse précédente a suffisamment établi. Il semble donc qu'il y ait une avancée ou un progrès de l'âme, qui non seulement consiste dans la conversion d'une possibilité en actualité, mais encore exige, semble-t-il, qu'il y ait en elle un contenu qui s'accumule et par lequel son essence se constitue pour ainsi dire peu à peu. Il ne pourrait pas en être autrement si la richesse de l'âme était formée seulement de tous ses souvenirs. Mais ne sera-t-on pas alors incliné à penser que l'âme dispose de certaines possibilités en nombre

déterminé qu'elle doit réaliser de la naissance à la mort, en laissant toujours certaines d'entre elles inemployées, mais sans pouvoir en acquérir de nouvelles ? Alors le progrès consisterait pour ainsi dire dans le nombre même des possibilités qu'elle parviendrait à mettre en œuvre ¹⁴. Mais s'il en était ainsi, on pourrait se demander quel profit réel nous obtiendrions au moment où un possible se réalise. Puisque nous le portions en nous comme possible dès que notre âme commençait à exister, c'est qu'il était déjà nôtre. Comment pourrions-nous le rendre plus nôtre encore en l'actualisant ? Tout au plus nous accorderait-on le droit de refuser certains possibles, de les rejeter hors de nous. Mais ceux que nous accepterions de réaliser étaient déjà déterminés et déjà nôtres avant que nous les assumions ; en les assumant, nous n'y ajouterions rien.

Les choses se passeraient tout autrement si l'essence de la possibilité, c'était d'être indéterminée, c'est-à-dire multiple et ambiguë, de n'exister que par le choix même que l'on peut faire d'un possible particulier que l'on isole de tous les autres pour le rendre sien. Bien plus, l'âme ne serait pas l'âme si la possibilité qui est en elle n'était pas une possibilité infinie : un possible déterminé, c'est déjà un concept, c'est-à-dire une chose, et il ne peut être déterminé que si on le considère par rapport à la démarche qui l'isole des autres possibles et commence déjà à le réaliser. [179] L'originalité de l'âme, c'est de ne pouvoir être dite finie qu'en tant qu'elle est le centre original d'une prospection qu'elle nous donne sur l'infini. Mais cet infini, elle ne cesse d'y pénétrer et, pour le mettre en rapport avec elle, de l'analyser en possibles particuliers. Je n'aurai jamais fini non pas seulement de les actualiser, mais même de les évoquer. Aussi faut-il dire de l'âme que c'est un être qui n'est jamais achevé, jamais clos. Et c'est seulement s'il en est ainsi qu'on peut lui maintenir son caractère essentiel, qui est d'être un acte toujours en train de se faire. Partout où elle est, elle agit et par conséquent introduit le temps avec elle comme le moyen de la distinction entre le possible et l'accompli. Jusque dans la disposition qu'elle a du passé, qui pourtant réside tout entier en elle, elle a besoin du temps sans lequel elle ne pourrait pas discerner le souvenir dont elle a besoin, et lui donner dans la conscience une existence nouvelle.

¹⁴ Notre vie serait assez bien figurée par l'image de deux vases communicants où l'on verrait dans l'un le niveau des possibles décroître, dans l'autre le niveau des souvenirs croître de la même hauteur.

On se demandera pourtant en quoi consiste le progrès de l'âme dans le temps : ce progrès est toujours en rapport, d'une part, avec la démarche analytique qui fait apparaître dans la possibilité infinie de nouvelles possibilités particulières, et, d'autre part, avec la démarche constructive par laquelle ce possible prend place dans notre expérience objective, avant de s'incorporer ainsi peu à peu à l'essence de notre âme. L'infini est toujours devant nous : c'est en lui que nous traçons notre propre chemin ; mais à mesure que nous avançons sur ce chemin, nous nous approprions ce qui d'abord nous était étranger, et qui devient tour à tour, du fait de notre choix, notre possibilité, puis notre réalité. Cela pourrait être expliqué autrement si l'on consentait à reconnaître que l'âme elle-même demeure toujours pour nous une possibilité, et qu'elle s'actualise sans perdre son caractère de possibilité actuelle, c'est-à-dire sans se transformer jamais elle-même en chose. C'est en effet parce que l'âme est unie au tout de l'être qu'elle discerne en lui des possibilités et qu'elle va s'efforcer de les rendre siennes. Mais à parler plus strictement, et en utilisant le langage de Malebranche, on pourrait dire que ces possibilités, c'est en Dieu qu'on les voit et non pas en elle. Or ce ne sont des possibilités que pour elle, c'est-à-dire qu'elle ne les isole qu'afin précisément de pouvoir les réaliser en elle. Et nous avons assez montré qu'elle n'y parvient que par l'intermédiaire du monde ; mais le monde lui-même périt à chaque instant ; et tous les événements qui le remplissent, toutes les actions qui s'y produisent ne subsistent plus qu'en nous-même sous la forme de possibilités [180] nouvelles, mais dont la conscience dispose désormais et qu'elle peut actualiser par ses seules forces. Ainsi le progrès de l'âme n'a point consisté dans la multiplication de ses états, mais dans la multiplication de ses possibilités ou, plus exactement, dans la transformation incessante des possibilités qu'elle découvre peu à peu à l'intérieur de la possibilité infinie, et qui lui sont pour ainsi dire offertes avant qu'elle se les approprie, en possibilités qu'elle porte désormais en elle et qui lui appartiennent parce qu'elles ont subi l'épreuve de l'action et qu'elle peut en user comme elle l'entend.

L'avenir, c'est pour nous cette infinité de l'être, qui est encore à notre égard non seulement un non-connu, mais un non-être, et où nous faisons surgir tous les possibles dont nous ferons notre être propre. Et le passé, c'est notre être même, en tant qu'il est formé de possibles encore, mais qui constituent maintenant notre essence et dont nous

pouvons réaliser la signification intérieure et spirituelle indépendamment de tout appel à l'expérience objective. Celle-ci n'a été qu'une médiation entre un pouvoir qui est cause de soi, et dont nous ne faisons que participer, et un pouvoir qui rend l'âme cause d'elle-même, en lui permettant de tirer tout ce qu'elle est de son propre fonds.

Cependant ce serait encore une erreur grave de croire que ce progrès n'est rien de plus qu'un progrès d'accumulation, fait seulement de possibilités de plus en plus nombreuses que j'ai réussi, en les éprouvant, à convertir en ma propre substance. Car ces possibilités sont maintenant délivrées de tous les objets dans lesquels elles s'étaient incarnées, de tous les états qu'elles avaient suscités en pénétrant dans notre expérience. Elles ne se réduisent pas au pouvoir d'actualiser le souvenir des événements qui les réalisaient : ou plutôt ces souvenirs eux-mêmes nous assujettissent encore à une expérience disparue et qui n'avait de sens que pour préparer l'avènement de notre être spirituel. Les souvenirs doivent être non pas oubliés, mais transfigurés : ils se dématérialisent, cessent d'être les images des choses et ne laissent subsister d'eux qu'une puissance de l'âme dont ils nous donnent la révélation et qui s'exerce désormais sans secours. Le progrès de l'âme n'est donc plus un progrès d'accumulation, mais plutôt un progrès de dépouillement, dépouillement à l'égard des objets, des états, des images, par lequel elle se rapproche de plus en plus de ce foyer d'activité pure où la diversité de ses puissances est enveloppée sans le diviser.

[181]

6. LE CYCLE DE L'ÂME DANS LE TEMPS.

Le moi est astreint à progresser sans cesse s'il ne veut pas retomber à l'état de chose ; et il est inséparable de la suite de ses états, qui est elle-même corrélative de la suite des événements dans le temps. Aussi la vie du moi se développe-t-elle dans le temps selon un ordre qui est unilinéaire.

Mais il n'en est pas ainsi de l'âme. Elle ne peut pas se confondre avec le moi, dont on peut dire seulement qu'il en dispose et qu'il tient son sort entre ses mains. Le moi est à la recherche de l'âme, qui en

quelque sorte lui préexiste, comme une possibilité à laquelle il est souvent infidèle, et qui lui survit, comme son œuvre avec laquelle à la fin il vient se confondre. De l'âme on ne peut pas dire qu'elle soit dans le temps, au moins selon le même sens. Nous savons bien d'abord qu'elle est omniprésente à toutes les démarches que le moi peut accomplir : elle est dans le trajet qui va non pas de la possibilité à l'actualité, car on risquerait de croire que cette actualité est celle du phénomène, mais d'une possibilité, elle-même virtuelle, à une possibilité actuelle, d'une possibilité d'abord anonyme à une possibilité qui est devenue mienne. La vie de l'âme, c'est l'appropriation d'une possibilité dont elle fait une de ses puissances. Mais il y a ici deux difficultés : la première, c'est que toute possibilité paraît mienne de quelque manière, autrement je ne pourrais pas la détacher du tout de l'être, ni la faire pénétrer dans ma conscience ; et la seconde, c'est qu'on voit mal la différence, à l'intérieur de la conscience, entre la possibilité avant et après qu'elle se soit exercée. A quoi il me suffira de répondre, sur le premier point, qu'il y a bien de la différence entre une possibilité seulement pensée et une possibilité élue et voulue, que la première est seulement la condition de la seconde, c'est-à-dire le moyen précisément de me l'incorporer : mais je n'y parviens, chose curieuse, qu'en passant par l'intermédiaire du monde. Ce qui permet de répondre à la seconde difficulté que nous avons soulevée. Car cette possibilité ne prend corps dans le monde qu'afin de créer précisément dans l'âme une puissance permanente, dont il me semble qu'elle pourra toujours s'actualiser par des actions nouvelles, — ce qui me permet de l'enrichir et de la perfectionner indéfiniment, — mais dont je sais bien aussi qu'elle porte en elle les conditions d'une actualisation purement intérieure par laquelle elle tend à se [182] suffire. Ce que l'on peut observer dans toutes les richesses intérieures que nous apporte la solitude.

Le temps de l'âme est donc un temps cyclique, et non pas unilinéaire, un temps dans lequel la possibilité, en s'actualisant dans les choses, me renvoie vers cette possibilité encore, mais qui maintenant est devenue mon essence même, capable de s'actualiser sans cesse par ses seules ressources. Aussi ai-je l'impression souvent qu'à travers le cours de ma vie temporelle, il s'agit beaucoup moins pour moi de créer mon âme que d'en prendre possession : *j'oscille sans trêve de la possibilité offerte à la possibilité consentie*. On montrera précisément

au chapitre XVIII comment l'âme a une vocation qui correspond pour elle à la mise en œuvre de ses propres possibilités, considérées dans le rapport de la possibilité infinie avec la situation particulière où elle se trouve elle-même engagée.

La relation entre le temps unilinéaire dans lequel se développe la vie du moi et le temps cyclique dans lequel notre âme se constitue montre assez bien que le temps est lui-même une création de l'âme, et qu'il est pour ainsi dire son chemin dans l'éternité. Ce cycle a déjà été décrit de bien des manières : c'est lui que l'on trouve dans cette conception classique du temps où l'avenir ne se change en passé qu'afin de promouvoir un nouvel avenir (mais ici le temps cyclique est comme dans une spirale intégrée dans le temps unilinéaire), et dans cette conception de la personne qui en fait une synthèse de la causalité et de la finalité (mais à condition d'élever cette synthèse jusqu'à l'absolu, au lieu de la considérer seulement dans la succession relative de ses moments). On pourrait l'exprimer autrement en disant que l'âme, c'est essentiellement notre avenir, mais un avenir qui se change incessamment en passé, ce passé étant devenu maintenant notre propre avenir spirituel ¹⁵.

Le monde matériel, qui est toujours présent et qui change toujours, c'est-à-dire qui s'anéantit et renaît à chaque instant, est l'axe de ce temps cyclique : il n'a d'existence lui-même que dans le temps unilinéaire. C'est par le rapport de ces deux temps que l'âme et le monde forment un système impossible à rompre et que le temps lui-même se noue à l'éternité. C'est dans le temps cyclique que se réalise cette sorte de dialogue perpétuel avec soi [183] qui est la vie même de l'âme et qui, bien que ne s'opérant jamais qu'à travers l'expérience du monde, assure cette intériorité de l'âme à elle-même, où elle pense parfois être capable de se suffire.

Une expression comme celle-ci : « Deviens ce que tu es », n'est intelligible que par le caractère cyclique que le temps donne à une existence dont l'essence même est de se faire. Mais presque tous les hommes interprètent cette formule comme si un acte étranger à l'existence pouvait, à un certain moment, se changer en une existence dont l'objet nous fournirait le modèle. C'est vouloir que le spirituel

¹⁵ Cf. Le passé ou l'avenir spirituel (in fascicule de « métaphysique », publié sous le titre *l'Existence*, Gallimard, 1946).

s'abolisse un jour dans le matériel. Il serait plus vrai de dire que le propre de l'existence, c'est de se dégager peu à peu comme acte d'une matière dans laquelle elle est primitivement inscrite avec toutes les possibilités entre lesquelles il faudra qu'elle se détermine. Car toute démarche par laquelle je m'incarne est une démarche d'*involution*, sans laquelle il serait impossible à mon être spirituel de se produire lui-même par une démarche d'*évolution*. Mais quand on considère le développement de notre vie dans le temps, il semble qu'on n'ait le choix qu'entre deux interprétations opposées : dans la première, l'âme porte en elle dès l'origine tout ce qu'elle pourra devenir un jour, de telle sorte que l'on demandera pourquoi elle est encore astreinte à le devenir et qu'est-ce qui s'ajoute à elle lorsqu'elle vient le manifester au cours d'une expérience temporelle ; dans la seconde, l'âme est une création *ex nihilo*, non point qu'elle sorte déjà toute faite des mains du Créateur, ce qui rendrait encore inutile son existence dans le temps, mais le temps est pour elle le moyen de se créer elle-même à chaque instant sans que l'on puisse comprendre, il est vrai, comment cette temporalité la relie au reste du monde. Or il y a dans chacune de ces deux conceptions un aspect de vérité, puisque nous croyons toujours que *le propre de notre existence, c'est à la fois de révéler ce que nous sommes et de le produire*. Ce qui ne trouve une explication qu'à condition que notre âme ne soit d'abord qu'une virtualité qu'il nous appartient de reconnaître et d'assumer. Aussi voit-on que, dans ce dialogue que j'entretiens sans cesse avec moi-même, je ne me pose pas d'autres questions que celles-ci : Suis-je tout ce que je puis être ? Suis-je tout ce que je dois être ? Et c'est l'oscillation entre ces deux questions qui me permet de comprendre en moi le double rapport de la liberté avec la nature et de l'essence avec la valeur. Comment pourrais-je me concevoir moi-même comme un [184] être de participation, c'est-à-dire toujours imparfait et inachevé, autrement que comme un acte qui forme un trait d'union entre une existence qui m'est constamment proposée et une existence à laquelle tantôt je me refuse et tantôt je consens ? Le temps est nécessaire pour franchir la distance entre ces deux formes de l'existence. Mais c'est la même. Seulement elle est d'abord en Dieu comme une possibilité non encore séparée, dont il dépend de moi qu'elle se change en ma propre réalité. Le temps n'y ajoute rien et pourtant y ajoute tout. Il est mon acte de participation à l'éternité, *le moyen par lequel je poursuis cette égalité de*

moi-même à moi-même qui fait de mon âme indivisiblement mon être et mon idéal.

7. LA LIAISON DANS L'ÂME DU TEMPS ET DE L'ÉTERNITÉ.

Cette analyse, loin d'opposer le temps à l'éternité, nous oblige donc à les rejoindre. Et de fait, quand nous disons de l'âme qu'elle est immortelle ou qu'à la mort elle entre dans l'éternité, nous voulons dire qu'elle s'y trouve déjà, bien qu'elle ne puisse y fonder l'existence qui lui est propre que par l'accomplissement de sa carrière temporelle. C'est là ce qui explique un certain nombre de caractères qui appartiennent à notre vie dans le temps et qui seraient contradictoires si le temps devait être considéré lui-même comme un absolu dans lequel toute existence serait appelée à naître et à périr. Ainsi seulement on comprend pourquoi le propre de notre vie dans le temps, c'est de nous engager dans le devenir, mais précisément pour vaincre le devenir. Car, puisque l'avenir se transforme toujours en passé, notre tâche ici-bas c'est seulement d'acquérir des souvenirs ou, d'une manière plus profonde, de transformer des possibilités qui nous sont seulement offertes, et qu'il nous appartient de mettre en œuvre, en puissances dont nous avons désormais la disposition intérieure. Le jeune homme n'a devant lui que ces possibilités inconnues et inemployées : il a besoin du monde pour les exploiter et les posséder. Mais le vieillard qui en a fait l'épreuve en récolte tous les fruits spirituels. Le monde se refuse à lui : mais il porte en lui son propre monde. Ainsi le passé fournit un excellent critère pour discerner le rôle que j'attribue au temps et, corrélativement, le parti que j'adopte en ce qui concerne l'existence de l'âme : car, selon les uns, le passé, c'est tout ce que j'ai perdu, et, selon les autres, tout ce que j'ai acquis. Ce qui suffit sans doute à introduire [185] entre les doctrines une ligne de démarcation fondamentale, à condition toutefois que, par ce que j'ai acquis, on entende non plus des choses qui sont en dépôt dans ma mémoire, mais des actes que mon esprit est devenu capable d'accomplir et qui requéraient autrefois l'entremise des choses.

Mais la considération de l'instant est encore beaucoup plus instructive : car l'instant peut être considéré comme portant déjà en lui la possibilité de tout l'avenir, en tant qu'il pourra être actualisé un jour par la volonté, et de tout le passé, en tant qu'il pourra être actualisé un jour par la représentation. Et l'instant peut aussi être considéré comme la ligne-frontière qui sépare le passé, en tant qu'il est accompli, de l'avenir, en tant qu'il est encore à naître. Sous sa première forme, l'instant, c'est l'éternité même dont je participe, dont mon âme ne peut jamais être dissociée, où je crée la divergence de l'avenir et du passé afin que je puisse les convertir sans cesse l'un dans l'autre. Sous sa seconde forme, l'instant nous introduit dans l'expérience temporelle : il exprime notre liaison avec le monde matériel, que notre action ne cesse de traverser, mais qui est toujours évanouissant. Or supposons qu'un tel monde cesse de renouveler pour nous sa présence, comme il arrive à la mort et dans tous les moments où l'âme se recueille dans la pure conscience qu'elle a d'elle-même, on ne peut pas dire que tout lui devient présent et que le temps pour elle est aboli : car cette présence serait alors une présence inerte, semblable à celle d'une chose. Il faut dire seulement que l'âme a conquis la disponibilité d'elle-même. L'instant, en tant qu'il rejette le passé et l'avenir de part et d'autre de l'apparence toujours actuelle du monde matériel, n'est plus rien. L'abolition de la coupure entre le passé et l'avenir ne permet plus de les distinguer l'un de l'autre, comme le possible de l'accompli. Il semble qu'ils se recouvrent, qu'ils appartiennent l'un et l'autre à la même éternité. Et si l'on peut utiliser ici une comparaison empruntée à l'espace, on dira que, comme l'espace est tout entier présent, bien qu'il ne nous devienne présent que par des présences successives qui ne portent aucune atteinte à son indivisible unité, ainsi notre âme est tout entière présente à elle-même, mais comme une puissance qui s'exerce encore par des opérations successives, sans que ces opérations lui donnent rien de plus que la conscience analytique de son être propre. Ces opérations ne l'épuisent pas ; elles recommencent sans se répéter, comme il en est dans tout acte de la pensée, pris en [186] tant qu'acte. Entre elles il n'y a pas de lien temporel : car l'esprit ne procède pas de l'une à l'autre, mais de chacune d'elles à la source omniprésente où elle puise sa propre possibilité. C'est un signe de perfection dans l'esprit de pouvoir exercer à son gré sa propre puissance, au lieu d'en voir d'avance tous les effets étalés.

Il y a plus : l'âme ne peut jamais être considérée comme refermée sur la possibilité qu'elle a déjà actualisée et comme cloîtrée en elle : ou plutôt cette possibilité, qui s'est changée en son être même, a retrouvé sa place dans la possibilité infinie et pénètre désormais en elle sans en être séparée par la barrière de la matérialité. De telle sorte que la possession spirituelle de tout ce que l'âme a acquis au cours de l'expérience crée en elle une ouverture par laquelle elle ne cesse de recevoir de nouveaux dons. Il faut qu'elle achève de consommer sa nature finie avant de pouvoir réaliser son essence éternelle par cette union unique et privilégiée qui se réalise en elle entre le fini et l'infini. Si l'on demande quel est le principe qui préside désormais à la suite de ses opérations, ce ne peut être ni une nécessité purement logique qui la ferait entrer dans un mécanisme d'où son initiative, c'est-à-dire son existence même, serait chassée, ni l'occasion fournie par des rencontres extérieures, ce qui la subordonnerait encore à une expérience dont elle est maintenant délivrée. Il faut donc que, comme dans la création la plus pure de l'imagination spirituelle, elle soit toujours un premier commencement d'elle-même, une invention toujours libre, capable d'engendrer un ordre personnel et non statique, mais infiniment plus subtil et plus profond que l'ordre logique ou l'ordre empirique tels qu'ils règnent entre les modalités de l'univers conceptuel ou matériel.

C'est dire que le temps n'est pas absent de l'éternité, ni même de la vie de l'âme, ou de son essence elle-même. Mais c'est un temps tout différent de celui dans lequel elle se détermine elle-même par le moyen des phénomènes. Celui-ci était un temps créé par elle, un instrument à son service, et qui disparaissait dès qu'il avait rempli son usage. Il était la négation de l'éternité : c'était le lieu de l'apparence, c'est-à-dire où tout apparaissait et disparaissait tour à tour, non point pourtant sans nous obliger à reconnaître, d'une part, dans l'instant où tout passe, un autre instant qui ne passe pas, d'où nous ne pouvons pas être chassés, et qui est l'instant de l'éternité, d'autre part, dans le passé où l'avenir vient se réaliser, le champ où doit s'exercer à la fin toute [187] notre vie spirituelle. Mais si le passé tend à se délivrer par degrés du souvenir de l'événement pour se réduire à une puissance dont la liberté dispose et qui me rend immédiatement participant de l'esprit pur, on peut jusqu'à un certain point imaginer le temps requis par cette participation dont le corps est absent sur le modèle du temps

dans lequel j'évoque les souvenirs que je porte en moi, dans lequel je circule comme je l'entends, où il n'y a plus de distinction entre le passé et l'avenir, comparable à celle du possible et de l'accompli, mais seulement entre l'omniprésence du passé et l'acte par lequel je suis maître de le rappeler selon mes vœux afin de pouvoir affirmer qu'il n'est point une chose. Ce temps où le possible s'actualise, sans se matérialiser, c'est le temps de l'âme, considérée en elle-même, c'est-à-dire en tant que désincarnée, mais qui a dû subir l'épreuve de l'incarnation et produire le temps du corps avant de pouvoir s'en affranchir. — Cette analyse, qui est destinée à montrer que le temps est essentiel à la vie de l'âme à la fois comme le moyen par lequel elle se constitue et le moyen par lequel elle prend possession d'elle-même, trouvera un dernier éclaircissement dans le chapitre XIX, où nous étudierons l'immortalité de l'âme.

[188]

LIVRE II. LA GENÈSE DE L'ÂME

Chapitre VII

LA POURSUITE DE LA VALEUR

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons montré dans le chapitre V du présent livre comment l'âme doit être définie comme un pouvoir-être, ou encore comme une possibilité qui s'actualise, et dans le chapitre VI comment elle est l'existence de cette possibilité et ne l'actualise dans le monde du phénomène qu'afin de pouvoir prendre possession de sa propre actualité spirituelle. Nous avons montré ensuite au chapitre VII que le temps est l'instrument sans lequel la possibilité elle-même n'aurait aucun sens et ne pourrait ni être opposée à l'actualité, ni transformée en elle. Ce sont là, pourrait-on dire, les conditions abstraites sans lesquelles on ne pourrait pas expliquer la genèse de l'âme. Mais il faut faire voir maintenant comment cette genèse se réalise, quel est le moteur qui l'ébranle, pourquoi nous ne pouvons pas nous contenter de la réalité telle qu'elle est donnée et ne cessons d'évoquer une possibilité toujours nouvelle, tendue vers une réalité qui est autre et dont l'avènement dépend de nous. Cette recherche va nous permettre de pénétrer très profondément dans l'analyse de notre intimité et d'établir une ligne de démarcation radicale entre l'âme et le corps. Il suffit pour cela d'apercevoir que l'âme est la valeur elle-même, en tant qu'elle s'affirme comme irréductible à aucun donné, en tant que, par rapport

au donné qui l'exprime, elle n'est qu'un possible que la liberté doit mettre en œuvre dans le donné, sans jamais pourtant l'y réduire.

1. LA VALEUR ET LE PASSAGE DE LA POSSIBILITÉ À L'EXISTENCE.

Reconnaissons tout d'abord qu'une existence qui se fait elle-même n'a d'intériorité et d'initiative qu'à condition qu'elle se sache elle-même se faisant. Elle est donc une conscience. Et sans [189] doute il faut admettre qu'il y a une spontanéité des puissances instinctives qui l'enracinent dans la nature et qui lui fournissent pour ainsi dire la matière de son action, de telle sorte qu'on a pu croire que c'étaient elles qui constituaient notre être véritable. Peut-être le rôle de la conscience est-il seulement de les produire à la lumière, de les purifier et de les diriger. L'important, c'est de voir que nulle activité d'auto-crédation ne peut être distincte de la conscience elle-même, sans laquelle non seulement il ne peut y avoir d'objets dans le monde, puisqu'il n'y a d'objets que pour une conscience, mais il ne peut même pas y avoir de nature, puisqu'il n'y a de nature que pour quelqu'un qui en subit l'esclavage et qui déjà commence à s'en délivrer. Or cette activité qui entre dans l'existence et dans la conscience à la fois n'y parvient que par un acte qui porte en lui-même la justification de cette existence qu'il consent à assumer. Mais cette justification, c'est la valeur, dont on voit bien qu'elle n'est la raison d'être d'aucun objet, ni d'aucun phénomène, — qui trouvent seulement leur origine en dehors d'eux-mêmes dans d'autres objets ou d'autres phénomènes, — mais qu'elle est assurément l'unique raison d'être d'une existence astreinte à ne trouver son origine qu'en elle-même. Or l'âme réside au point où le moi naît à une existence dont il est disposé à affirmer et à maintenir la valeur. Nous ne méconnaissons pas par là que cette valeur puisse être renoncée : mais alors l'âme abdique devant les exigences du corps ou la contrainte des événements. Et nous savons aussi qu'il ne s'agit pas d'abord d'une valeur accordée seulement à tel ou tel mode de l'existence, mais d'une valeur que nous entendons donner à l'existence elle-même et qui nous oblige ensuite à choisir entre ses modes.

La valeur ne peut pas être accordée à l'existence en tant qu'elle est un fait ou qu'elle s'impose à nous comme un fait. Car une existence de fait ne peut être que celle d'un objet ou d'un phénomène. Elle mérite plutôt le nom de réalité, s'il faut réserver le nom d'existence à une existence intérieure à soi, c'est-à-dire qui se donne l'être à elle-même : aussi bien voit-on que la réalité, comme telle, est indifférente à la valeur. Au contraire, l'existence intérieure ne peut jamais nous être imposée : ou si on la considère en tant qu'elle nous est donnée comme le pouvoir de nous la donner à nous-mêmes, alors elle n'est qu'une possibilité qu'il dépend de nous à la fois d'évoquer comme possibilité, — en n'acceptant pas de la laisser réduire à la nature et au corps, — [190] et d'actualiser, malgré tous les obstacles qui peuvent lui être opposés. Or on peut bien dire de l'âme qu'elle est l'existence ou l'entrée dans l'existence, s'il est vrai que le propre de l'existence, c'est de nous détacher du Tout afin de nous permettre d'engager en lui à la fois notre individualité et notre liberté : mais comment pourrait-il en être ainsi si l'existence n'était pas d'abord acceptée ou consentie ? Cette acceptation ou ce consentement n'ont pas besoin d'être explicités, ni même d'intéresser la conscience dans sa partie la plus éclairée, qui en est parfois la partie la plus superficielle. Il suffit que cette acceptation ou ce consentement constituent cet acte profond qui est la racine de tous les autres, qui leur donne leur véritable signification et dont la tendance de l'être à persévérer dans l'être, ou le vouloir-vivre, est moins l'expression que la proposition, offerte elle-même par la nature. Cette acceptation ou ce consentement tiennent dans cette simple affirmation que l'existence a pour nous de la valeur, ce qui veut dire que nous pouvons lui en donner une. Car il serait absurde d'imaginer qu'elle pût posséder une valeur indépendamment, non pas même de ce qu'elle pourra nous apporter, mais de l'usage que nous pourrions en faire. Telle est la raison pour laquelle l'existence, en tant que nous pouvons en disposer, est toujours, même pour le pessimiste, la suprême valeur, comme le montrent tous les efforts que nous faisons pour conserver la vie ou pour la sauver. De là aussi cette opinion commune que la mort, considérée comme destructrice de l'existence, est le plus grand de tous les maux, et cette assurance enfin que c'est encore la preuve de la dignité de l'existence de pouvoir la résigner par mépris ou la sacrifier par amour. L'existence nous met donc en présence de cette ambiguïté : c'est que, si on ne la détermine pas davantage, il semble à la fois qu'elle soit indifférente et étrangère à la va-

leur, et qu'elle soit pourtant la seule valeur absolue dont toutes les autres sont des modes ou des suites. Mais il est facile de réduire à l'unité les deux thèses si l'on s'aperçoit que l'existence n'est rien de plus que le pouvoir même de se déterminer, de telle sorte qu'en tant que telle et avant qu'elle agisse, aucune valeur ne peut lui être attribuée, mais que, dès qu'elle commence à agir, elle est au-dessus de toutes, puisqu'il dépend d'elle de leur donner l'être. Ainsi l'existence est et n'est pas une valeur : elle est un néant de valeur et la suprême valeur, précisément parce qu'elle est seulement le moyen de la valeur, mais qu'il n'y a de valeur que par elle. Comment en serait-il autrement, [191] puisqu'il ne saurait y avoir de valeur que là où la valeur peut être adoptée et produite, c'est-à-dire aussi refusée et manquée ?

Cependant l'âme ne réside pas seulement dans cet acte qui nous fait accepter la responsabilité de l'existence et qui est notre propre existence spirituelle. Elle n'est pas seulement cet engagement dans l'être par lequel nous produisons sans cesse notre être propre comme la valeur première dont dépendent toutes les autres. Car nous savons qu'elle ne peut pas se poser elle-même comme possibilité sans se diviser en une multiplicité de possibles entre lesquels il lui appartiendra de choisir. Et l'on sait que ces possibles sont toujours en rapport, d'une part, avec notre nature individuelle et la situation dans laquelle nous sommes placés, d'autre part, avec cette faculté d'invention qui est inséparable de la conscience et par laquelle elle étend indéfiniment le champ de sa propre participation à l'être. Or si l'on pensait qu'il n'y a pas de valeur, tous ces possibles seraient sur le même plan, tous les partis que l'on pourrait prendre seraient équivalents. On ne comprendrait donc pas comment l'évocation même des possibles pourrait se produire. Car ceux-ci n'ont de sens qu'afin de nous permettre de dépasser la réalité telle qu'elle nous est donnée et de faire que le possible que nous choisirons ait plus de valeur non pas seulement que la réalité qu'il évince, mais que tous les autres possibles que nous pourrions choisir. Toutes les démarches par lesquelles l'âme se constitue sont ainsi commandées par l'idée de valeur : l'existence intérieure, qui est celle de l'âme, c'est une existence possible, c'est-à-dire créatrice des possibles entre lesquels il faut qu'elle se détermine.

L'âme peut donc être définie comme un appel vers la valeur, ou encore comme une existence qui n'est spirituelle et ne peut être dite nôtre que parce qu'elle est la valeur même en tant qu'elle s'affirme et

qu'elle cherche à se réaliser. Aussi, quelle que soit la multiplicité des possibles entre lesquels nous ayons à opter, il semble que l'âme soit toujours en face d'une option à deux termes : à savoir, pour ou contre la valeur. Car il n'y a de valeur que là où il y a une liberté capable de l'assumer ou de la rejeter. Seulement les deux termes ne sont pas sur le même plan : au moment où l'âme rejette la valeur, elle se nie elle-même comme âme et retourne contre elle l'acte qui la fait être. — L'alternative commence déjà avec l'existence elle-même à laquelle je puis dire non. Mais le non que je lui donne enveloppe un oui, [192] sans lequel je n'aurais pas le pouvoir de dire non. Cette même alternative se retrouve dans chacune de mes démarches particulières. Car chacune d'elles peut être regardée comme étant une affirmation et une promotion de l'existence, ou au contraire sa négation et sa destruction : tant il semble difficile de rompre la solidarité entre l'existence et la valeur, tant il est vrai que l'existence, prise dans sa pure intériorité, est toujours une création d'elle-même, qui est indiscernable de sa propre justification. Telle est la raison pour laquelle toute option est nécessairement affrontée à deux termes qui s'opposent l'un à l'autre comme le oui et le non. De là l'opposition élémentaire entre le Bien et le Mal qui est telle, comme on le voit dans toutes les oppositions de contraires, que l'un est toujours supposé par l'autre qui ne peut être défini que par rapport à lui et comme une révolte contre lui, un effort pour le combattre et pour l'anéantir. De là la possibilité du mal qui ne réside pas dans son contenu, qui est toujours négatif, mais dans la volonté même qui se propose cette négation comme fin. Comme l'âme ne peut pas échapper à l'existence, mais en témoigne encore dans l'acte par lequel elle cherche à s'en affranchir, ainsi l'âme ne peut pas échapper à l'affirmation de la valeur : elle la suppose encore quand elle la combat ; car elle n'y parvient qu'en mettant au-dessus d'elle l'acte même qui la nie.

Cependant, on ne peut pas réduire l'âme à ce pouvoir d'option entre la valeur et son contraire, même en ajoutant que le contraire de la valeur est impliqué par elle comme une condition sans laquelle il serait impossible de la poser : car cette alternative n'exprime rien de plus qu'une sorte de schéma de l'acte constitutif de l'âme, tel qu'il s'exerce dans l'instant. Mais nous savons que l'âme est aussi créatrice du temps dans lequel elle épanouit ses puissances et réalise sa destinée ; et si elle est toujours en présence d'une multiplicité infinie de

possibles en rapport avec la situation variable où elle est placée, il faut que ces possibles eux-mêmes soient mis au service de sa propre ascension spirituelle dont ils expriment à la fois les moyens et les degrés. Dès lors on peut dire que le rapport de l'âme et de la valeur implique, dans la volonté, non pas seulement cette alternative du oui et du non que nous venons de décrire, mais encore l'idée d'une échelle verticale le long de laquelle elle se déplace et qui la rend capable d'un progrès sans limites. L'idée d'une échelle verticale des valeurs, loin de contredire l'option entre le oui et le non, se [193] borne à l'explicitier. Et l'on peut penser que le propre de l'ascension, c'est en effet de libérer dans l'âme son initiative proprement spirituelle, de la soustraire de plus en plus à toutes les sollicitations extérieures qui tendent à l'entraîner, bien qu'à chaque degré qu'elle a réussi à gravir elle se trouve toujours devant l'alternative de monter ou de déchoir, qui spécifie l'alternative même du bien et du mal à laquelle on avait pensé d'abord la réduire.

En résumé, l'âme, c'est l'activité constitutive de l'existence en tant qu'elle est solidaire d'une valeur qui la justifie et d'une échelle de valeurs par laquelle elle règle ses différentes démarches et détermine sa destinée. Elle n'entre en effet dans l'existence que pour donner sa signification à l'existence, pour montrer, par l'usage qu'elle en fait, que celle-ci mérite d'être acceptée et voulue. Et l'on sent très bien que, partout où le mot âme est prononcé, on n'a point en vue autre chose que cette valeur même que nous pouvons introduire dans l'existence, à laquelle nous pouvons être infidèles, mais que nous ne pouvons pas dissocier d'une existence qui est la nôtre, à laquelle nous consentons et qui ne peut être que cela même que nous en faisons.

2. LA VALEUR OU L'INTIMITÉ MÊME DE L'ÂME.

Nous avons essayé dans le livre I de caractériser l'âme par l'intimité. C'est cette intimité dans laquelle nous avons essayé de pénétrer en montrant qu'elle se révèle à nous d'abord comme conscience et comme conscience de soi, malgré sa liaison avec le corps et par le moyen de cette liaison. Mais la parfaite intimité à nous-mêmes, c'est

notre âme, en tant qu'elle est l'idéal à la fois de la conscience et du moi, qui ne parviennent jamais à coïncider avec ce qu'elle est, c'est-à-dire avec ce qu'elle peut être. L'âme exprime en effet la liaison de la conscience ou du moi avec *l'absolu* : or, bien qu'il n'y ait rien dans l'âme qui, en droit, soit étranger à la conscience, il y a dans la conscience bien des obscurités qui l'en séparent. Et bien que l'âme ne soit rien de plus que le moi réduit à sa pure essence, le moi est rempli de soucis et de préoccupations qui le divertissent toujours de lui-même. Mais il faut que ces obscurités ne cessent de ternir la conscience pour que la lumière, où notre âme peu à peu se découvre, soit l'effet de notre propre opération ; il faut que nous soyons assaillis de préoccupations et de soucis pour que notre [194] liberté soit un acte qui soit nôtre, c'est-à-dire un acte de libération. Ici encore nous voyons que notre âme ne peut pas se révéler à nous comme une donnée ou une chose, mais qu'étant elle-même un acte, l'acte qui la cherche et l'acte qui la crée sont indiscernables.

Or c'est cet acte qui constitue notre intimité et non pas, comme on le croit souvent, cette affectivité pure dont il est bien vrai qu'elle constitue aussi notre propre secret, mais qui implique toujours un rapport avec quelque limitation ou quelque contrainte, c'est-à-dire qui n'est rien de plus que notre activité elle-même repliée en quelque sorte sur soi et produisant, à travers un obstacle auquel elle se heurte, ou simplement une rencontre qu'elle fait, un dialogue avec soi, qui est pour ainsi dire un effet de son dialogue avec le monde. Mais l'intimité ne peut être saisie dans ce qu'elle a de profond et d'irréductible que dans cette initiative où le moi surgit à l'existence par un acte qui dépend de lui et devient à chaque instant le premier commencement de lui-même. Là est le cœur et la racine de l'intimité, dans cette sorte de *genèse sans témoin*, où le moi dispose du oui et du non et où nul au monde n'est capable de connaître, ni de forcer, une décision qui n'appartient qu'à lui seul. Mais c'est dans cet acte que l'âme se fait elle-même âme ; et c'est par là aussi qu'elle se pose elle-même comme un absolu, tributaire de l'Absolu par le pouvoir qu'elle a reçu de se poser, et réalisant son indépendance à l'égard de l'Absolu à proportion même de sa subordination à l'Absolu, qui la constitue elle-même comme un absolu.

Or c'est une même chose que de définir l'âme par son lien avec l'absolu ou de la définir comme valeur. Si la valeur en effet ne peut

appartenir à la donnée ou au fait, c'est qu'elle est inséparable de cet acte intérieur qui me donne la responsabilité de moi-même et dont elle est en quelque sorte le ressort. Elle ne peut être que cet acte lui-même en tant qu'il se veut d'une volonté absolue ou, ce qui ne diffère pas, elle est cet acte encore en tant qu'on le considère dans son rapport avec l'Absolu. Il serait inintelligible en effet que notre rapport avec l'Absolu pût se réaliser autrement que par ce que nous voulons nous-même d'une volonté absolue, et telle que nous sommes prêt à lui sacrifier toutes les fins particulières, et jusqu'à la condition même de notre existence phénoménale. Et c'est seulement parce que l'âme n'est rien de plus que cette volonté, mais que cette volonté est toujours embarrassée et obstruée par des besognes ou des soucis, que notre [195] âme nous apparaît tantôt comme transcendante et hors d'atteinte, tantôt comme l'objet d'une recherche perpétuelle qui n'est rien de plus que sa véritable découverte. Elle est la limite du mouvement par lequel le moi ne cesse de se purifier et de s'approfondir. On voit ainsi combien il serait vain de prétendre que, si nous avons une âme, c'est qu'elle est le fond de nous-mêmes, et qu'il ne doit pas y avoir besoin de tant d'efforts pour la trouver. Mais c'est au contraire parce qu'elle est le fond de nous-mêmes, et que nous vivons d'une vie de surface, que nous pouvons laisser notre âme périr, et permettre que les possibilités qui sont en elle restent inemployées, c'est-à-dire retournent vers cet océan de la possibilité où nous n'aurons pas su les discerner pour en faire usage.

Si l'âme réside dans notre intimité essentielle, il n'y a pour nous d'intimité véritable que dans cette volonté d'être où notre être se confond avec sa propre raison d'être. Jusque-là nous n'avons pas pénétré à la racine de notre intimité : nous ne sommes pas encore devenus intimes à nous-mêmes ; nous sommes déterminés et portés par des forces extérieures, et agis plutôt qu'agissants. Mais de la valeur, qui n'est rien tant qu'elle n'est pas reconnue par nous comme valeur, qui n'est pas seulement spirituelle, mais qui est l'esprit lui-même en tant qu'il introduit dans le monde sa propre existence et sa propre efficacité, on peut dire qu'elle est ce qui fait que la volonté se meut par elle-même, et non point par une cause étrangère qu'elle serait obligée de subir. L'analyse psychologique en donnerait une sorte de confirmation : car que veut dire cette descente en nous-mêmes dans laquelle, brisant avec tous les objets qui nous retiennent et toutes les images qui

nous attirent, nous cherchons à atteindre notre propre moi dans sa nudité originelle, sinon la recherche, au fond de nous-mêmes, de cette valeur supérieure dont la seule pensée nous donne l'émotion la plus grande que nous puissions éprouver, qui confère tout à coup sa signification à notre vie tout entière et qui nous découvre, pour ainsi dire dans une même lumière, à la fois notre vocation et notre destinée ? Ainsi, c'est une même chose pour le moi de se trouver et de se dépasser. Car se trouver, pour lui, c'est trouver cette valeur de soi à laquelle il ne peut demeurer étranger sans demeurer étranger à soi : c'est faire la découverte de son âme. Et cette âme pourtant est toujours au delà de lui-même ; c'est qu'elle n'est notre propre intimité que dans la mesure où elle est notre intimité même avec Dieu.

[196]

3. LA VALEUR, PRINCIPE DE L'OPPOSITION ENTRE L'ÊTRE ET SON APPARENCE.

Il ne faut point par conséquent se contenter de faire de l'âme une substance située au delà de notre expérience psychologique et qui serait le fondement mystérieux de nos états d'âme. Ou du moins cette conception exprime, dans un langage abstrait et indéterminé qui ne peut pas nous suffire, la relation entre une activité qui s'engendre elle-même intérieurement et un monde de manifestations à travers lequel elle se réalise, mais où s'expriment en même temps ses limites et ses défaillances. Cette opposition sert à expliquer pourquoi, d'une part, le rapport entre l'âme et ses états, bien qu'il semble dérivé d'abord du rapport entre l'être et ses phénomènes, lui fournit pourtant à la fin une sorte de principe et de modèle, et pourquoi, d'autre part, cette activité créatrice de soi porte en elle une exigence de valeur à laquelle aucune des formes d'expression qui la traduisent ne peut devenir adéquate.

C'est en effet l'imperfection et le progrès de la connaissance qui nous ont accoutumés à cette distinction entre l'objet que nous appréhendons, et qui, n'ayant de sens que par rapport à nous, ne peut être qu'un phénomène, et cet objet réel que nous posons en lui-même indépendamment de tout moyen d'appréhension, et qui est transcendant et inaccessible. Étendant dès lors cette distinction à notre moi lui-

même, nous sommes amenés à opposer des phénomènes ou des états d'âme, tels que la conscience nous permet de les saisir, et une réalité qui les supporte, considérée, par une sorte de paradoxe, comme étant le moi lui-même, coupé cette fois de tout rapport avec la conscience, transcendant à toute expérience psychologique et qui serait pour ainsi dire l' « en soi » de notre âme : comme s'il n'y avait pas une véritable contradiction à chercher l'âme du côté de l'objectivité pour en faire une réalité plus résistante, et comme si, au lieu de la mettre ainsi au delà de la conscience et d'en faire un objet qu'elle vise, mais ne peut atteindre, il ne fallait pas inversement approfondir toujours davantage l'acte même de la conscience, lui donner toujours plus de pureté et plus d'intimité afin de trouver notre âme, qui est sa source même.

Mais si c'est la notion même d'un objet transcendant qui est contradictoire dans tous les cas, et non point seulement quand il s'agit d'un objet-âme, si le propre d'un objet, c'est toujours [197] précisément d'évoquer une relation avec une conscience qui fait de lui un objet pour elle, si, par conséquent, il est toujours une apparence ou un phénomène, il semble que la théorie de la connaissance ne puisse nous servir de rien en ce qui concerne la distinction de l'être et de l'apparence, car l'être en tant que connu ne peut jamais être que l'être tel qu'il apparaît. Au contraire, toute activité saisie dans son exercice propre nous découvre une intimité qui n'a elle-même aucun au-delà, bien que, par rapport à chacune de ses manifestations, elle soit elle-même un au-delà, et même un au-delà que l'on ne rencontre jamais, aussi longtemps que l'on considère la manifestation du dehors. Or la conscience nous permet précisément d'atteindre cette activité du dedans sans en faire jamais un objet. On peut dire sans doute qu'on ne la connaît pas, mais c'est qu'elle nous donne infiniment plus que le connaître : à savoir l'être même, auquel le connaître n'ajoute rien, puisqu'il ne pourrait s'y appliquer autrement qu'en le transformant en phénomène. Cependant cette activité, n'étant rien que là où elle s'exerce, ne peut être appréhendée que par moi qui l'exerce : hors de moi, et quand il s'agit de l'activité des autres, je n'en saisis que la manifestation. Dire qu'en moi elle échappe à la connaissance, c'est dire que je ne puis pas en faire un objet : mais ce n'est pas dire qu'elle échappe à ma conscience dont elle est au contraire le cœur. Pour qu'elle soit une activité qui s'engendre elle-même, c'est-à-dire qui soit spirituelle, il faut en effet que la conscience que j'en ai et son pur

exercice ne puissent aucunement être distingués. Peut-être même faut-il dire que la ligne de démarcation la plus radicale que nous puissions tracer entre les différentes philosophies consiste à distinguer celles pour lesquelles la conscience se réduit à la connaissance et la connaissance à l'objectivité phénoménale, qui épuise pour elles l'existence, et celles pour lesquelles l'existence est non pas, comme on le dit souvent, objet de conscience, mais identique à la conscience elle-même, dont la connaissance n'est qu'un mode d'application imparfait et indirect dès que l'être nous devient présent, non plus du dedans et dans sa genèse, mais du dehors et dans ses aspects.

Cependant nous ne pouvons pas nous contenter de substituer à la dualité de l'être et de l'apparence celle de l'acte et de sa manifestation, en montrant que de cette dualité l'âme nous offre pour ainsi dire un constant témoignage. Car la dualité de l'acte et de la manifestation reste elle-même abstraite tant que nous [198] n'avons pas atteint, dans cette activité intérieure, le moteur par lequel elle s'engendre elle-même. Ce moteur ne peut en aucune manière lui être extérieur, sans quoi elle subirait une contrainte qui ferait d'elle une chose. Or le terme de valeur n'exprime rien de plus que son intimité créatrice. Et c'est cette affirmation même de la valeur par laquelle elle agit qui permet de faire de toute activité une âme. Alors seulement cette activité peut prendre en mains une existence qu'elle fait sienne. Non seulement il faut qu'elle la préfère au néant : mais c'est une même chose en elle de se la donner et de vouloir qu'elle soit telle, et non pas autre. Et c'est au point de rencontre de l'existence et de la valeur que réside pour nous cet absolu qui absorbe en nous toutes les forces du vouloir, de telle sorte qu'il ne lui en reste aucune pour aller au delà. Mais la préférence subjective ici ne peut pas nous contenter : car nous sommes à la racine de nous-mêmes, c'est-à-dire là où il ne suffit pas d'une option fortuite entre des états, ou des déterminations, mais d'un engagement de tout notre être, ou encore d'une option métaphysique qui ne peut être telle qu'à condition que nous la considérions non plus comme arbitraire, mais comme légitime. Ce bien-fondé, cette légitimité de l'option, c'est cela qui constitue sa valeur. Là était aussi *l'être* de l'ancienne ontologie, qui ne pouvait pas autrement justifier le caractère qu'on lui attribuait d'être « cause de soi », ou « absolu », ou encore de susciter toutes les aspirations de la pensée et du vouloir, mais aussi de les combler, de telle sorte qu'elles n'avaient de mouvement

que par lui, qu'il ne cessait de les nourrir et qu'il leur était impossible de le dépasser.

Dès lors on comprend que toute activité finie, en tant qu'elle est une possibilité dont nous disposons, mais qui est astreinte à se réaliser, c'est-à-dire à s'exercer dans un monde qui la limite et qui l'éprouve, ne puisse faire autrement que de chercher dans les choses ou dans les phénomènes une expression de la valeur, et non pas seulement un signe qui en témoigne, mais un moyen à la fois d'en prendre possession elle-même et de la rendre manifeste à tous les yeux pour que toutes les consciences y participent. Et si le phénomène, au lieu d'être le double inutile de l'être, devient *le véhicule* de la valeur, on comprend aussi qu'il puisse disparaître dès qu'il a servi. C'est donc parce qu'elle est en nous l'exigence de la valeur que l'âme nous fait pénétrer dans l'intimité même de l'être : et les apparences n'ont de sens pour elle qu'à condition de devenir les apparences de la valeur, qui [199] peuvent la trahir et la trahissent toujours, mais qui sont, si l'on peut dire, le chemin que l'âme doit traverser et dépasser, loin de s'y arrêter et d'y faire séjour, afin non point d'objectiver la valeur, mais, en l'objectivant, de la faire sienne.

4. LA QUALITÉ, TÉMOIGNAGE DANS LES CHOSES DE LA PRÉSENCE MÊME DE LA VALEUR.

Mais cette relation entre l'âme définie par l'exigence de la valeur et la manifestation par laquelle elle s'exprime et se réalise peut-elle être étendue à l'ensemble de l'univers phénoménal ? Et ne serait-il pas étrange de faire de l'univers visible un simple instrument au service de l'âme ? Toute manifestation de notre propre activité intérieure se produit au point où cette activité rencontre une limite qui lui donne un dehors et en fait un objet à la fois pour nous-mêmes et pour les autres. Mais dire qu'une activité rencontre une limite, c'est dire qu'elle rencontre une autre activité qui la limite et qui, dans cette limite, trouve aussi une manifestation d'elle-même. Ainsi toute manifestation, ou si l'on veut tout phénomène, a deux faces puisqu'il est la ligne-frontière entre deux activités qui trouvent en lui la borne mutuelle de leur double expansion. Le phénomène n'est d'abord qu'une pure donnée,

mais qui se découvre bientôt à nous comme une double expressivité : ce que j'appréhende ainsi en lui, c'est un reflet de ma propre activité, mais qui ne se reflète que contre un obstacle, dont il faut reconnaître qu'il définit le point où une autre activité à son tour vient pour ainsi buter contre la mienne. Dès lors le phénomène, ou, si l'on veut, le monde que nous voyons, n'est ni un monde purement subjectif, comme le croit l'idéalisme, ni un monde objectif et capable de se suffire, comme le croit le réalisme. Il est un spectacle qui résulte à tout moment de l'équilibre variable entre tous les modes de l'activité participée. Et sans doute, là où nous parlons de spectacle, nous supposons toujours une activité consciente dont nous trouvons en nous le modèle. Mais, même s'il y a là un préjugé contre lequel il faut se défendre et qui produit tous les abus de l'anthropomorphisme, pourtant nous ne mettons point en doute qu'il n'existe, comme le pensaient les Anciens, une certaine affinité entre la connaissance et le connu, entre le sentant et le senti, que tout phénomène ne présente pour nous une véritable signification comparable à celle que l'on observe dans le visage ou dans [200] les paroles, et que tous les êtres et toutes les choses qui sont dans le monde n'aient pour nous une intimité mystérieuse qui vient affleurer en quelque sorte dans l'apparence qui l'exprime. Tel est sans doute le rôle qu'il faut prêter à la qualité, que la science, pré-occupée uniquement de l'extériorité comme telle, cherche à éliminer au profit des lois de l'espace et du nombre, au lieu que le propre de l'art est de la découvrir et de nous y rendre sensibles. Indépendamment de toute considération d'utilité, où l'on cherche toujours la raison des choses hors d'elles-mêmes, l'art est une médiation qui nous fait comprendre la signification absolue de l'apparence, en tant qu'elle établit une communication entre l'artiste qui la produit comme l'expression de son âme propre et le spectateur qui la contemple et reconnaît en elle tous les mouvements de la sienne. Mais l'art est artificiel : il est l'œuvre de la volonté ; il cherche un effet concerté et jusqu'à un certain point illusoire. Il est imitation non pas, comme on le croit, de l'aspect extérieur des choses, mais de la relation dont cet aspect ne cesse de témoigner entre la puissance intérieure qui les produit (et que l'artiste essaie de retrouver) et le visage qu'elles nous montrent (et que le spectateur ne reconnaît pas toujours).

La qualité des choses, c'est donc à la fois leur essence et leur valeur : or il n'y a que l'âme qui y soit sensible, et nous pouvons bien

dire qu'elle exprime l'âme des choses. La qualité n'est pas, comme on le croit, à la surface du réel ; elle ne se réduit pas à cette modalité purement subjective qu'il faut chercher à abolir si l'on veut découvrir la chose telle qu'elle est, dans sa véritable objectivité. C'est qu'il n'y a pas d'objectivité par laquelle une chose serait indépendamment de son rapport avec quelqu'un, ce qui veut dire que tout objet est phénoménal. Il y a plus : c'est non pas en tant que cet objet est considéré par le sujet comme extérieur à lui, mais en tant au contraire qu'il a de l'affinité avec lui, c'est-à-dire dans ce qu'il a de proprement subjectif pour lui, qu'il lui découvre l'activité même d'où il procède et qui vient ébranler la sienne. Dans la qualité de l'objet deux activités viennent se rencontrer : son extériorité les oppose l'une à l'autre comme deux obstacles, mais on ne saurait dire de la qualité si elle appartient davantage à l'une ou à l'autre ; en elle, elles s'embrassent et se réconcilient. De là le caractère proprement spirituel et toujours significatif de la qualité : il est vrai que l'entendement essaie de l'abolir, mais c'est parce [201] qu'elle résiste à tous ses efforts pour la reconstruire. Car elle est une présence qu'il faut produire. Comme on a pu dire justement que l'âme réside non pas à l'intérieur du corps, ni au delà du corps, mais à la périphérie même du corps, là où il est expressif et physionomique, là où il entre en contact non pas avec le regard d'un autre corps, mais avec le regard d'une autre âme, ainsi on peut dire que la qualité, c'est le secret même des choses qui se montre, mais qui, en se montrant, confirme son caractère secret au lieu de l'anéantir, puisqu'il ne se découvre jamais que dans le secret de la conscience qui l'accueille. On comprend maintenant pourquoi on emploie les mots de qualité et valeur dans une acception voisine. C'est que la qualité des choses, c'est ce qu'elles sont dans leur intimité même, c'est leur *essence affirmative* et que l'on peut appeler leur âme, s'il est vrai qu'elle n'est rien que par l'écho qu'elle éveille dans la nôtre.

5. L'ÂME, OU L'INTRODUCTION DE LA VALEUR DANS LE MONDE.

Au point où nous en sommes, nous pouvons dire que l'âme réside dans l'affirmation de la valeur et que c'est cet acte d'affirmation qui lui donne l'être à elle-même. Car il est évident que la valeur n'est pas une chose. Si nous disons qu'elle est une idée ou un idéal, c'est pour montrer qu'elle est inséparable d'une activité qui la pense et qui ne peut en prendre possession qu'en cherchant à la réaliser. Mais cette activité n'est rien que par cette valeur même qu'elle affirme et qu'elle ne peut faire sienne qu'à condition tout à la fois de la penser et de la vouloir : ce qui est la double opération par laquelle l'âme se définit comme la genèse d'elle-même. De même que l'on peut isoler de l'être, abstraitement, l'activité par laquelle l'âme se donne à elle-même l'existence, en disant que l'âme est une interrogation sur l'être et que c'est là son existence, ainsi on peut isoler aussi, abstraitement, de la valeur l'activité par laquelle l'âme constitue son essence, en disant qu'elle est une interrogation sur la valeur et que c'est là son essence elle-même. Seul peut exister sans doute celui qui se pose cette question sur l'existence et seul peut prétendre à la valeur celui qui se pose à lui-même le problème de la valeur. L'âme est essentiellement une activité valorisante. Elle se reconnaît à ce signe que partout où elle agit, c'est la valeur qu'elle cherche. Là où la valeur est absente, l'âme l'est aussi. Et l'on [202] peut dire que cette valeur, elle ne se contente pas de la mettre en œuvre dans toutes les actions qu'elle accomplit : elle cherche à la retrouver ou à l'introduire dans tous les objets dont elle a l'expérience. Et dans tous les rapports qu'elle a avec les autres êtres, c'est la valeur encore qu'elle vise à atteindre, à susciter, à communiquer.

L'âme pourrait donc être définie comme *la valeur elle-même, en tant qu'elle est assumée*. A mesure que croît la valeur de l'âme, croît aussi la valeur du monde, non pas seulement parce que l'on peut soutenir, comme il est vrai, que le monde est formé seulement de la société de toutes les âmes, mais encore parce que les phénomènes, en exprimant la rencontre entre les âmes, c'est-à-dire leurs différents modes de séparation et d'union, participent eux-mêmes à la valeur comme

des témoins de la vie de l'âme, et que l'âme reconnaît comme tels. C'est là ce qui se produit déjà dans l'appréhension de la qualité. Et l'émotion esthétique fournit à cet égard une admirable illustration de la pénétration des choses elles-mêmes par la valeur : car elle se produit lorsque l'âme trouve dans les choses cette sorte de parenté avec elle-même, c'est-à-dire avec l'absolu, qui lui fait vouloir que les choses soient en effet ce qu'elles sont. A plus forte raison rencontrera-t-on la valeur au cours de toutes les démarches par lesquelles l'âme s'engage dans l'existence, par consentement ou par choix. *L'âme est à la fois le pouvoir de discerner des valeurs, et, en soi comme hors de soi, de les mettre en œuvre et de les promouvoir : elle n'est rien d'autre.*

Mais comme l'âme a besoin du monde pour se constituer, c'est-à-dire à la fois pour s'exprimer, pour s'éprouver et pour s'enrichir, de même la valeur a besoin du phénomène pour se manifester, se réaliser et s'incarner. Ainsi ce monde des phénomènes n'est qu'un moyen au service de l'âme et de la valeur. Il ne cesse jamais de surgir et de disparaître : en lui l'âme cherche seulement à prendre possession d'elle-même par une mise en œuvre de la valeur. Et l'intervalle entre le monde spirituel et le monde réel, loin de pouvoir être considéré comme la marque de leur hétérogénéité absolue, et de justifier les plaintes du pessimisme, montre à quel point ils sont nécessaires l'un à l'autre, puisque cet intervalle, l'esprit ne doit cesser à la fois de le creuser et de le franchir afin de trouver dans l'objet la limite et le véhicule de toutes ses opérations. C'est grâce à leur non-coïncidence, qu'elle cherche toujours à vaincre, que la valeur réussit à la fois à garder [203] son indépendance et à rester toujours agissante. Et c'est non seulement un rêve chimérique, mais une méconnaissance et une altération des véritables rapports de l'être et du phénomène, de vouloir que le phénomène, dont la réalité est évanouissante, ne fasse qu'un avec la valeur, comme s'il était la forme d'existence qu'elle cherche à revêtir et dans laquelle elle dût à la fin se consommer. Si, au contraire, nous nous apercevons que l'être, c'est cette activité valorisante elle-même qui, pour s'exercer, a besoin de se phénoménaliser, mais sans s'absorber jamais dans le phénomène, nous ne gémissons ni de la discordance entre le phénomène et la valeur, puisqu'elle est le moyen par lequel la valeur elle-même s'affirme, ni de la disparition du phénomène lui-même, qui, loin d'entraîner la valeur avec lui dans cette dis-

parition, lui confère au contraire, après l'avoir mise à l'épreuve, une actualité proprement spirituelle. L'important est de montrer que l'âme est toujours au point de jointure de l'immanence et de la transcendance, qu'elle a toujours besoin de se manifester pour être, bien qu'il soit toujours impossible de la confondre avec sa manifestation : mais il n'y a point de différence pour l'âme entre se manifester et introduire la valeur dans le monde.

6. LA VALEUR, PRINCIPE DE LA DISTINCTION ENTRE L'ÂME ET LE CORPS.

L'analyse précédente permet de revenir sur la distinction de l'âme et du corps telle que nous l'avons définie au chapitre III et de préciser la relation qui les unit. C'est toujours de l'expérience du moi que nous partons, dans laquelle l'âme et le corps sont présents à la fois. Et il faut dire non pas que le moi est un mixte mystérieux formé de ces deux substances clouées l'une à l'autre, mais plutôt que ces deux substances expriment les deux limites opposées entre lesquelles se développe toute la vie du moi. Il nous arrive d'oublier le corps et de le traiter comme un étranger : alors nous croyons que notre moi, c'est notre âme. Et il nous arrive aussi de subir tellement l'esclavage du corps, ou d'avoir pour lui tant de complaisance, que l'âme nous paraît un être lointain et chimérique et que nous identifions notre moi avec notre corps. Mais alors que, dans le spiritualisme traditionnel, la distinction et la liaison des deux substances nous mettent en présence de problèmes insolubles, elles reçoivent aussitôt une [204] signification si l'âme est définie comme une activité qui se donne l'être à elle-même, mais qui est toujours imparfaite et bornée, c'est-à-dire corrélative d'une passivité dont le corps est l'instrument. L'intervalle qui sépare cette activité de cette passivité est aussi le champ dans lequel s'exercent toutes les opérations de l'âme, de telle sorte que, si elle se solidarise toujours idéalement avec son activité pure, en se séparant toujours de son corps, elle lui est toujours unie pourtant, soit qu'elle cède devant lui, soit qu'elle le domine. Telle est la raison pour laquelle il semble toujours difficile d'introduire une ligne de démarcation entre l'âme et le corps : car cette ligne est toujours flottante et mesure pour ainsi dire le niveau de notre avancement spirituel.

Pourtant, il semble que nous ayons un critère absolument sûr qui nous permette de reconnaître sans risque d'erreur ce qui est âme et ce qui est corps : au lieu de dire que ce critère réside dans le mode d'appréhension, qui pourrait être d'un côté la conscience et de l'autre la connaissance (mais la connaissance est une fonction de la conscience, ce qui explique la fortune de l'idéalisme), ou dans l'opposition de l'espace et du temps (mais le temps enveloppe l'espace, et l'espace lui-même est représenté) ou que les états de l'âme, par contraste avec les états du corps, sont considérés comme miens (mais il n'y a pas d'état d'âme où ne retentit quelque état du corps, qui, par cette connexion, est considéré lui aussi comme mien), il suffit de montrer que l'âme est présente partout où la valeur est présente, ce qui veut dire *partout où il est question de valeur*. Car nous savons bien au contraire que le corps ou l'objet, en tant que tel, est étranger à la valeur : il est ce qu'il est sans plus, pris dans un réseau de relations extérieures qui suffisent à le déterminer, mais non à le valoriser. Au lieu que l'âme, précisément parce qu'elle est une initiative intérieure, une existence non pas donnée, mais qui se donne à elle-même, se reconnaît à cette *touche de valeur* qui est inséparable de chacune de ses démarches, qui la rend irréductible au corps, mais qui, dès qu'elle atteint le corps, transfigure même le corps.

Ainsi l'âme ne peut pas renier son corps : il est à la fois l'obstacle et le moyen de son opération spirituelle. Dire qu'il est mien, c'est le revendiquer comme le compagnon de mon pèlerinage. Nous savons qu'il est une représentation, mais privilégiée, qui est le centre et le repère de toutes les autres, et qu'il ne cesse de m'affecter, c'est-à-dire d'intéresser la vie de mon âme dans [205] laquelle il produit toujours une sorte d'écho. L'âme ne peut rester indifférente au corps parce qu'il est la condition de son existence propre, en tant que celle-ci se réduit à la poursuite de la valeur. C'est par cette liaison conditionnelle avec l'âme que le corps soutient avec la valeur elle-même deux relations de sens opposé : car : 1° le corps, en tant qu'il est donné, fournit à l'activité de l'âme un instrument plus ou moins délicat et plus ou moins docile. Mais : 2° ce n'est là qu'une valeur hypothétique, qui n'a de sens que par rapport à l'emploi que l'âme consentira à en faire. Car il arrive que les instruments les plus parfaits sont aussi ceux dont on peut faire le pire usage. Et il n'y a point de valeur proprement instrumentale qui puisse être détachée de la fin à laquelle on l'emploie et

qui ne tiennent de celle-ci la valeur même qu'on lui reconnaît : quand on admire tout le mal qu'on en peut tirer, c'est toujours en évoquant le bien auquel elle aurait pu servir. En sens contraire, il n'y a pas de corps, si chétif et si disgracié qu'on l'imagine, qui ne puisse, par sa misère même, devenir un moyen d'expression de la valeur et être illuminé par elle jusque dans ses infirmités et ses tares. Dès lors, on comprend facilement que, dans cette vie ambiguë et divisée qui est la nôtre, la distinction de l'âme et du corps, au lieu d'être la distinction de deux substances, exprime la condition d'exercice de notre liberté, d'une liberté qui trouve en soi la source même de son action, et par conséquent le principe qui la justifie, mais qui ne serait pas la liberté si elle agissait toujours conformément à la valeur, si elle ne ressentait pas dans le corps des résistances qu'elle doit vaincre, mais auxquelles elle risque toujours de succomber. *La distinction de l'âme et du corps, c'est la liberté même qui se divise pour être* : et cette division exprime bien la condition de la participation, s'il est vrai que la participation implique à la fois une activité intérieure qui tire d'elle-même sa propre raison d'être, c'est-à-dire qui introduit partout la valeur avec elle, et une limitation qu'elle subit, mais qui porte témoignage pour elle dès qu'elle s'applique à la surmonter.

7. EN QUEL SENS L'ÂME ELLE-MÊME EST VALEUR.

En disant que l'âme est l'origine de toutes les valeurs et le principe même par lequel la valeur est reconnue et actualisée, faut-il dire que nous faisons de l'âme elle-même une valeur, ou [206] même la plus haute de toutes les valeurs ? Nous éprouvons sur ce point un embarras analogue à celui qu'éprouvait Platon lorsqu'il s'agissait de déterminer si l'âme était une idée. Car il sentait admirablement que l'âme est en devenir, qu'il lui appartient de se faire elle-même ce qu'elle est. Aussi voulait-il qu'elle participât de la nature de l'idée, mais sans être une idée elle-même. Il en est ainsi en un certain sens du rapport de l'âme et de la valeur. Non seulement l'âme ne peut pas être indifférente à la valeur, mais elle n'est rien que par son propre comportement à son égard. Bien plus, c'est en se valorisant elle-même qu'elle introduit la valeur dans le monde : mais ce ne peut être que par un acte libre qui

explique aussi pourquoi elle peut déchoir, manquer la valeur, ou même la combattre. La valeur est donc au cœur de toutes ses démarches et de son essence elle-même. Mais on peut dire en un certain sens qu'elle est à la fois au-dessus de la valeur et au-dessous d'elle : au-dessus d'elle, parce qu'elle est seule capable de discerner la valeur et de la faire agir, de telle sorte que sans elle les choses resteraient étrangères à la valeur (ainsi il en est d'elle comme de l'acte dont on demande parfois s'il existe, alors que sans lui aucune existence ne pourrait être posée) ; et au-dessous, parce que le propre de l'âme, c'est de se subordonner elle-même à une valeur qu'il dépend d'elle de reconnaître et de faire sienne, alors qu'elle peut pourtant s'y soustraire et lui demeure toujours inégale.

Il y a sans doute une sorte de contradiction à demander si l'âme elle-même est une valeur. Car c'est à l'âme qu'on le demande : et c'est elle qui juge au nom de la valeur. Elle est donc une dernière instance devant laquelle il est impossible qu'elle comparaisse elle-même. Elle n'est âme qu'au point où elle participe de l'absolu, qui est le point d'attache de toute valeur capable d'exister dans le monde. Mais sa participation est toujours déficiente, de telle manière que l'activité dont elle témoigne, qui est l'arbitre de la valeur, si on considère l'origine d'où elle procède, est toujours infidèle à la valeur, si on considère les conditions concrètes dans lesquelles elle s'exerce.

Ainsi on peut dire de l'âme qu'elle est détectrice et productrice de toute valeur dans la conscience : mais cela ne peut suffire. De même que l'on aurait tort de refuser l'être à l'activité d'où l'être provient, ou de vouloir l'appeler sur-être, alors qu'il conviendrait mieux de la définir elle-même comme être et d'appeler seulement réalité la donnée qui l'exprime et qui la limite, de même [207] il ne convient pas de refuser le nom de valeur à la source même de toute valeur. Encore dira-t-on que l'âme n'est à son tour qu'une source dérivée : mais il ne faut pas oublier que si elle n'est âme que par le rapport qu'elle ne cesse de maintenir avec l'absolu, c'est par ce rapport aussi que toute valeur se constitue : ce qui permet sans doute de comprendre l'affinité profonde qui existe entre l'âme et la valeur. Mais sans elle l'être lui-même n'aurait aucune intériorité et ne pourrait pas être défini comme cause de soi, et la réalité ne pourrait pas être définie comme l'être, non pas proprement en tant qu'il apparaît, mais en tant que la valeur a besoin de cette apparence pour s'y incarner.

L'important, quand on dit de l'âme qu'elle est une valeur, c'est donc de n'en pas faire une valeur-objet : mais cette expression elle-même est contradictoire. Si l'âme est une valeur ou même la valeur, c'est en tant que la valeur est inséparable d'un acte qui l'appelle et qui l'exige, qui la propose et qui l'engendre, qui la porte en elle comme un idéal, et qui veut que cet idéal soit mis au-dessus du réel et que le réel ne cesse de lui être conformé. Aussi est-il remarquable que nous n'invoquions l'âme que comme le sujet d'attribution de toutes les pensées, de tous les sentiments et de toutes les opérations que la valeur inspire : autrement, le corps suffit. Mais l'âme représente pour nous l'essence de notre propre valeur, et non point la valeur sous une forme universelle et anonyme : c'est la valeur en tant qu'elle est engagée dans la participation, et que le moi y participe. Il n'y a d'âme qu'individuelle. Or l'âme de chaque individu, c'est la valeur même en tant qu'il la fait sienne, qu'il consent à l'assumer et qu'il s'en rend lui-même responsable. Et c'est pour cela que, par une sorte de paradoxe, l'âme paraît être tout à la fois au centre du moi et au delà du moi ; elle est la transcendance du moi à lui-même, en tant que c'est son idéal qui forme sa réalité.

Nous voilà, semble-t-il, infiniment loin de toute la conception de l'âme-substance, bien que ce mot même de substance soit destiné à relever la dignité ontologique de l'âme et à lui donner une valeur à laquelle ne peuvent prétendre aucune de ses propriétés, ou de ses attributs ou de ses modes. L'erreur était seulement de penser que l'on pouvait se contenter de donner à l'âme une sorte de subsistance immobile, par laquelle on espérait la soustraire au changement et à la destruction. Mais l'originalité de l'âme serait bien plutôt d'être plus fragile que les choses les plus fragiles, d'être une activité toujours en péril, qu'il faut toujours régénérer, [208] qui est toujours exposée à fléchir et à succomber et qui réside dans cette oscillation impossible à interrompre entre une spiritualité à laquelle elle est toujours près de manquer, mais qui ne lui manque elle-même jamais, et une matérialité, qui est l'instrument même par lequel elle se réalise, mais qui menace toujours de la vaincre et de l'entraîner. C'est donc l'âme qui se donne à elle-même sa propre destinée : ce qui est aussi facile à expliquer dans une conception où l'âme est non seulement le véhicule de la valeur, mais encore une activité qui ne cesse de lutter pour son triomphe, qu'impossible à comprendre dans une théorie de l'âme-

substance, où il faudrait montrer comment l'âme peut être transformée incessamment par ses propres modalités.

RÉSUMÉ.

En résumé, l'âme exprime à la fois la double impossibilité où nous sommes de séparer la valeur d'une activité spirituelle qui la met en œuvre, et de séparer cette activité, en tant qu'elle s'engendre elle-même par le passage de la possibilité à l'existence, de la valeur sans laquelle ce passage même serait inintelligible. Ces notions ne peuvent être distinguées les unes des autres que par l'analyse. La valeur est l'intimité de l'âme à elle-même. Et il y a dans l'âme réciprocity entre l'intimité et la valeur : car, d'une part, là où l'intimité fait défaut, il n'y a plus que l'objet ou le phénomène, et la valeur manque ; et, d'autre part, c'est la valeur qui fait l'intimité, puisque cela revient au même de dire que les choses nous sont indifférentes ou qu'elles nous sont extérieures. C'est donc l'approfondissement de l'intimité et de son lien avec la valeur qui nous conduit à définir l'âme par la genèse de soi, c'est-à-dire comme ce pouvoir d'être ou de se faire, qui est le passage de la possibilité à l'existence. Du même coup, la valeur nous permet de tracer une ligne de démarcation et de communication à la fois entre l'être et l'apparence. Contrairement à l'opinion commune, c'est l'axiologique qui est la mesure de l'ontologique, et c'est de l'axiologique que le phénoménologique apparaît comme étant en quelque sorte la manifestation, c'est-à-dire le moyen d'expression et de réalisation. De là l'intervalle qui les sépare, mais que nous ne cessons pourtant de franchir, de telle sorte que le phénomène, toujours disparaissant et toujours renaissant, est un moyen au service de la valeur, mais [209] sans pouvoir jamais être confondu avec elle. En lui pourtant nous ne cessons d'en retrouver les marques, comme on le voit dans la qualité, telle que l'art, par exemple, nous permet de l'appréhender ou de la produire. Mais l'âme seule est capable de reconnaître la valeur et de l'introduire dans le monde, ce qui montre assez bien comment elle se distingue du corps, dont elle ne peut pourtant se passer, qui limite son action et qui l'éprouve et dont on vérifie qu'à chaque instant elle l'utilise et lui survit.

[210]

LIVRE II. LA GENÈSE DE L'ÂME**Chapitre IX**

**UNE EXISTENCE QUI SE DONNE
À ELLE-MÊME UNE ESSENCE*****1. LE RAPPORT DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE
EN NOUS ET HORS DE NOUS.***

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir défini l'âme comme une possibilité, qui est déjà elle-même une existence, ou par laquelle se définit notre entrée dans l'existence, après avoir montré que le temps est nécessaire pour l'actualiser et que la valeur est le ressort de cette actualisation, il nous reste à préciser dans l'âme la relation entre l'existence et l'essence, qui est le problème central de l'ontologie traditionnelle et dont on peut dire qu'il ne peut trouver sans doute une solution que dans l'expérience intime que nous avons de nous-mêmes.

Cependant on oppose en général l'essence à l'existence et l'on pense presque toujours que l'essence d'une chose précède toujours l'existence de cette chose et la fonde. De telle sorte que nous sommes amenés à cette contradiction : de refuser l'existence à l'essence afin de montrer comment l'existence même peut en être tirée ou de supposer à l'essence une existence toute différente de celle qu'elle sera en-

suite capable de recevoir. Mais alors les difficultés se multiplient, car on n'a le choix qu'entre trois solutions : ou bien l'existence double l'essence et lui donne seulement un autre visage dans un monde qui est appréhendé d'une autre manière ; mais alors pourquoi y a-t-il ainsi deux mondes différents et comment se produit le passage de l'un à l'autre ? Ou bien le monde de l'existence ajoute quelque chose au monde de l'essence, à savoir la chair et le sang, qui jusque-là lui manquaient comme à un monde de rêve ; mais d'où vient alors cette sorte de surplus qui le réalise, et l'acte qui le réalise n'est-il pas [211] l'être véritable dont la distinction de l'essence et de l'existence exprimait seulement l'analyse, et pour ainsi dire la condition nécessaire de son accomplissement ? Ou bien encore le monde de l'existence phénoménalise l'essence et lui retranche plutôt qu'il n'y ajoute, de telle sorte que l'effort de notre pensée consiste toujours à dépasser le phénomène afin de retrouver derrière lui l'essence qui est son être véritable ; mais pourquoi alors y a-t-il une existence diminuée et phénoménale et pourquoi l'essence a-t-elle besoin de se nier, ou du moins de se limiter elle-même, afin de permettre à la conscience de la découvrir et d'en prendre possession ? C'est sans doute que les deux termes d'essence et d'existence ne peuvent pas être opposés l'un à l'autre comme s'ils représentaient deux mondes différents, c'est sans doute qu'il y a une existence de l'essence, ou que l'essence exprime dans l'existence un certain degré de profondeur que celle-ci ne parvient pas toujours à égaler.

Cependant il convient de se demander si, à l'égard de l'âme, nous ne pourrions pas observer et mettre en œuvre le passage de l'essence à l'existence. Car ici nous sommes en présence d'une activité dont nous disposons. Il ne faut pas se contenter de dire que cette activité introduit toujours dans le monde quelque création nouvelle. *Elle se fait elle-même être.* Et dès lors ne faut-il pas qu'elle soit essence avant d'être existence ou encore qu'elle soit une essence qui se transforme sans cesse en existence ? Mais on n'a pas le droit de parler au même titre d'une essence des choses. Car s'il est vrai que nous saisissons dans l'expérience intérieure, là où nous sommes en présence d'une activité qui n'est rien que par son exercice même, le passage actuel de l'essence à l'existence, rien ne nous permet d'admettre que, dans ce monde extérieur à nous et constitué par des données purement phénoménales, mais telles que la conscience puisse les réduire à un con-

cept, grâce auquel elle pourra les penser, c'est-à-dire d'une certaine manière les reconstruire, on puisse donner une sorte de réalité hypostatique à ce concept lui-même, comme s'il avait le pouvoir d'engendrer à rebours les données mêmes dont il a d'abord été extrait. Et pour tout dire, il y a disparité absolue entre le concept d'une chose par lequel l'esprit la fait sienne et cette essence d'un être qui réside dans l'activité purement intérieure par laquelle il se fait lui-même ce qu'il est. Car le mouvement qui va de la chose au concept suppose que la chose est déjà faite, de telle sorte qu'il nous invite à considérer l'essence de la [212] chose comme déjà déterminée avant qu'elle puisse se faire. Mais quand il s'agit de l'âme, il en va tout autrement : ici l'activité par laquelle elle se crée elle-même crée pour ainsi dire sa propre détermination. Là où elle s'exerce, on n'a point affaire à une essence déjà formée et qui doit simplement entrer dans l'existence. Cette activité contient en elle une infinité de déterminations possibles qu'elle ne cesse d'évoquer avant d'opter entre elles pour en mettre une en œuvre. *Elle n'a donc point d'essence, ou encore son essence est de n'en point avoir afin précisément d'en acquérir une.* Son existence, c'est celle de sa propre possibilité tendue vers l'acquisition d'une essence. Là est sans doute l'expérience la plus profonde que nous puissions avoir de nous-mêmes, dans la mesure où l'existence est toujours reçue, mais afin précisément que nous puissions lui imprimer un sens et lui donner un contenu. L'existence de l'âme, c'est donc l'acte de participation qui nous donne la disposition d'une certaine possibilité dont il nous appartient de faire notre propre essence. Et c'est le mouvement de l'existence à l'essence qui donne à notre vie sa signification : elle la perdrait si elle n'était rien de plus que l'entrée dans l'existence d'une essence qui, cessant d'être notre œuvre, ne pourrait pas être dite nôtre.

2. L'ÂME, POINT DE JONCTION DU PARTICULIER ET DU GÉNÉRAL.

Cette analyse présente une conséquence inattendue et qui permet de résoudre le problème si longtemps débattu de savoir si l'existence réside dans le général ou dans le particulier. Car tout à l'heure, quand nous cherchions le rapport de la chose avec son essence, la chose était

particulière, mais le concept était général, puisque, étant la signification de la chose, il ne pouvait résider que dans un acte de pensée toujours susceptible d'être recommencé ; mais alors l'essence, confondue avec le concept, était générale elle aussi, tandis que l'existence était du côté du particulier. Au lieu que maintenant nous partons d'une activité, qui est une existence encore indéterminée, afin précisément qu'elle puisse acquérir une détermination : il semble donc qu'elle soit du côté du général et que son caractère propre soit de se particulariser. Cependant cette activité est toujours l'activité de quelqu'un, qui, il est vrai, ne peut se définir que par l'acte de liberté qu'il accomplit et par lequel il se donne à lui-même sa propre essence. Ainsi tandis que tout à l'heure nous allions [213] de la chose au concept en convertissant toujours le particulier en général, nous allons maintenant de l'existence à l'essence, c'est-à-dire de l'indéterminé au déterminé, mais sans quitter le cercle où l'âme individuelle précisément se constitue. C'est dire que je ne puis penser une chose particulière que par un acte conceptuel qui l'enveloppe et qui la dépasse, mais que tout acte que j'accomplis est issu d'une liberté qui se détermine.

Il y a plus : que l'âme elle-même puisse être définie comme le point de jonction du particulier et du général, cela pourrait déjà être déduit en un autre sens de l'adage célèbre qu'il n'y a d'existence que du particulier et de connaissance que du général. Car l'âme est elle-même l'existence en tant qu'elle est le véhicule de la connaissance.

Mais que l'âme soit une existence individuelle, c'est ce que nul ne pourra mettre en doute, non pas seulement parce qu'elle est liée au corps, de telle sorte qu'elle est toujours l'âme de ce corps, mais encore parce qu'elle porte en elle ce caractère d'intimité ou de secret qui semble chasser d'elle tout ce qui est général (et par conséquent abstrait) ou commun (et par conséquent anonyme et privé d'intériorité). Or cette intimité ou ce secret de l'âme exprime non point l'impossibilité où l'on serait de connaître du dehors des états qui seraient enfermés en elle comme dans un coffret, mais le caractère au contraire de cet acte libre, qui en est le centre, et dont nous savons bien qu'il est toujours unique et privilégié, exclusif de toute extériorité, impossible à pénétrer et à violer. On peut bien dire du corps qu'il est la limite de l'acte libre ; mais il en est aussi le phénomène, qui lui permet de s'exercer, le manifeste et lui donne une forme individuelle et visible. Seulement il ne faut pas oublier que cette liberté n'est le

premier commencement d'elle-même que parce qu'elle est une participation à l'absolu, en tant que l'absolu est non point un bloc inerte contre lequel l'esprit vient se heurter, et par conséquent une extériorité-limite, mais l'esprit lui-même, c'est-à-dire une intériorité-limite, une genèse éternelle de soi, qui est aussi la source de toutes les genèses. Or la liberté considérée dans son lien avec l'absolu possède un caractère rigoureusement *personnel* et porte pourtant en elle une *universalité* qu'elle ne cesse de déterminer par le choix même qu'elle fait des possibles qu'elle réalise ; et elle ne cesse jamais de se regarder comme égale au tout en puissance, bien que ces possibles, qui sont toujours en corrélation avec la situation dans laquelle elle est engagée, ne puissent [214] entrer que dans une existence temporelle et échelonnée. Mais l'âme n'est unie à l'absolu et n'est un principe spirituel que parce qu'elle est le Tout en puissance, ce qui lui permet de réaliser cette parfaite fermeture et cette parfaite ouverture par lesquelles nous l'avons définie dans le livre I, en la considérant comme rigoureusement distincte du Tout lui-même, et de toutes les autres âmes, bien qu'il n'y ait rien dans le Tout lui-même, ni dans les autres âmes, avec quoi elle ne soit capable de communiquer. Il y a plus : le corps lui-même, qui en est à la fois l'expression et l'instrument, est lui aussi rigoureusement distinct du Tout dont il fait partie et de tous les autres corps, bien qu'il puisse être défini comme le point de croisement de toutes les relations qu'il entretient de proche en proche avec tout l'univers.

3. DU RAPPORT DE LA POSSIBILITÉ ET DE L'ESSENCE.

On pourra être surpris de voir que l'existence, que l'on considère presque toujours comme la propriété des objets particuliers d'être présents dans le monde tel qu'il est, soit définie ici par son indétermination. Mais cette indétermination n'est pas celle d'une matière qui n'a point encore reçu la forme qui l'individualise, et à laquelle il manque la détermination qui la fait être. C'est l'indétermination d'une liberté qui reste toujours au-dessus de toutes ses déterminations et qui, au lieu de recevoir l'être de ces déterminations, leur communique au contraire

l'être même qu'elle possède et qu'elle ne cesse de produire en se produisant elle-même.

Dès lors on comprend très bien que l'on ait pu confondre l'essence avec la possibilité. Car, comme la possibilité, l'essence se distingue de la manifestation, qui ne coïncide jamais exactement avec elle. On n'actualise pas toute sa possibilité. On ne phénoménalise pas toute son essence. Il y a donc une opposition en quelque sorte symétrique entre ce que je montre de moi-même et ma possibilité, d'une part, ou mon essence, de l'autre. Et l'on pense presque toujours que c'est la même chose pour la possibilité de se réaliser et pour l'essence de pénétrer dans l'existence. Ainsi on les considère comme appartenant toutes deux à un monde virtuel auquel on oppose un monde réel dans lequel il s'agirait de les faire entrer l'une et l'autre. Mais si la possibilité peut en effet être regardée comme virtuelle, puisqu'elle n'est rien qu'en vue de sa propre réalisation, il n'en est pas ainsi de [215] l'essence, dont il faut dire qu'elle exprime dans chaque être beaucoup moins son origine et sa genèse que sa perfection et son achèvement. On le voit bien quand on observe que, dès que la distinction s'efface entre la possibilité et l'essence, il faut que la possibilité soit déterminée pour ainsi dire par avance et que la réalité n'en soit plus par conséquent qu'une reproduction inutile et frivole. C'est qu'en fait nous n'avons pas le droit de séparer la possibilité de la liberté, qui la met en jeu afin de s'exercer elle-même : il n'y a pas de possibilité objective, ce serait une possibilité morte. Il n'y a pas d'autre possibilité que celle de notre activité elle-même, considérée dans la puissance même par laquelle elle se détermine. Cette *possibilité active*, c'est l'existence elle-même en train de se faire. Mais on a tort de penser qu'elle ne reçoit l'existence qu'au moment où elle acquiert une forme sensible. Car l'existence ne réside pas dans cette forme elle-même, mais seulement dans le pouvoir de la produire : le sensible est le phénomène de l'existence, qui disparaît aussitôt qu'il est né. Mais, en le traversant, l'existence s'est déterminée. Elle reflue alors vers cette possibilité à laquelle elle se réduisait d'abord, mais c'est une possibilité éprouvée, capable de se donner à elle-même la possession de son propre objet et qui constitue désormais notre essence spirituelle. Loin de pouvoir être confondues, par conséquent, la possibilité et l'essence représentent au contraire les deux pôles extrêmes de la conscience : *c'est par la possi-*

bilité que nous entrons dans l'existence, mais c'est afin d'y acquérir une essence.

Ce qui favoriserait encore le rapprochement entre la possibilité et l'essence, c'est qu'il semble que nous soyons toujours à la quête de l'une comme de l'autre. Cependant, quand nous cherchons quelles sont nos possibilités, c'est afin de les mettre en œuvre ; et quand nous cherchons quelle est notre essence, c'est afin, semble-t-il, d'apprendre à la connaître, comme si elle était déjà réalisée. L'essence, c'est donc notre possibilité encore, considérée non plus dans la proposition qui nous en est faite, mais dans l'usage que nous en faisons. Ainsi nous pouvons bien avoir l'illusion que l'essence est déjà réalisée, mais c'est parce qu'elle se réalise toujours qu'elle n'a jamais achevé de l'être ; c'est la possibilité qui l'engendre, mais en l'ouvrant sans cesse à des possibilités nouvelles qu'elle enferme toujours à nouveau dans sa propre clôture. Aussi y a-t-il toujours entre nos possibilités et notre essence une correspondance certaine : car ces possibilités [216] sont l'effet de notre liberté et de notre situation, de telle sorte que celui qui pourrait les reconnaître avec assez d'exactitude trouverait dessinés en elles les linéaments de notre essence et les marques de la vocation même que nous sommes appelés à réaliser. Mais nous pouvons la manquer ou nous méprendre sur elle, de telle sorte qu'il semble alors que nous soyons infidèles à nous-mêmes et que nous ne coïncidions plus avec notre essence, qui demeurerait elle-même une essence purement possible, *comme si le propre de notre âme était indivisiblement et par une unique opération de se découvrir et de se faire.*

Aussi longtemps que l'on considère le monde des phénomènes comme étant la seule réalité, il est naturel que l'on en fasse aussi l'actualisation d'une possibilité ; et si notre âme se réduit à la possibilité, c'est en lui, semble-t-il, qu'elle vient à la fois se réaliser et s'abolir. Mais si, au contraire, le monde des phénomènes n'est qu'un milieu transitoire, que cette possibilité doit nécessairement traverser afin de s'éprouver avant de recevoir cet accomplissement spirituel qui la transformera elle-même en une essence, alors le rôle de ce monde n'est plus à proprement parler d'actualiser, mais seulement de phénoménaliser notre possibilité. Cette actualisation ne se produit qu'avec l'essence.

Il y a plus : le phénomène n'est lui-même qu'un second degré de possibilité dans la réalisation de l'essence, comme on le voit bien

quand, considérant ce monde d'objets ou d'actions, qui constitue pour la plupart des hommes le monde même de l'être, on s'aperçoit que, s'il est sans doute un monde de manifestation, puisqu'il n'a de sens que par la possibilité même qu'il met en œuvre, tout ne se termine pas pourtant avec lui, puisqu'il s'agit encore de l'utiliser et de le transformer afin d'en tirer notre propre substance spirituelle. Il devient ainsi une possibilité au second degré, qui s'achève dans un acte tout intérieur et dont nous pouvons disposer toujours. C'est cet acte même qui constitue notre essence. Cependant le rapport de la possibilité et de l'essence est si étroit que non seulement l'essence une fois acquise détermine et circonscrit sans cesse nos possibilités, mais encore qu'elle garde pour ainsi dire la possibilité au cœur d'elle-même et qu'elle peut être définie comme une possibilité qui est capable de s'actualiser par elle seule (c'est-à-dire sans avoir besoin de l'intermédiaire du monde), comme on le voit dans le passage vivant du *Cogito* au *sum*, en ce qui concerne le *Cogito ergo sum*, ou de l'essence à l'existence, en ce qui concerne l'argument [217] ontologique. Mais qui ne voit que, dans le *sum* du *Cogito* ou dans l'existence de Dieu à laquelle conclut l'argument ontologique, la seule existence dont il s'agit, c'est l'existence même de l'essence ¹⁶ ?

4. LA CRÉATION DU TEMPS.

Cependant, la distinction entre la possibilité et l'essence semble toujours supposer que la possibilité devance l'essence dans le temps et qu'elle est comme l'avenir de toute âme avant qu'il se soit changé en son propre passé. Mais la différence qui les sépare n'est pas purement temporelle : ou du moins le rôle du temps ici demande à être interprété. Car l'âme porte toujours le temps avec elle : elle est créatrice du temps comme elle est créatrice d'elle-même. Et le temps lui est à chaque instant nécessaire pour permettre la conversion de l'avenir en passé, ou de sa possibilité dans son essence. Mais la possibilité et l'essence ne sont ni l'une ni l'autre engagées dans le temps : elles sont

¹⁶ Et comme c'est la marque du matérialisme de vouloir attribuer au *moi* une autre existence qu'une existence de pensée, c'est la marque de l'impiété de vouloir attribuer à Dieu une autre existence qu'une existence comme essence.

toutes les deux intemporelles. Et le passage de l'une à l'autre est comme un sillage du temps dans l'éternité. De la possibilité, en effet, nul ne doute qu'elle ne soit intemporelle : elle est un objet de la pensée pure. Elle entre dans le temps quand je commence à l'actualiser, à la faire pénétrer dans le monde des phénomènes. Et quand je dis que ce qui était possible en tel moment du temps ne l'était plus en tel autre, ce que j'entends par là ce n'est pas la possibilité en tant que telle, mais le rapport de cette possibilité avec les conditions qui me permettent, en l'actualisant, de la faire entrer dans la trame du temps. Il est à peine nécessaire de montrer que l'essence est elle aussi intemporelle, soit qu'on la considère comme un germe qui s'épanouit en modes temporels, soit qu'on la considère comme le fruit en quelque sorte détemporalisé de notre vie temporelle.

Cette double intemporalité de la possibilité et de l'essence et l'introduction même du temps entre elles pour les séparer et pour les joindre nous permet de pénétrer profondément dans l'acte même par lequel l'âme se constitue. Qu'elle soit elle-même une possibilité qui ne cesse de se choisir elle-même, c'est ce qui permet [218] de la définir comme une liberté et suffit pour l'opposer aux choses ; qu'elle soit en même temps une essence, close sur elle-même, et portant en elle tout ce qu'elle est capable de se donner, c'est ce qui permet d'en faire un être individuel, sans porter atteinte à son autonomie. Mais que cette essence ne soit rien de plus que cette possibilité elle-même considérée dans l'acte qui la fait être, cela achève de nous montrer dans l'âme une existence spirituelle, qui ne peut être séparée qu'en apparence du monde matériel, puisqu'elle le fait entrer nécessairement dans le circuit par lequel elle ne cesse de se donner à lui-même son propre contenu.

Quand on parle de l'essence, et si on ne veut pas la réduire à une possibilité avant qu'elle s'incarne, mais dont la destinée est de s'incarner, il faut la définir par notre être spirituel après qu'il s'est désincarné, mais tel qu'il s'est fait lui-même au cours de son incarnation. Le propre de notre vie temporelle, c'est de créer une circulation incessante entre cette possibilité tournée d'abord vers le dehors et ce retour sur soi par lequel s'effectue son accomplissement intérieur. C'est cette circulation par laquelle l'essence elle-même se constitue. Dès lors, si l'on peut dire que notre âme a besoin du temps pour se réaliser, cela ne veut pas dire qu'elle soit elle-même engagée dans le

temps, mais seulement qu'elle crée elle-même le temps pour être, un temps qui lui est intérieur et auquel elle n'est point elle-même assujettie. Et si nous ne connaissons point d'autre temps que celui dans lequel s'écoule la succession des phénomènes, nous dirons que le temps originaire, c'est celui dans lequel elle fait surgir les phénomènes afin précisément de pouvoir les abolir sans cesse, dès qu'elle s'en est servie. De telle sorte que, si elle ne peut se passer ni de la matière, ni du temps, non seulement pour s'exprimer, mais pour exercer l'acte intemporel et immatériel qui la fait être, elle ne tombe jamais elle-même dans l'existence temporelle et matérielle. Elle est toujours οὐσία □νευ □λης.

5. ΟΥΣΙΑ ΑΝΕΥ ΥΛΗΣ.

C'est dans l'affirmation de l'essence, toujours invisible, hétérogène au phénomène, et dont on peut dire que le phénomène la manifeste et lui permet de se constituer, mais sans parvenir jamais à l'épuiser, que repose tout le spiritualisme. Nulle essence n'est rien que par le pouvoir qu'elle a de se produire elle-même. [219] Toute essence est une âme. C'est là la signification qu'il faut donner sans doute à la formule d'Aristote : οὐσία □νευ □λης. Elle est la réalité considérée dans son immatérialité. Mais elle doit nous permettre de définir la relation qui l'unit à la matière, sans laquelle elle serait incapable de se constituer : or on ne peut pas admettre que ce soit la matière, telle qu'elle nous est donnée, qui soit la seule réalité positive et que l'essence soit seulement la négation de l'existence, comme il arrive quand on dit qu'elle est irréelle ou immatérielle (ou quand on dit seulement de l'âme qu'elle est incorporelle). Car, d'une part, il semble que l'essence soit toujours essence d'une chose qui se manifeste de quelque manière dans le monde matériel ; de l'âme aussi il semble qu'elle soit toujours l'âme d'un corps. Mais d'autre part, ce que nous voulons atteindre sous le nom d'essence ou d'âme, c'est précisément cette réalité positive dont témoigne l'apparence ou le corps, qui la voilent ou la dévoilent tout ensemble et qui en sont seulement l'ombre ou la négation. Par conséquent, il semble que l'essence, en se présentant comme une négation à l'égard de la matière, n'entend être rien de plus

que la négation d'une négation, c'est-à-dire l'affirmation positive qui l'explique et qui la supporte.

Mais cette négation de la matière par laquelle l'essence se définit a besoin d'être élucidée davantage. Et, sans doute, il ne suffit pas pour cela d'évoquer la différence de sens entre la matière d'Aristote, qui est seulement la privation de la forme, de telle sorte qu'elle est le milieu indéterminé dans lequel, en la déterminant, la forme se réalise, et la matière des modernes, qui est inséparable du corps, en tant qu'il a déjà reçu une forme, bien que, derrière tous les corps, ils imaginent un milieu qui leur est commun, mais qui ne peut pas cependant être considéré comme exclusif de toute détermination. L'important ici, c'est seulement que de part et d'autre la matière puisse être définie comme un véhicule : or si la matière aristotélicienne est regardée comme le véhicule de la forme, la matière des modernes (dont la science étudie les lois et que le matérialisme considère comme se suffisant à elle-même et exprimant le tout de la réalité) pourra être regardée aussi comme le véhicule de l'essence, non pas seulement en tant que par elle celle-ci s'exprime, mais en tant que par elle elle se constitue. Ainsi les déterminations qui appartiennent à la matière sont en même temps les marques qui l'informent et les moyens par lesquels notre propre possibilité reçoit du même [220] coup la forme qui la détermine, c'est-à-dire qui en fait une essence. Ce qui explique pourquoi il semble qu'il n'y ait rien en nous qui ne soit tiré de l'expérience, ou de l'épreuve de la vie (comme l'empirisme a raison de le dire), bien que l'expérience elle-même, en tant qu'elle est l'essai de nos possibilités, soit aussi le produit de notre activité (comme le rationalisme ne cesse de le montrer). Le conflit entre les deux doctrines peut être résolu si l'expérience des choses, au lieu d'être tantôt l'ouvrage de l'esprit et tantôt le réservoir où il s'alimente, est définie comme *une médiation entre l'esprit et l'esprit*, entre une possibilité qui a besoin de s'incarner pour prendre possession de soi et une essence actuelle qui a besoin de se désincarner pour se suffire.

On voit maintenant pourquoi la confusion de l'essence et de la possibilité devait conduire à des conséquences graves : car si elle permettait de considérer l'une et l'autre comme étant également « sans matière », il semblait que l'essence dût, d'une part, comme la possibilité elle-même, en revêtir une afin de se réaliser, de telle sorte que la phénoménalité devait ajouter à l'essence de la chose et acquérir par

rapport à elle un privilège ontologique contraire à l'emploi même que l'on avait toujours fait de l'essence ; et, d'autre part, si on voulait, comme la possibilité, qu'elle devançât le phénomène (logiquement, sinon chronologiquement) afin que le phénomène devînt la manifestation de l'essence et non pas seulement la mise en œuvre de la possibilité, alors le phénomène était, comme on l'a montré, une sorte de double de l'essence dont on ne pouvait comprendre l'avènement, ni s'il se contentait de la répéter, ni s'il y retranchait quelque chose. Mais ces deux conséquences opposées et également inintelligibles devaient s'imposer toutes deux s'il y avait des essences qui ne fussent rien de plus que les essences des choses. Tout change au contraire dès que l'essence est une âme considérée dans le processus par lequel elle se réalise. Car alors l'essence se distingue de la possibilité, qui est l'âme elle-même considérée dans la démarche par laquelle elle assume la responsabilité d'elle-même non pas seulement à l'égard de soi, mais à l'égard du monde et dans son rapport avec le monde ; au lieu que l'essence exprime, si l'on peut dire, ce qu'elle a fait d'elle-même au contact du monde, mais en s'affranchissant à chaque instant de la tutelle du monde. Et bien qu'elle soit toujours οὐσία ἄνευ ἄλης, c'est toujours une chimère de vouloir la saisir indépendamment de sa relation avec la matière et le temps, car alors, en la figeant dans [221] sa propre possibilité, on rend son actualisation impossible à comprendre ; du moins faut-il dire que c'est seulement après qu'elle s'est dépouillée de la matière et du temps qu'on peut la retrouver elle-même, non plus comme une chose acquise et immuable, mais comme un acte qui n'a plus besoin de secours extérieur pour s'accomplir. Nous lisons ainsi dans la langue du temps, c'est-à-dire dans la langue des phénomènes, le développement d'une opération qui ne cesse de créer le temps, comme l'instrument dont elle a besoin pour entrer en jeu, et de s'en délivrer, comme d'une chaîne qui la retient, dès qu'elle est parvenue à s'exercer par son entremise. *L'essence est transphénoménale*, en ce sens qu'elle est non point une réalité statique qui réside au delà des phénomènes, mais un acte qui les traverse et qui, pour la créer elle-même, les oblige sans cesse à paraître et à disparaître. Ainsi l'âme, en tant qu'elle est une essence, implique toujours une purification à l'égard de la matérialité qui est inséparable de l'existence et sans laquelle celle-ci resterait à l'état de pure possibilité. Et on ne peut pas s'empêcher ici d'évoquer toutes ces opérations de décantation et de distillation par lesquelles le chimiste essaie d'obtenir ce qu'il appelle

lui-même une essence, où le corps semble réduit non pas seulement à son état pur, mais encore à ses principes volatils, comme s'il avait fallu qu'il fût contaminé d'abord par des substances étrangères de nature plus lourde, mais qui étaient nécessaires à sa formation, pour s'en débarrasser ensuite et dégager ainsi, si l'on peut dire, sa vertu séparée. L'homonymie des mots nous permet de retrouver ici, dans une sorte d'image grossière, le rapport de notre propre essence spirituelle et de la matière avec laquelle il faut toujours qu'elle s'unisse afin de s'en libérer.

6. L'ÂME ET L'IDÉE.

Il semble nécessaire d'analyser maintenant le rapport de l'essence avec l'idée afin de déterminer dans quelle mesure il est vrai de dire que l'âme est une idée, problème qui avait déjà embarrassé Platon ; car s'il n'y a d'être que de l'idée, il faut bien qu'il y ait une parenté entre l'âme et l'idée, qui pourtant ne peuvent pas être confondues, puisqu'il n'y a d'idée que du général et que l'âme est toujours individuelle. Cependant on ne saurait méconnaître que le processus par lequel l'âme acquiert une essence offre un parallélisme singulier avec le processus de [222] *l'idéation* tel que nous l'avons décrit au chapitre XII de notre volume précédent sur *Le Temps et l'Éternité*. Car, puisque le temps est le schéma de toutes les genèses, il ne suffit pas de considérer l'idée ou l'âme comme éternelle. Et s'il est contradictoire d'imaginer que l'idée, à plus forte raison l'âme, puisse être confondue avec une chose, il faut dégager dans l'une comme dans l'autre l'acte intérieur par lequel elle se constitue. Or cet acte présente toujours la même forme : c'est une possibilité qui se réalise. Et l'on sait qu'elle ne peut se réaliser que grâce à la conversion éternelle, à travers le monde, tel qu'il est donné, de l'avenir en passé, c'est-à-dire de l'indétermination en détermination. C'est cette conversion qui constitue l'être de l'idée, ou l'être de l'âme, qui ne s'accomplissent que par l'opposition et la disparition à chaque instant de la phénoménalité. Il y a donc une parenté évidente entre l'âme et l'idée. Mais on ne peut pas les confondre. Car si la description même que l'on vient de faire montre assez clairement qu'il n'y a d'idée que par un acte de participation, et si c'est la participation qui fait éclater dans l'acte pur la plu-

ralité infinie des idées, il ne faut pas oublier que cet acte, c'est l'âme qui l'accomplit. C'est pour cela que l'âme elle-même semble avoir sur l'idée une sorte de prééminence : car l'idée n'est rien si elle n'est pas pensée, de telle sorte qu'on en fait presque toujours un objet pour la conscience et même un objet qui est le produit de son activité.

Cependant une telle interprétation ne peut pas nous contenter : car le rôle de notre pensée n'est point de construire l'idée par une opération synthétique, comme elle le fait pour le concept ; c'est de la dégager, par analyse, de l'acte pur, comme une possibilité qu'il s'agit pour nous d'actualiser. Disons seulement que c'est en l'actualisant que l'âme elle-même s'actualise. Mais nous savons que cette possibilité reste toujours inépuisable : c'est donc qu'elle n'est pas simplement un objet pour l'âme. Dira-t-on qu'elle est un objet transcendant qui n'achève jamais de s'immanentiser ? C'est montrer que l'idée est inséparable du mouvement par lequel l'âme se donne à elle-même sa propre essence. Cependant elle ne peut pas être identifiée avec lui : car il semble à la fois que c'est l'âme qui la fait être (où peut résider la justice ailleurs que dans une conscience actuelle ou possible ?) et que c'est elle pourtant qui donne l'être à la conscience (puisque celle-ci essaie de la faire sienne, mais sans jamais parvenir à l'égaliser, ni par la pensée, ni par le vouloir). Et comment en [223] serait-il autrement si l'âme réside dans l'initiative personnelle qui produit la participation, tandis que l'idée exprime cette abondance infinie de l'être dont elle nous fait participer ? Or celle-ci se retrouve dans toutes les idées, c'est-à-dire dans toutes les perspectives que l'on peut prendre sur lui. Car chacune d'elles s'en distingue, comme elle se distingue de toutes les autres, et pourtant l'enveloppe comme elle enveloppe aussi toutes les autres. Aussi le propre des idées, c'est, semble-t-il, de nous dépasser toujours. Elles constituaient pour Platon un monde indépendant, le seul qui fût réel, et dans lequel le propre de la dialectique était de nous faire pénétrer. C'est en Dieu et non pas en elle que l'âme les voyait, selon Malebranche. Mais ni l'un ni l'autre de ces deux philosophes n'a marqué avec assez de force que *le monde des idées n'a de réalité pourtant que dans et par la participation*, qu'il est médiateur entre l'acte pur et le monde que nous voyons, et que celui-ci ne devient l'apparence dont le monde des idées nous délivre qu'après avoir été le moyen par lequel celui-ci s'éprouve et se constitue.

On voit maintenant pourquoi, quelle que soit la parenté de l'âme et de l'idée, on ne peut pas définir l'âme comme une idée autrement que par une première approximation très confuse. Il y a à cela quatre raisons principales, à savoir :

1° Que celui qui considère l'âme comme une idée parmi d'autres idées fait de toutes ces idées un monde semblable à un monde d'objets, ou imagine que chaque idée se réalise en vertu d'un pouvoir autonome, de telle sorte qu'il faudrait que toutes les idées fussent des âmes ou qu'aucune n'en fût une.

2° Que chaque âme produit l'avènement à la conscience non pas seulement d'une idée, mais d'une pluralité d'idées, avec lesquelles précisément elle se solidarise inégalement et dont on ne peut pas dire que chacune d'elles soit comme une âme dans une âme.

3° Qu'à la même idée, par exemple à l'idée de justice, participent toutes les consciences à la fois, de telle sorte que chacune de celles-ci constitue sa propre essence par la forme originale qu'elle lui donne et par la mise en œuvre qu'elle en fait.

4° Que, pour cette raison même, l'idée garde toujours un caractère de généralité, bien qu'elle ne se réalise jamais que sous une forme individuelle, non pas seulement dans l'objet qui l'incarne, mais dans l'âme qui lui donne la vie. Cependant, c'est parce que l'essence de l'âme exprime toujours le rapport du moi avec l'absolu [224] que l'âme demeure elle-même toujours individuelle, comme le moi, bien que l'unité de l'être dont elle participe soit la source commune où toutes les âmes puisent les idées dont elles se nourrissent et par lesquelles elles communiquent.

7. L'ESSENCE DE L'ÂME ET LA VALEUR.

Pourtant la formule qui fait de l'âme une idée qui se réalise ne présente pas seulement l'inconvénient de méconnaître la véritable relation entre les deux termes et de ne pas montrer que c'est l'âme qui, en se réalisant, fait que l'idée se réalise, mais encore elle tend à réduire la genèse même de l'âme, avec celle de toutes les idées, à un mécanisme

intelligible comparable au mécanisme physique qui explique la genèse des choses. C'est que la formation de l'idée, telle que nous l'avons décrite, n'exprime rien de plus que le schéma par lequel une possibilité est isolée, avant d'être actualisée. Il faut maintenant que nous cherchions comment ce schéma peut être rempli. Car l'actualisation du possible ne se produit pas en vertu d'une nécessité qui lui est intérieure : elle est l'effet de notre libre initiative, qui n'entre elle-même en jeu que sous l'impulsion de la valeur. Cependant il ne faudrait pas penser qu'en introduisant ici la valeur dont nous avons montré au chapitre VII quel est son rapport avec l'âme, nous introduisons une notion nouvelle destinée à nous permettre, en la confrontant avec le concept de la possibilité, d'engendrer l'essence de l'âme. La distinction entre ces notions est une distinction purement analytique, qui doit nous permettre de comprendre le jeu indivisible de cette activité spirituelle et créatrice de soi dont il faut dire qu'elle est notre âme elle-même. La valeur n'est pas une notion indépendante : elle est cette activité considérée dans le principe intérieur qui l'anime, et qui, dans l'ordre pratique, peut être assimilé à la fin qu'elle poursuit, comme il l'est, dans l'ordre théorique, à sa justification en quelque sorte rétrospective.

Aussi conviendra-t-on aisément que l'essence est inséparable de la valeur. Et il y a un lien étroit entre la possibilité et la valeur, puisque la possibilité n'est pas réalisée d'avance, non plus que la valeur, et que la valeur constitue précisément le facteur qui la réalise. Cependant ni la possibilité, ni la valeur ne sont jamais pleinement réalisées. La valeur, c'est le cœur même de la volonté voulante, en tant qu'elle détache le possible du réel [225] et s'oblige à l'actualiser. Aussi peut-on dire que la possibilité et la valeur, qu'il faut séparer afin précisément de les unir, n'appartiennent jamais à l'ordre du donné ; elles doivent être cherchées, puis confrontées, afin que chacune d'elles donne à l'autre la condition qui lui manque pour être, et qu'elles nous permettent, en se pénétrant, de constituer notre être propre. Quand nous disons de l'âme qu'elle est une idée qui se réalise, c'est la même conception que nous exprimons sous une forme ramassée, mais qui laisse subsister encore quelque ambiguïté : car il est inévitable que l'idée, avant qu'elle s'actualise, nous apparaisse comme une simple possibilité. Et rien ne nous permet de comprendre comment elle pourrait s'actualiser si elle n'était pas pour la conscience une valeur, non pas

seulement une valeur en quelque sorte ontologique, par opposition au phénomène qui l'actualise, mais une valeur pratique et agissante et qui n'a de sens qu'à l'égard de la volonté qui la met en œuvre. Aussi faut-il dire que la possibilité, détachée de son rapport avec la valeur, n'est rien de plus qu'une abstraction pure. Et comme la possibilité ne peut être isolée de la pensée qui la pense, la valeur ne peut pas être isolée de la volonté qui la veut ; elles expriment l'une et l'autre les deux aspects fondamentaux de l'activité de l'âme qui, si elle est une activité de participation, ne peut se constituer elle-même, comme on le montrera au chapitre X, que par l'opposition en elle des deux puissances de l'intellect et du vouloir.

On résistera par conséquent à la théorie qui prétend identifier notre essence avec notre être réalisé, c'est-à-dire avec notre passé. C'est sans doute exprimer dans le langage du temps le mouvement par lequel l'existence devance l'essence et ne cesse de la former. Mais c'est donner au temps une signification ontologique qu'il n'a pas. Car le temps n'est rien de plus que l'instrument que l'âme crée pour se créer elle-même. Aussi n'a-t-on pas le droit de situer dans le passé comme tel l'essence même de l'âme, mais seulement les phénomènes qu'elle n'a cessé de rejeter hors d'elle, après les avoir appelés à une existence momentanée afin de se déterminer elle-même. Cependant l'essence de l'âme, loin d'exclure la temporalité, la porte en elle tout entière avec le rapport de l'avenir et du passé, qui ne peut jamais être aboli au profit du passé seul. Et c'est pour cela que, là même où on croit n'avoir plus affaire qu'à son propre passé, ce passé, libre de toute relation avec un lendemain matériel, peut lui-même être considéré comme une sorte d'avenir pur, dont nous [226] n'avons jamais achevé de prendre possession, ni d'épuiser le sens. C'est donc bien l'essence de l'âme d'être une possibilité qui s'actualise : et là même où on voudrait la réduire à son propre passé, c'est une possibilité encore, mais qui s'actualise sans le concours des choses, c'est-à-dire par son acte seul, comme Dieu dans l'argument ontologique. Et là où l'âme est identifiée avec son propre passé, nul ne peut douter que, loin d'être ce passé accumulé qui forme son essence, ce soit la manière même dont elle en use et, pour ainsi dire, la valeur même qu'elle en tire.

Le rapport que nous cherchons à établir entre l'essence et la valeur nous permet de maintenir à l'âme ce caractère par lequel elle est toujours un acte qui se constitue, mais jamais une chose constituée. Car

identifier l'essence de l'âme avec le passé, ce serait rompre sa relation avec la valeur, en faire un accompli plutôt qu'un accomplissement. Ce serait immobiliser l'essence dans un « après-coup », comme on l'immobilisait autrefois dans un « avant-terme ». A moins que l'on n'acceptât de reconnaître que le passé n'existe comme passé que dans l'acte spirituel qui le ressuscite, le délivre de tout rapport avec l'événement aboli et en fait surgir à chaque instant cette valeur pure qui, dans l'événement, au moment où il se produisait, était comme ensevelie.

Ainsi s'explique ce sentiment commun que notre véritable essence, c'est la meilleure partie de nous-mêmes. Or il nous semble que nous lui sommes toujours infidèles et que nous ne cessons de déchoir, c'est-à-dire de perdre notre âme. Mais cette meilleure partie de soi, c'est aussi le meilleur parti que l'on peut tirer de soi. De celle-là je pense qu'il faut que je la découvre, et de celui-ci que je le prenne en mains pour le faire triompher. L'âme ne serait alors qu'un vœu qui pourrait ne pas être rempli : « *avoir une âme* » serait pour nous un devoir, en entendant par là que c'est le devoir même de former l'essence de l'âme, plutôt encore que l'effet de son accomplissement. Cependant les choses peuvent se présenter d'une autre manière, tant il est vrai que le temps, s'il est dans l'âme, loin que l'âme elle-même soit dans le temps, permet d'avoir sur l'âme deux perspectives différentes : l'âme en effet peut toujours être corrompue si le moi s'abandonne à la spontanéité de la nature, ou devient prisonnier de ses habitudes ; et cette corruption ne se produit jamais qu'au point même où l'âme pénètre dans le présent de l'existence et se réalise en s'incarnant. Aussi, après avoir identifié l'âme avec une aspiration pure orientée vers la valeur, [227] peut-on en faire un acte de purification et de dépouillement dans lequel nous essayons de la débarrasser de toutes ses souillures afin de retrouver, par une sorte de distillation, comme on l'a montré dans l'analyse de l'essence au paragraphe précédent, cette valeur absolue dont elle s'écarte toujours, mais qui n'exprime rien de plus que son propre rapport avec l'absolu. Cela n'est possible qu'à condition que cette valeur devienne nôtre, et pour cela il faut qu'elle traverse l'épreuve de la participation et qu'au lieu de s'y enliser, elle la surmonte. Il n'y aurait donc plus d'inconvénients, dans la considération de l'essence, à tourner notre regard vers notre passé, si on admettait que ce regard a en vue un dépouillement plutôt qu'un enrichis-

sement, qu'il nous sépare de tout ce que nous avons cru posséder, et que, par cette séparation même, il nous apprend pourtant à le rendre nôtre, mais de manière seulement à en dégager la valeur. Cette relation entre l'essence et la valeur nous permet de définir l'essence elle-même comme la découverte de ce qui rend l'existence digne d'être assumée et vécue, à la fois en elle-même et dans ses modes. Ainsi l'essence est notre existence telle que nous la voulons et telle que nous la faisons, non pas telle que nous l'avons voulue et faite.

8. LE « QUID » ET LE « QUOD ».

On pourrait présenter la même conception en renouvelant l'examen du rapport classique entre le *quod* et le *quid*. Le *quod*, c'est l'existence, et le *quid* c'est l'essence. Disons d'une manière générale que le *quod* et le *quid* ne peuvent être séparés, qu'il n'y a point de *quod* qui n'implique un *quid*, ni de *quid* qui puisse se poser indépendamment d'un *quod*. Pourtant nous sommes habitués à admettre que l'essence et l'existence, qui ne sont rien l'une et l'autre qu'au point où elles se rejoignent, appartiennent à deux mondes différents qu'il est possible à la pensée de considérer isolément : ainsi nous pouvons n'avoir point de doute sur le *quod*, alors que nous ne savons rien du *quid*. Et inversement, il arrive que la pensée puisse définir le *quid*, mais ne sache rien sur le *quod*. On ne saurait méconnaître toutefois qu'il n'y a point d'idée qui ne possède l'existence comme idée, de telle sorte qu'il n'y a point de *quid* qui ne soit un *quod*. Et inversement, tout *quod* implique un *quid*, mais qui peut être pour la connaissance un problème qu'elle est incapable de résoudre.

Toutefois le rapport du *quod* et du *quid* n'est pas le même [228] s'il s'agit des existences matérielles ou des existences spirituelles, et la genèse de l'âme projette en lui une lumière singulière. Car dans les choses matérielles l'existence est donnée, de telle sorte que l'essence est supposée. Au lieu que, dans les spirituelles, l'existence n'est rien de plus que le pouvoir de se donner à elle-même une essence : et la vie du moi n'exprime rien de plus que la détermination incessante et progressive du *quod* de l'existence par le *quid* de l'essence, loin que le *quid* de l'essence vienne revêtir contradictoirement un *quod* qui lui manquerait d'abord. L'entrée dans l'existence permet seule de com-

prendre comment l'existence se détermine et aucune détermination étrangère à l'existence ne porte en elle une force qui lui permettrait d'acquérir cette existence. Ainsi il n'y a point d'essence qui n'implique une existence au moins de pensée ; pourquoi a-t-elle encore besoin d'une existence qu'on appelle réelle ? et qu'y gagne-t-elle ? Il n'y a point d'existence qui, dans l'ordre du connaître, ne doive être posée dans sa totalité avant que la pensée ne l'analyse et qui, dans l'ordre de l'être, n'enveloppe en elle l'ambiguïté des possibles avant que l'un d'eux soit choisi par nous pour être incorporé à notre essence.

Ainsi le *quod* n'ajoute pas au *quid*, puisqu'il y a un *quod* du *quid*, une existence de l'essence, et le *quid* n'ajoute pas au *quod*, puisqu'il le détermine. Et l'on pourrait bien dire que l'âme est le *quod* du *quid*, à condition d'entendre par là qu'elle est la genèse du *quid* par le *quod*. Seulement, si on demande en quoi consiste ce *quod* qui se donne à lui-même un *quid*, c'est-à-dire quel est le *quid* du *quod*, avant qu'il ait lui-même acquis un *quid*, alors on atteindra, semble-t-il, l'âme elle-même à sa source, à savoir dans ce pouvoir-être qui est son être même : *nous dirons que le quod de l'âme c'est précisément son interrogation sur son propre quid, et secondairement sur le quid de toute chose*, retrouvant ici les formules par lesquelles nous avons défini la conscience au livre I. Ainsi on peut dire que l'essence n'acquiert l'existence que dans la mesure où elle est le cœur même de l'existence.

9. LA LIBERTÉ, OU LA DISTINCTION ET LA MISE EN RELATION DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE.

Dans l'être, il n'y a pas de distinction entre l'essence et l'existence. Mais cette distinction apparaît comme étant nécessaire [229] pour que la liberté puisse s'exercer : elle est l'œuvre de la liberté, qui rend la participation possible et permet à l'être individuel de se faire lui-même ce qu'il est. C'est cette démarche qui est constitutive de son âme. Elle procède de la liberté dont on voit bien qu'elle ne peut pas dissocier l'existence de l'essence sans se réduire elle-même à une pure existence qui choisit sa propre essence. Ainsi *on ne peut identifier*

l'âme ni avec la liberté, ni avec l'essence, elle est pour ainsi dire le trajet qui va de l'une à l'autre. Et il ne faut pas s'étonner que, là où il n'y a pas d'initiative intérieure, il n'y ait pas proprement existence autonome, mais seulement phénoménalité, c'est-à-dire existence pour un autre, et qu'il n'y ait pas non plus d'essence, car cette essence ne pourrait être cherchée ailleurs que dans la signification que la phénoménalité pourrait recevoir soit pour un agent qui se réalise par elle, soit pour la conscience même du spectateur, dont elle met toujours en jeu l'une ou l'autre de ses puissances.

Cependant si la liberté était un pouvoir absolument indéterminé de choisir sa propre essence, elle ne la choisirait jamais. Il faut donc qu'on la considère en tant qu'elle a accès dans le monde, c'est-à-dire dans les circonstances mêmes où elle trouve à s'exercer, et sans lesquelles il serait impossible de concevoir comment elle pourrait se détacher elle-même de l'acte pur. Ainsi les conditions limitatives de la liberté sont les moyens sans lesquels on serait hors d'état de concevoir son indépendance et son existence même. Sans ces circonstances, sans cette situation, la liberté ne serait elle-même qu'une possibilité abstraite, un pouvoir suspendu dans le vide et dont on ne voit ni comment il trouverait à s'exercer, ni quel est le problème auquel il lui faudrait répondre, ni ce qui pourrait le tirer lui-même du repos. On ne voit pas non plus comment une telle liberté pourrait se distinguer des autres libertés, ni d'où pourrait naître la multiplicité des partis entre lesquels il lui faudrait choisir. C'est la relation entre la liberté et les limitations qui lui sont imposées qui fonde son propre pouvoir d'option, la nécessité où elle est de s'engager, la faculté qu'elle a d'inventer et de décider, ou même d'abdiquer et de s'abandonner pour ainsi dire au déterminisme des événements. On voit donc quelle erreur il y aurait à penser que la liberté serait plus parfaite s'il était possible de la délivrer des circonstances ou de la situation où elle est comme prise et qui retiennent ou entravent son action, au point qu'on a pu croire que ces circonstances ou cette situation suffisaient à [230] expliquer toutes ses démarches et la rendaient elle-même inutile. Il faut dire au contraire que, sans ces conditions, elle serait elle-même incapable d'agir, c'est-à-dire de se déterminer.

Mais, inversement, ces conditions n'ont de sens que par elle. C'est un préjugé de penser qu'elles pourraient subsister par elles-mêmes dans une sorte de déterminisme suffisant, si la liberté n'intervenait pas

pour en troubler le jeu, quand on ne considère pas cette intervention comme une pure illusion que le propre de la science est précisément d'abolir. Au contraire, il est facile de voir, d'une part, que ces conditions ne peuvent s'imposer à nous comme une contrainte et n'affectent un caractère de nécessité que par leur rencontre même avec une liberté, de telle sorte qu'elles entrent avec la liberté dans un couple dont les deux termes ne sont posés que l'un par rapport à l'autre, ou, si l'on veut, par leur réciproque négation, et, d'autre part, que ces conditions ne paraissent négatrices de la liberté que parce qu'elles lui permettent précisément de s'exprimer. Elles sont appelées, pour ainsi dire, par la liberté elle-même, dont elles rendent possible l'individualisation, et ne s'offrent à elle du dehors que comme les occasions qui permettent aux possibilités qui sont en elle de se déployer et de s'incarner. Loin d'opposer par conséquent à l'acte libre un monde fortuit et hétérogène dont il aurait toujours à vaincre les résistances, il faut voir dans ce monde, non pas proprement l'effet de son action, mais pourtant l'instrument qu'il crée lui-même afin de se déterminer, c'est-à-dire de s'exercer et de se limiter tout à la fois. Aussi sommes-nous incapables d'opérer une dissociation, sauf d'une manière tout à fait superficielle, entre la liberté dans laquelle notre être se fonde et les circonstances qui paraissent lui être imposées. Bien que notre vie puisse être interprétée tour à tour comme notre œuvre et comme un produit de la nécessité, nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'il y a là deux perspectives opposées, mais sur le même contenu. La vie est un sillon tracé par la participation dans un monde qui nous dépasse, mais de telle manière que *tout ce qui nous arrive nous vient du dehors, mais par une démarche dont nous sommes nous-mêmes l'auteur.*

C'est de la rencontre entre la liberté et les circonstances dans lesquelles elle doit s'exercer que résulte la formation de l'essence individuelle. Il y faut cette rencontre : mais les circonstances, au lieu de déterminer l'acte libre, lui permettent seulement de [231] se déterminer : elles répondent, semble-t-il, à l'appel de la liberté. L'essence consiste donc dans l'acte même de notre liberté en tant qu'après s'être réalisé au contact des circonstances, il en est maintenant affranchi. Toutefois, si l'on accepte, comme nous le proposons, de ne point donner ici au temps un caractère ontologique, mais d'en faire seulement l'instrument par lequel notre âme se constitue, *on comprend que l'on puisse établir entre la liberté et l'essence une identité transtemporelle.*

C'est cette identité qui a permis d'accorder la primauté tantôt à l'une, tantôt à l'autre. Car si la liberté est première, de telle sorte que l'essence soit seconde chronologiquement et ontologiquement à la fois, alors on ne voit pas comment elle pourra se déterminer, c'est-à-dire choisir son essence ; et si c'est l'essence, on ne voit ni comment la liberté pourrait subsister, ni comment l'essence pourrait se distinguer d'une chose, ni comment cette chose pourrait nous être donnée. Mais il faut sans doute un esprit singulièrement profond pour apercevoir que l'on peut, tour à tour, considérer la liberté comme créatrice de notre essence, ou comme le pouvoir d'agir en conformité avec cette essence, selon que l'on attache son regard, dans l'âme, à l'acte qui la fait être, ou à la détermination qui la rend telle, sans qu'aucun de ces deux aspects présente par rapport à l'autre une antériorité véritable. L'intervalle qui les sépare, et dont le temps est l'expression, est destiné seulement à mettre en lumière la distinction, au cœur même de la participation, entre l'acte que j'assume et le contenu qu'il assume. Ainsi on comprend que nous soyons conduits tantôt, si nous considérons la liberté indépendamment de l'essence, à la définir comme un pouvoir arbitraire capable de faire n'importe quoi (c'est-à-dire ou bien, par une suite d'actes indépendants et gratuits, de refuser d'acquiescer une essence, ou bien de se donner une essence quelconque, ce qui est contraire à l'expérience sincère que chacun de nous peut avoir de lui-même), tantôt, si nous considérons l'essence indépendamment de la liberté, à réduire notre vie à un développement stérile, qui n'est rien de plus que l'analyse d'un contenu préexistant. Il faut donc se défendre d'une interprétation des rapports entre la liberté et l'essence où la liberté elle-même ne serait rien de plus que le pouvoir de créer une essence qui l'asservirait, c'est-à-dire qui l'abolirait (de telle sorte que la liberté ne pourrait agir que pour ruiner la liberté). Et l'essence à son tour, au moment où elle semble développer son contenu et tout tirer d'elle-même, ne doit [232] pas être distinguée de l'acte même de la liberté au moment où il s'accomplit.

Mais peut-être le rapport de la liberté et de l'essence trouvera-t-il son explication décisive si l'on pense que la liberté ne se détache de l'acte pur que par la limitation qu'elle s'impose à elle-même et qui est corrélatrice de l'action exercée sur elle par toutes les autres libertés. Or le propre de l'essence, c'est sans doute d'être un effet de cette limitation mutuelle des différentes libertés, par laquelle chacune d'elles de-

vient inséparable d'une essence qui l'individualise. Au point où nous sommes parvenus, on voit par conséquent que les deux mots de liberté et d'essence conviennent également bien pour caractériser la nature de l'âme, à condition qu'on accepte de les joindre et que le développement de notre essence dans le temps apparaisse toujours comme étant l'ombre même de l'acte par lequel la liberté se détermine. Ainsi l'essence est l'image plutôt encore que l'effet de la liberté agissante. Toutefois l'identité que nous essayons d'apercevoir entre la liberté et l'essence n'est qu'une vue métaphysique qui, loin de rendre inutile et inexplicable notre condition temporelle, l'exige au contraire afin précisément que cette identité se réalise.

10. CONCLUSIONS.

De l'étude précédente, on peut dégager, semble-t-il, les conclusions suivantes :

1° L'essence de l'âme n'est pas une essence constituée, mais une essence qui se constitue. Telle est la raison pour laquelle le mouvement dialectique qui me fait être procède de l'existence à l'essence, mais non de l'essence à l'existence. Cette existence, c'est seulement celle d'un pouvoir-être qu'il dépend de moi de mettre en œuvre. Le rôle de la liberté, c'est de faire éclater ces possibilités différentes qu'elle ne cesse de discerner, d'accepter, de repousser, d'actualiser. Ainsi, c'est une même chose pour l'âme de se connaître et de se vouloir.

2° Le rapport entre la liberté et l'essence est figuré par le rapport qui s'établit dans le temps entre l'avenir et le passé. Dès lors, il semble que c'est toujours dans mon essence que je puise : elle consiste dans une certaine potentialité accumulée, alors que le propre de mon avenir, c'est d'y ajouter toujours. Mais on se trouve ici en présence d'une démarche circulaire par laquelle [233] c'est l'existence qui crée l'essence ; elle ne trouve que dans l'essence son propre accomplissement. On ne s'étonnera pas que l'existence soit toujours tournée vers l'avenir, qui est notre âme elle-même en tant qu'elle se

produit, et l'essence vers le passé qui est notre âme elle-même en tant qu'elle se possède.

3° Toutefois l'âme exprime toujours la liaison vivante de l'infini et du fini. Elle porte en elle un infini en puissance par sa liberté, mais elle inscrit chacune de ses déterminations dans son essence finie. Inversement, elle est capable d'accroître indéfiniment la richesse de son essence, au lieu que, par sa liberté, elle réside dans une pointe aiguë et, pour ainsi dire, indivisible. Mais ce serait un danger égal, pour maintenir à la liberté sa pureté, de lui interdire de s'actualiser et, pour maintenir à l'essence sa réalité, de la confiner dans ses limites.

4° La liberté n'agit qu'à travers des circonstances qu'elle appelle, qui sont les occasions dont elle a besoin pour se déterminer, c'est-à-dire pour constituer son essence, dont il faut dire pourtant qu'elle réside plutôt dans l'acte qui la constitue que dans sa forme constituée. Mais c'est parce que l'essence est indiscernable de la liberté elle-même, comme l'activité en exercice de l'activité exercée, que l'essence nous paraît toujours contemporaine de la liberté et que le rôle de celle-ci nous paraît être de la dégager plus encore que de la former.

5° Ni la liberté, ni l'essence ne peuvent avoir un caractère de généralité. Le rapport de la liberté et de l'essence est caractéristique sans doute de l'être fini en général. Mais il n'y a de liberté réelle que celle d'un être individuel et qui s'individualise par la manière même dont il la met en œuvre. De même, il n'y a d'essence réelle que celle qui est le produit d'une liberté et qui est individualisée par elle à travers la situation qui lui a permis de se déterminer elle-même. De telle sorte que, dans une définition schématique, et en retenant certains traits communs à toute situation dans son rapport avec toute liberté qui s'y trouve engagée, on peut bien parler d'un « genre » de l'homme, mais non pas d'une essence de l'homme ; car l'avènement de l'essence ne se produit que par l'action de telle liberté en face de telle situation unique et privilégiée à laquelle elle a su répondre. Cependant l'idée se distingue toujours du concept parce qu'elle exprime, dans chaque individu, non pas la généralité du concept, c'est-à-dire son rapport de ressemblance avec d'autres individus, mais l'idéal qu'il a à réaliser, c'est-à-dire son propre rapport avec [234] l'absolu. Ce qui permet, comme le voulait Platon, d'apparenter l'âme avec l'idée, mais nullement avec le concept.

6° On comprend par là comment il est également possible de parler de la destinée de l'âme et de parler de sa vocation. Car on ne parle de sa destinée que quand on considère la suite des circonstances qui forment la trame de son existence, comme si elles pouvaient suffire à expliquer son état final. Et l'on se trouve parfois naturellement incliné à penser que les circonstances sont prédéterminées afin de permettre à son essence de se manifester : comme si on voulait justifier par là l'existence d'une harmonie entre la situation unique où il se trouve placé et l'originalité inaliénable de sa nature individuelle. — Mais on parlera de la vocation de l'âme lorsque les circonstances dans lesquelles elle se trouve engagée, au lieu d'agir sur elle et d'expliquer ainsi sa limitation éternelle, sembleront comme des appels adressés à la liberté et auxquels celle-ci doit répondre. Alors nous ramasserons toutes ces circonstances dans l'idée d'une vocation de l'âme elle-même qu'elle est appelée à remplir et dont nous pensons qu'elle peut la manquer, bien que le caractère de ses réponses infléchisse les circonstances elles-mêmes et puisse nous donner l'impression que c'est notre propre vocation qui a changé (c'est ce que l'on montrera d'une manière plus approfondie au chapitre XVIII). La vocation est la disposition de ma destinée par ma liberté qui fonde mon essence, mais n'entend pas se laisser annihiler par elle.

7° Cependant tout le secret de mon âme consiste dans l'identité métaphysique de ma liberté et de mon essence éternelle : cette identité est le fondement même du divorce que j'établis entre elles par le moyen du temps afin que l'identification soit un acte que j'effectue et non point une loi qui m'est imposée. Telle est la raison pour laquelle l'être de l'âme, comme on le verra dans le chapitre X, ne se réalise que par une opposition du connaître et du vouloir, où il semble tour à tour que c'est le connaître qui atteint ce que je suis et que c'est le vouloir qui le constitue : la circulation qui ne cesse de se poursuivre dans le temps entre ces deux opérations est le témoignage de leur identité intemporelle qui n'est rien si elle n'est pas un accomplissement et qui ne peut s'accomplir qu'en les opposant pour les unir.

[235]

La dialectique de l'éternel présent.

* * * *

DE L'ÂME HUMAINE

LIVRE III

CLASSIFICATION NOUVELLE DES PUIS- SANCES DE L'ÂME

[Retour à la table des matières](#)

[236]

[237]

**LIVRE III. CLASSIFICATION NOUVELLE
DES PUISSANCES DE L'ÂME**

Chapitre X

**LA LIBERTÉ ET LA DIVISION
DE L'ÂME EN PUISSANCES
DIFFÉRENTES**

[Retour à la table des matières](#)

Dans les deux livres précédents, nous avons essayé de décrire, d'une part, cette expérience de l'activité intérieure dans laquelle l'âme se découvre pour ainsi dire à elle-même, d'autre part cette genèse secrète par laquelle elle constitue elle-même sa propre essence. Il faut maintenant s'efforcer d'analyser le jeu de ses différentes puissances et montrer d'où elles procèdent, comment elles expriment l'unité de la conscience, au lieu de la rompre, comment enfin elles contribuent à fonder notre dépendance et notre indépendance à l'égard de tout ce qui nous entoure ou qui nous dépasse.

Mais pour cela nous ne pouvons pas nous contenter d'énumérer ces puissances par une sorte de recensement empirique qui laisserait échapper à la fois leur solidarité, leur réciprocité et leur signification originale ; il faut tenter de les déduire. On verra alors qu'il y a un système des puissances de l'âme, qui n'exprime rien de plus que sa propre unité et qui contribue à la produire. Il faut donc maintenant que nous essayions d'atteindre l'âme à sa racine, c'est-à-dire dans cette initiative intérieure par laquelle elle se crée et que nous montrions

comment les différentes puissances sont la mise en œuvre de cette initiative elle-même, considérée dans son rapport avec les conditions de possibilité hors desquelles elle serait incapable de s'exercer. C'est dire que *le tableau des différentes puissances de l'âme n'exprime rien de plus que l'analyse même de la liberté.*

Cependant, c'est cette liberté elle-même qu'il faudrait d'abord apprendre à connaître afin précisément de pouvoir déterminer à la fois comment elle agit et pourquoi elle est astreinte à se diviser pour engager sa propre action dans le monde. Dans les deux [238] livres précédents, il n'était question que de la liberté : mais nous avons seulement reconnu sa présence et défini l'acte essentiel par lequel elle ne cesse de se déterminer elle-même. C'est la texture intérieure de cet acte considéré dans son accomplissement concret, et non plus dans son dessin le plus général, qu'il faudrait maintenant examiner. Mais cela suppose qu'aucun doute ne subsiste dans notre esprit sur cette expérience fondamentale par laquelle le moi s'appréhende comme liberté, ni sur cette obligation, qu'elle lui assigne, d'être à chaque instant le premier commencement de lui-même, ni sur les limites qu'elle rencontre et qui, au lieu de la ruiner, sont les moyens sans lesquels elle serait incapable de s'affirmer.

1. EN QUEL SENS LA LIBERTÉ PEUT ÊTRE DITE « CAUSA SUI ».

Qu'il y ait une expérience immédiate de la liberté, qui est l'expérience de nous-mêmes, c'est ce que nul ne conteste, sinon pour mettre en doute, par un acte de sa réflexion, le bien-fondé d'une telle expérience à partir du moment où il a constitué une certaine image du monde et découvert l'impossibilité pour la liberté d'y prendre place. Car l'expérience de la liberté ne fait pas partie de l'expérience du monde. On dit souvent de la liberté qu'elle est transcendante, ou transcendantale, à l'expérience du monde. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit l'objet d'aucune expérience : mais c'est une expérience qui n'est pas celle d'un objet, même spirituel. C'est celle *d'une activité qui ne sait rien d'elle-même qu'en s'exerçant, mais qui ne peut pas non plus s'exercer sans se savoir s'exerçant.* C'est pour cela qu'elle

est non pas au delà de la conscience, ni un objet pour la conscience, mais la conscience elle-même considérée dans l'originalité de son être qui ne fait qu'un avec sa propre opération. Tous les malentendus de la métaphysique ont pour origine une insuffisance de cet approfondissement intérieur par lequel la conscience se saisit elle-même dans l'acte qui la fait être, et qui, même s'il est toujours inséparable de la connaissance de quelque objet, ne doit jamais lui-même être confondu avec cette connaissance. Mais l'indissoluble unité de la conscience et de la liberté n'est pas seulement le témoignage premier de notre existence, qui n'est rien que là où elle s'affirme elle-même et qui ne peut s'affirmer qu'en se détachant du monde par une création constante d'elle-même : la raison à son tour ne cesse de la confirmer. Car ce [239] serait également détruire la notion même du moi, d'une part, de penser qu'il puisse être un moi et s'ignorer lui-même comme moi (et c'est pour cela qu'on ne continue à parler du moi quand la conscience disparaît que par rapport à une conscience possible, c'est-à-dire à l'avenir ou au passé d'une conscience réelle), — et, d'autre part, de lui donner encore le nom de moi si on le prive de cette initiative créatrice qui le fait être ce qu'il est et sans laquelle il serait réduit à n'être qu'une chose parmi les choses. Et en voulant que la conscience ne soit rien de plus qu'un pur miroir, on méconnaît également son activité sans laquelle elle ne percevrait aucun spectacle dans le miroir, et son existence elle-même, puisque toute existence est pour elle celle d'un objet dans ce spectacle : ce que la conscience ne saurait jamais être.

La liberté n'est rien si elle n'est pas *causa sui*. Cependant nous savons toutes les difficultés auxquelles se heurte cette formule et toutes les critiques dont elle a été l'objet. Mais si on ne la maintient pas, en surmontant toutes ces difficultés et en triomphant de toutes ces critiques, la liberté n'a plus de sens. Il semble d'abord qu'il y ait dans la formule une sorte de contradiction interne, mais qui provient seulement de l'application que nous en faisons au monde de l'expérience objective et temporelle où elle ne peut recevoir aucune signification. Car le principe de causalité est destiné, dans son usage commun, à exprimer une interpénétration de l'ordre logique et de l'ordre chronologique qui nous oblige, pour penser le temps, à considérer les termes de la succession comme s'appelant les uns les autres indéfiniment. De telle sorte que la causalité semble exclure la liberté précisément parce qu'elle est le signe, dans chaque phénomène, de son impuissance à se

suffire. Mais la liberté est précisément la rupture de l'ordre phénoménal. Elle remet cet ordre en question à chaque instant. Elle est un premier commencement éternel. C'est la raison pour laquelle on la considère justement comme transtemporelle. Cependant nous opérons toujours une contamination entre l'expérience que nous avons de l'acte libre et l'expérience que nous avons de la série des événements dans le temps. Et dès lors il nous semble que le propre de la liberté, ce soit de s'insérer dans cette série de manière à en infléchir le cours et à faire qu'il y ait certains événements que nous puissions rapporter à la liberté comme à leur cause, alors qu'il y en aurait d'autres dont la cause devrait être cherchée uniquement dans les événements qui les précèdent. Mais qui ne voit qu'il ne peut pas y [240] avoir univocité entre ces deux acceptions du mot cause, que la liberté comme cause n'abolit en aucune manière la causalité interphénoménale, que celle-ci l'exprime plutôt qu'elle ne la nie, et qu'elle n'est, quand elle subsiste seule, que le témoignage de sa limitation ou de ses défaillances ? Car il est également remarquable que la conscience immédiate nous découvre la liberté comme cause, et qu'il soit impossible à la réflexion d'établir aucun passage entre cette activité proprement spirituelle et quelque phénomène particulier qui pourrait en être l'effet. Aussi nul ne peut considérer ce passage comme étant réalisé par la liberté : il faut faire jouer ici la volonté, qui n'est que l'une des fonctions par lesquelles la liberté épanouit son jeu en corrélation avec beaucoup d'autres. Or la volonté réside, comme l'entendement et en accord avec lui, dans une certaine disposition de l'ordre phénoménal qui ne laisse s'introduire aucune faille dans celui-ci et met en œuvre la relation de causalité entre des termes appartenant eux-mêmes à une série homogène.

Cependant l'ordre phénoménal, qui est l'ordre même selon lequel le monde nous apparaît, reste toujours sous la dépendance de l'acte fondamental par lequel se constitue la conscience même à laquelle il apparaît : or cet acte est un acte de liberté. Seulement cet acte de liberté est présent dans toutes les consciences, bien qu'il s'accomplisse dans chacune d'elles d'une manière proprement unique et incomparable. Le visage du monde doit donc être à la fois le même pour toutes et différent pour chacune. Car s'il est vrai qu'il n'y a de conscience réelle que celle de l'individuel, le monde réel ne réside pas non plus, comme on le croit presque toujours, dans cet ensemble de caractères

communs que l'abstraction est capable de dégager de nos expériences particulières, mais dans la totalité de ces expériences elles-mêmes considérées dans leur rapport avec la liberté qui les fonde. Or chacune de ces expériences est l'image d'un acte de liberté ; en elle la liberté connaît à la fois sa puissance et ses limites : aussi arrive-t-il tantôt que tout, dans le monde, semble répondre à ses vœux, comme si le monde était un instrument si docile qu'il finît lui-même par disparaître dans une sorte de transparence spirituelle, tantôt que le monde soit pour elle un obstacle qu'elle s'oppose à elle-même pour essayer de le vaincre, tantôt qu'elle abdique devant le monde et se laisse envahir par lui dans une sorte d'abandon à la nécessité. Mais nul ne peut mettre en doute que ces trois attitudes ne se composent toujours l'une avec l'autre de [241] manière à manifester notre liberté, qui n'est libre qu'à condition qu'elle puisse elle-même fléchir. Là même où elle s'exerce avec le plus de pureté, elle ne s'introduit pas comme cause dans l'ordre phénoménal : mais dans cet ordre elle se reconnaît. Elle le produit, mais sans jamais s'introduire en lui comme un de ses éléments ; et il faut qu'elle le produise, ou qu'elle le subisse. Non pas que l'on puisse interpréter cette alternative en disant qu'un tel ordre, étant toujours ce qu'il est, la liberté peut tantôt y consentir et tantôt le récuser, de telle sorte que, dans le premier cas, elle justifie pour ainsi dire son indépendance et, dans le second, son esclavage. Il faut dire que c'est par son exercice même que la liberté fait paraître dans les phénomènes, qui en constituent l'envers, et qui l'accompagnent toujours comme une passivité qu'elle est incapable de réduire, — tantôt un ordre qui l'exprime et qu'elle ratifie, — tantôt une contrainte qui lui résiste et qui l'opprime.

Il n'est donc pas vrai que la liberté soit la cause des phénomènes, dont on peut dire seulement qu'ils la symbolisent. Cependant, au sens strict, *c'est de la liberté seule que l'on pourrait dire qu'elle est cause*, car le phénomène, comme tel, est dépourvu d'activité : on peut dire qu'il est toujours effet. Or le phénomène que nous appelons cause, c'est non seulement, comme la critique philosophique l'a établi depuis longtemps, la condition antécédente du phénomène qui le suit, mais c'en est aussi l'origine apparente pour celui qui, renonçant à l'exercice de la liberté, n'est plus devant le monde que comme un spectateur pur. Cependant ce terme d'origine ne convient en réalité qu'à la liberté. Une condition phénoménale n'est pas une origine,

puisqu'elle est elle-même conditionnée à l'infini. Au contraire, *c'est la liberté qui est l'origine de moi-même et de toutes choses. Elle est une cause qui est toujours cause et qui n'est jamais effet*. C'est ce que l'on cherche à exprimer en disant qu'elle est *causa sui*, imaginant une sorte de distinction de raison entre son être créant et son être créé, par une transposition de la distinction que nous introduisons dans le monde des phénomènes entre l'antécédent et le conséquent, mais pour isoler en quelque sorte en elle ce pouvoir créateur auquel son essence se réduit, et qui ne s'exprime par un effet visible que pour accuser sa limitation et non pas, comme on le croit, sa puissance. Dès lors, on comprend sans peine pourquoi il a toujours subsisté dans la notion de causalité une ambiguïté singulière, puisque la causalité, [242] c'est à la fois pour nous l'ordre entre les termes successifs de notre expérience temporelle, dont nous savons bien qu'il n'y a dans aucun d'eux une vertu capable de produire l'autre, et le pouvoir purement intérieur de s'ouvrir à soi-même un accès dans l'être, dont nous savons bien qu'il a comme corrélatif l'apparition du phénomène, sans qu'il y ait pourtant aucun lien transitif entre le phénomène et lui.

2. LA LIBERTÉ ET L'ACTE DE PARTICIPATION.

Il semble pourtant qu'il y ait une sorte de contradiction entre la liberté définie comme *causa sui* et l'acte de participation. Car si la liberté est premier commencement et origine de soi, comment peut-elle être en même temps participation ? N'est-ce pas lui assigner une origine qui lui est en quelque sorte extérieure ? N'est-ce pas reculer le premier commencement au delà de son pur exercice jusque dans le principe où elle puise ? Et, d'autre part, est-il possible de concilier l'idée de participation avec l'idée de liberté, s'il est vrai que la participation implique toujours une sorte de don ou de communication qui semble assujettir la liberté ou, du moins, lui interdire de rien recevoir et de rien produire qui ne soit déjà dans l'être dont elle participe ?

Ces problèmes ne peuvent recevoir une solution que d'une analyse de l'expérience, à la fois primitive et constante, par laquelle le moi prend conscience de lui-même. Car il n'a jamais conscience de son existence séparée : c'est là une interprétation erronée du *Cogito*. Non seulement Descartes est obligé de faire abstraction de la présence du

monde lorsqu'il découvre sa propre pensée : mais encore on sait que cette pensée n'est pas tout entière, ni exclusivement sienne. C'est une pensée qui le déborde et dont il a seulement la disposition. Cependant, alors que le monde dont il se sépare peut être dit justement extérieur à lui, la pensée infinie dans laquelle il pénètre, sans l'égaliser, est une intériorité parfaite, à laquelle c'est lui qui demeure toujours extérieur de quelque manière ; ce qui peut s'exprimer également en disant qu'il est fini, ou qu'il n'est pas une pure puissance de penser, ou qu'il a un corps. Mais nul ne saurait laisser de côté, dans la signification qu'il faut donner au *Cogito*, sa liaison avec l'idée même de l'infini qui fonde l'argument ontologique et sans laquelle le moi lui-même ne s'appréhenderait ni comme séparé, ni comme fini. C'est dire par conséquent, bien que Descartes n'utilise pas cette [243] expression, qui est retrouvée seulement par Malebranche, que le moi *participe* seulement à la pensée infinie, et que c'est d'elle qu'il reçoit non pas tant son contenu que la vertu propre de son opération. Car cette pensée infinie, à laquelle rien n'est extérieur, ne peut être qu'intériorité pure et *causa sui* ; c'est une liberté absolue ; et nul n'a marqué plus fortement que Descartes que c'était là son essence elle-même, à laquelle tous ses autres attributs doivent être subordonnés. Or dire que nous dépendons d'elle, c'est dire que nous ne pouvons pas subsister sans elle ou, comme le dit Descartes, qu'elle nous a « créés ». Mais cette création ne peut être rien de plus que la communication de son être même, dont il faut bien dire qu'elle nous fait participer. Or nous donner l'être qui est le sien, c'est nous donner *le libre arbitre* qui, dit Descartes dans ses notes de jeunesse, est *l'une des trois plus admirables choses que Dieu a faites, avec la création ex nihilo et le Dieu-homme* : encore de ces deux dernières peut-on dire qu'elles sont la liberté elle-même, considérée dans son pur exercice et dans le don gratuit qu'elle fait à l'homme d'elle-même. Car si l'on médite sur le rapport de participation entre l'être divin et le nôtre, on voit que, puisque Dieu est liberté, nous ne pouvons participer de lui que par la liberté même qu'il nous donne, et qui, étant elle-même indivisible, nous rend sur ce point égal à lui, comme Descartes l'a marqué avec tant de force. Mais la participation ainsi comprise, loin de nous faire tomber, comme on le pense, dans le panthéisme, risque au contraire de nous rendre tout à fait indépendants de Dieu, ou du moins de faire de chacun de nous le créateur de lui-même.

C'est en effet ce qui a lieu, ainsi qu'on a essayé de le montrer dans les deux livres précédents. Toutefois cette liberté n'est indivisible que dans le choix qu'elle fait du oui ou du non. Or c'est pour cela qu'elle est justement nommée « libre arbitre ». Et Descartes n'a pas de peine à montrer que, si elle est proprement infinie, c'est-à-dire si son option ne peut jamais être forcée, cela ne veut pas dire que son pouvoir soit lui-même infini. Car nous observons au contraire qu'elle ne peut pas entrer en jeu sans s'engager dans le monde, où elle ne cesse d'être resserrée et d'être assujettie à tant de contraintes qu'on a pu parfois nier d'elle toute efficacité et la réduire à un consentement ou à un refus purement intérieur à l'égard d'un ordre extérieur sur lequel elle n'agirait pas. Mais c'est là méconnaître sans doute la vraie notion de la *participation*, dont il faudrait d'abord, semble-t-il, [244] expliquer la possibilité : or le problème peut être considéré, semble-t-il, sous deux aspects, car :

1° nous disons qu'elle est objet d'expérience en ce sens que nul sans doute ne contestera : à savoir que le moi ne peut pas se poser seul, de telle sorte que, comme mon corps ne peut être posé qu'avec le monde et dans le monde, ainsi ma propre pensée implique toujours une pensée infinie qu'elle borne et une infinité d'autres pensées particulières avec lesquelles elle communique. C'est dire que chaque liberté ne peut s'éprouver elle-même autrement que dans son rapport avec la liberté absolue et avec d'autres libertés. C'est cette expérience même dont nous essaierons d'élucider et d'approfondir les conditions dans le présent livre.

Mais 2° on exige souvent que, dépassant une telle expérience et nous plaçant au point de vue de Dieu, et non au point de vue de l'homme, nous disions pourquoi la liberté absolue est aussi une liberté créatrice et pourquoi elle appelle à l'être une multiplicité infinie de libertés particulières dont chacune l'imite à sa manière et essaie de la rejoindre, sans y parvenir. Mais s'il est contradictoire de vouloir transcender l'expérience fondamentale par laquelle nous prenons conscience de nous-mêmes comme moi, du moins est-il vrai que, ce qu'elle nous découvre, c'est la connexion intemporelle du participant et du participé, de telle sorte que l'on peut se demander s'il y a un Être qui soit au delà de toute participation réelle ou possible, c'est-à-dire si l'essence de l'Absolu, ce qui fait qu'il est le Tout et non pas le Rien, l'Acte suprême et non pas l'Inertie pure, ce n'est pas d'être toujours

offert à la participation dans un sacrifice en quelque sorte si parfait de lui-même qu'à celui qui n'use que des yeux du corps il n'y ait rien de plus dans le monde que les modes particuliers de la participation, qui ne laissent rien paraître en chaque point, ni en chaque instant, de l'Être omniprésent dont ils participent.

Jusqu'ici nous avons examiné le rapport de la liberté absolue et des libertés particulières, comme s'il n'y avait pas de monde. Nous savons pourtant que le caractère essentiel de celles-ci, c'est qu'elles sont engagées dans le monde. Or il n'y a de monde que des phénomènes. De telle sorte que l'apparition du monde mesure précisément la distance qui sépare la liberté absolue des libertés particulières. Le monde exprime en effet beaucoup moins le champ dans lequel s'exerce chacune d'elles que sa limitation, ou plutôt l'aspect que revêt pour elle la totalité de l'être, dans la mesure où celle-ci la dépasse et devient pour elle un spectacle à [245] l'égard duquel elle garde toujours un caractère de passivité. On ne s'étonnera pas que cette passivité soit toujours corrélative de l'activité qu'elle met en œuvre, de telle sorte que le spectacle du monde en est la contre-partie, et que, pour cette raison même, il doit apparaître toujours comme étant en un certain sens son ouvrage. On comprend aussi que ce spectacle, par la limitation qu'il impose aux différentes libertés, les sépare les unes des autres, et, puisqu'il est commun à toutes, leur permette aussi de communiquer.

Par là le problème de la création peut recevoir une lumière nouvelle : car que veut-on dire quand on prétend que le monde est créé par Dieu ? Veut-on dire qu'il a créé tous ces phénomènes par lesquels il se rend manifeste aux différentes consciences, ou seulement qu'en donnant l'être à toutes les consciences, il a créé ainsi les conditions qui permettent à ce monde d'apparaître, comme le moyen à la fois de leur séparation et de leur communion ? Si la seconde hypothèse était vraie, il n'y aurait rien dans le monde qui ne pût être mis en rapport avec une opération de l'esprit et prendre une signification pour celui-ci : or tandis que le propre de la science, c'est de décrire exactement l'objet sans se préoccuper de sa signification, le propre de la philosophie, c'est de chercher partout des significations et de reconnaître partout le signifié dans le signifiant.

3. LA DIVERSITÉ DES PUISSANCES, OU L'ANALYSE DE LA LIBERTÉ.

Mais la liaison de la liberté et de la participation va nous permettre maintenant *d'analyser la liberté en puissances distinctes dont le jeu constitue la vie même de notre âme*. Toutefois cette division en puissances ne portera aucune atteinte à l'unité de l'âme, s'il est vrai que cette unité réside précisément dans la liberté. Car si elle ne peut être l'unité d'une chose, il reste que ce soit celle d'un acte qui recommence toujours et qui demeure tout entier présent dans chacune de ses opérations. La liberté est la pointe extrême de la conscience ; elle est l'origine unique de toutes ses affirmations, l'origine unique de tous ses engagements. Elle est toujours ponctuelle. Qui lui donne la moindre diversité, ou la moindre épaisseur, la confond avec les conditions sur lesquelles elle s'appuie ou avec les manifestations qui l'expriment. Seulement la liberté n'est rien tant qu'elle n'a pas commencé à s'exercer. Or le mystère de l'existence, et la lumière qui [246] le pénètre, consistent précisément dans cet exercice de la liberté en tant qu'il requiert certains instruments dont on peut dire qu'en les engendrant elle engendre l'expérience que nous avons à la fois de nous-mêmes et du monde.

Le mot même d'unité dont nous nous servons pour caractériser la liberté suppose une multiplicité qui lui est corrélative, à laquelle elle s'oppose, mais qui forme pour elle une sorte de matière sans laquelle elle ne serait elle-même l'unité de rien : il faut dire de l'unité non pas proprement qu'elle nie la multiplicité, mais plutôt qu'elle est le principe qui la produit à la fois et qui la résout. D'autre part, la liberté est elle-même une possibilité pure, et la possibilité enveloppe toujours la multiplicité, faute de quoi elle se confondrait avec la nécessité : aussi avons-nous défini antérieurement la liberté comme *la possibilité des possibilités*, entendant par là qu'elle ne peut entrer en jeu autrement qu'en faisant éclater en elle la multiplicité des possibles, qu'elle tient pour ainsi dire sous l'unité de son regard, avant d'introduire entre eux une unité de subordination plutôt encore que de sélection. Bien plus, l'unité de la liberté apparaît comme étant inséparable de l'infini de la possibilité : elle en est un autre nom, s'il est vrai qu'elle est un acte de

participation dont le propre est précisément de convertir l'acte pur en ce possible infini au sein duquel elle choisit le possible qu'elle assume. Ainsi, il ne suffit pas de penser que la multiplicité s'offre pour ainsi dire du dehors à la liberté, qu'elle réside dans ces obstacles, ou ces objets toujours nouveaux qui viennent à la fois borner son activité et lui donner sans cesse un autre point d'application : la multiplicité lui est intérieure et essentielle. Car s'il y a des relations entre ces objets offerts à son option, c'est parce qu'ils répondent à des pouvoirs déterminés et solidaires qu'elle met elle-même en jeu tous à la fois. Toute son action réside dans la balance de ces différents pouvoirs ; autrement la différence de sa possibilité et de son actualité resterait purement nominale ; on ne voit pas comment elle pourrait distinguer sa possibilité non seulement de son acte propre, mais même de l'acte souverain auquel elle emprunte une telle possibilité pour la faire sienne. Ainsi la multiplicité des objets n'est jamais pour elle qu'un signe ou qu'un témoin : et nul objet ne peut être considéré par rapport à la puissance qui s'y applique comme son support et sa fin, mais plutôt comme sa limitation et sa contre-partie.

Déjà la seule opposition de l'un et du multiple peut être regardée [247] moins comme l'effet de la participation que comme le schéma même de l'acte qui l'exprime. La participation est le fait primitif impliqué par la conscience même de notre appartenance à l'être et que Descartes a essayé d'atteindre sous la forme de la liaison entre une pensée finie et la pensée infinie, Maine de Biran sous la forme d'une corrélation de l'effort et de la résistance. Mais l'opposition de l'un et du multiple est l'opposition d'un Un que la participation ne cesse de sous-diviser, de manière à faire apparaître tous les termes de la multiplicité, et d'un un qui est un terme de la multiplicité, qui appelle tous les autres, sans être capable pourtant, en s'ajoutant à eux, de restituer par sommation l'Un dont il s'est détaché en y demeurant inclus. Et l'on peut dire en un certain sens que la participation, étant elle-même participation à l'Un qui est acte, est aussi un acte un, mais tel que tout ce qu'il laisse en dehors de lui, et dont il est pourtant inséparable, ne peut lui apparaître que sous la forme d'un objet, mais d'un objet infiniment multiple, qui ne cesse de lui répondre et pourtant le dépasse toujours. Ainsi on voit comment la multiplicité des objets qui forme pour nous l'expérience du monde et qui se renouvelle indéfiniment sans s'épuiser jamais remplit tout l'intervalle qui sépare l'un partici-

pant de l'Un dont il participe, sans que le progrès de la conscience puisse jamais parvenir à les rejoindre. Bien plus, on peut dire, par une sorte de paradoxe, que la participation, à mesure qu'elle acquiert plus de perfection, loin de faire évanouir le monde phénoménal dans la pureté de l'acte dont il procède, lui donne toujours plus de richesse et plus de complexité. Ainsi il semble que la liberté porte en elle ce monde tout entier en puissance, qu'il est à la fois l'obstacle à son exercice et le produit ou l'image de son activité exercée. Non point qu'on puisse le définir comme sa création, au sens où un certain idéalisme en fait l'œuvre unique de notre esprit : mais il est la forme que prend pour nous l'être dans lequel nous ne cessons de puiser, en tant qu'il reste inséparable de l'acte qui le fait nôtre, mais qui ne peut jamais lui devenir adéquat. Chaque objet contre lequel cet acte vient se heurter donne à celui-ci un point d'application qui l'empêche de rester à l'état de possibilité pure, de telle sorte que l'on pourrait chercher à établir une classification de nos différentes puissances en dénombrant tous les objets de notre expérience et en les faisant entrer dans des genres que nous révèlent les modes principaux selon lesquels s'exerce l'activité même de notre pensée. [248] C'est ainsi que l'on a procédé presque toujours dans l'analyse de l'esprit ; ce qui non seulement donne à toutes les classifications un caractère empirique et rhapsodique, mais encore les expose au reproche de recenser des faits dont on a déjà pris possession et de remonter ensuite jusqu'à des pouvoirs hypothétiques et stériles, qui ne peuvent aspirer à rendre compte d'une réalité que l'on a d'avance tout entière entre les mains. C'est là ce qui arrive également dans toute classification des forces de la nature, s'il faut qu'elle repose seulement sur la comparaison des ressemblances et des différences entre les faits physiques, dans la classification des fonctions psychologiques, s'il faut qu'elle prenne pour point de départ les états déjà formés que la conscience nous livre, ou dans la classification des catégories elles-mêmes, s'il est vrai que, malgré son aspect systématique, elle ne fait que reproduire une table des jugements que l'on emprunte toute faite à une logique descriptive. Mais il y a sans doute un lien entre ces différentes classifications, que nous espérons un jour mettre en lumière. Car elles sont toutes dérivées du même principe, à savoir de l'opposition et de la connexion de l'un et du multiple, en tant que précisément il exprime cet acte fondamental de la participation, qui est aussi le fait primitif et permanent où se constitue notre propre expérience de l'existence. C'est dire que toute multiplicité

té doit être déduite et qu'elle ne peut l'être que des conditions de possibilité les plus générales de la participation, de telle sorte qu'elle trouve son expression nécessaire dans la multiplicité des puissances de l'âme, qui sont astreintes à former un système, non point pour représenter avec plus ou moins de fidélité et d'adresse les aspects différents de notre expérience objective et subjective, mais pour permettre à notre liberté de créer une distinction entre elle-même et le tout, et une communication incessante avec le tout, sans lesquelles elle serait, semble-t-il, hors d'état de s'exercer. *Les puissances de l'âme sont pour nous le jeu même de notre liberté, saisi dans son exercice pur, dont nos états d'âme sont à la fois l'expression et la limitation.*

Ainsi nous voudrions trouver dans la classification même des puissances de l'âme une illustration et une confirmation de la méthode même de cet ouvrage, qui est d'associer et presque de confondre *l'expérience intérieure*, en tant qu'elle est toujours celle d'une puissance spirituelle qui s'actualise, et *la dialectique*, en tant que chacune de ces puissances implique l'unité de l'acte [249] dont elle procède, et appelle, pour la soutenir, toutes les autres puissances qui divisent cette unité sans pourtant la rompre. La classification que nous proposons diffère par conséquent de toutes celles qui font appel exclusivement aux exigences de la logique ou aux données de l'observation : elle est génétique et se présente comme la loi constitutive de cette genèse intérieure de moi-même, qui est proprement notre âme, de telle sorte qu'à chaque pas il faut qu'elle soit justifiée indivisiblement par une condition de possibilité qui l'impose à notre raison, et par une mise en œuvre qui l'impose à notre expérience. Elle devrait donc engendrer un consentement unanime, surtout si on réussit à montrer que toutes les classifications qui ont été proposées dans l'histoire ne peuvent être expliquées que dans la mesure où elles s'y réfèrent et en expriment quelque modalité.

4. LE PREMIER PRINCIPE DE CLASSIFICATION, FONDÉ SUR LA DISTINCTION ENTRE L'ÊTRE DU MOI ET LE MONDE REPRÉSENTÉ.

La distinction la plus célèbre et qui a régné pendant toute l'époque classique entre les puissances de l'âme est celle qui oppose l'entendement et le vouloir. Toutes les autres distinctions sont subordonnées à celle-ci, qui marque la ligne de démarcation entre ce que je ne suis pas, qui me déborde, mais que je puis connaître et ce que je suis dans le secret même de l'acte que j'assume et qui me fait être.

Si nous considérons en effet la loi fondamentale de la participation, nous voyons aussitôt que, comme le corps est incapable de s'évader du monde dont il fait partie, mais est astreint à opposer sans cesse à cette partie du monde qui est sentie comme sienne tout ce qui la déborde et qui n'est pour lui qu'un spectacle, ainsi il y a une indivisibilité de cet acte absolu qui fonde l'acte personnel par lequel mon être propre se constitue, mais de telle manière qu'au delà de mes propres limites l'être tout entier me soit encore présent, sous la forme, il est vrai, d'un objet extérieur, ou d'une apparence qui m'est donnée, et que je puis seulement me représenter, c'est-à-dire qui s'oppose au moi que je suis, comme le connaître à l'être. La distinction de mon propre corps et de l'univers qui l'entoure n'est pas seulement une image, elle est aussi un effet de cette opposition quand on la transpose, pour ainsi dire, du dedans au dehors. L'opposition de l'entendement [250] et du vouloir est l'expression même de cette opposition du connaître et de l'être, ou encore du tout que je ne puis embrasser que par la représentation et du moi qui est tenu, pour poser son être propre, de ne jamais devenir pour lui-même un objet ou une représentation. Ainsi se trouve fondée la corrélation de l'objet et du sujet, mais sans que les deux termes puissent être obtenus par simple dichotomie opérée dans un tout lui-même homogène. Car le moi, *d'une part*, s'assigne une sorte de prééminence par rapport à l'univers, puisque celui-ci n'est pour lui que sa représentation : et c'est là la vérité qui a été marquée avec beaucoup de force par l'idéalisme. Cependant il ne suffit pas de vouloir définir le moi seulement par rapport à cette représentation, c'est-à-dire le réduire à un sujet purement formel. Car il est à la fois *cons-*

science d'être et acte d'être : sa prééminence par rapport à l'univers représenté est donc une prééminence ontologique. Aussi faut-il dire que le véritable moi n'est pas seulement le centre original de perspective dont nous faisons le sujet de la représentation : en le définissant comme l'acte qui se fait lui-même être, nous le définissons comme vouloir. Et si le sujet de la connaissance est en même temps un vouloir, cela explique assez bien toutes les théories d'inspiration pragmatiste, en vertu desquelles l'aspect que revêt l'univers pour la connaissance est toujours conditionné par les exigences ou les préoccupations de l'action. Cependant nous savons, *d'autre part*, que l'univers, s'il est suspendu au moi par son caractère proprement représentatif, dépasse infiniment le moi par le contenu de cette représentation. L'acte que j'accomplis et qui fait de moi ce que je suis ne me permet que de connaître cet univers, et non point de le créer : ce qui veut dire qu'il n'y a point de connaissance qui ne comporte nécessairement une donnée que je suis incapable de réduire. Ainsi cet acte par lequel je me donne l'être reçoit à chaque instant une limitation, dont le témoignage réside dans cette donnée qui me découvre, à l'intérieur de la totalité de l'être, cela même qui me dépasse, mais qui, ne pouvant pas être séparé de moi, adhère encore à moi, sans être moi, c'est-à-dire soutient avec moi le rapport de la représentation avec le sujet qui se la représente. Encore faut-il ajouter que cette représentation, s'il nous appartient précisément de la produire comme telle, doit envelopper nécessairement tout l'univers, mais seulement en puissance et jamais en acte.

La distinction et la connexion de l'entendement et de la volonté [251] sont donc les moyens par lesquels la conscience se constitue, la volonté attestant sa participation à l'être en tant qu'elle est puissance créatrice de soi, et l'entendement lui permettant de garder ses rapports avec le tout de l'être, en tant précisément qu'au lieu de l'assumer comme sien, elle se le représente comme autre. De la confrontation de ces deux fonctions de la conscience, il semble que l'on puisse déduire aussi bien le tableau de toutes ses opérations possibles que la correspondance et la différence, en chacune d'elles, entre sa signification psychologique et sa valeur ontologique. Et on expliquera par là un paradoxe apparent qui est au cœur de toutes les difficultés de la métaphysique : à savoir que nous cherchons toujours l'être dans les voies de l'entendement, où nous sommes assurés de ne le rencontrer jamais, puisque l'entendement ne peut jamais nous donner rien de plus que la

représentation, et que nous refusons de le chercher dans les voies du vouloir, où nous sommes assurés de le rencontrer toujours, mais sans pouvoir jamais le transformer en représentation. Cette méprise n'est pas pourtant sans raison, non seulement parce que nous voyons que le connaître ajoute à l'être pour nous en donner une sorte de possession (bien que la représentation nous en manifeste à la fois la présence et l'absence), mais aussi parce que le moi ne coïncide lui-même avec l'être dans l'acte volontaire que d'une manière ponctuelle, et que le tout de l'être, c'est cela même qui est au delà de lui et qu'il ne peut chercher à atteindre que comme un objet extérieur à lui ni embrasser autrement que par la représentation. Telle est la raison aussi pour laquelle on prétend souvent réduire le moi à cette puissance de représentation par laquelle il semble comme tendu vers l'être, mais sans jamais réussir à l'égaliser. De fait, l'être doit être cherché dans une direction toute différente, à savoir dans l'approfondissement de l'acte intérieur dont nous avons la disposition et qui ne cesse de puiser dans une source qui ne lui manque jamais : mais cet approfondissement, au lieu de nous détourner, comme on le croit trop souvent, du monde représenté, ne cesse de l'épanouir et de le diversifier, comme si la découverte de sa richesse était la découverte de notre propre richesse et qu'après nous être apparu comme un spectacle étranger, il était devenu non pas l'image, mais le véhicule de toutes les opérations que nous devons accomplir pour que notre être s'accomplisse.

Ainsi, c'est la seule idée de la participation, telle qu'elle est impliquée dans l'expérience fondamentale de l'existence, qui s'exprime [252] sous la forme de l'opposition de l'entendement et du vouloir. C'est elle aussi qui nous expose au double danger de nous inscrire nous-mêmes dans l'être seulement comme représentation ou comme corps, et de considérer l'être que le vouloir nous donne comme surgissant tout à coup de l'objet, c'est-à-dire de la représentation, au lieu que c'est lui qui la supporte et qui la fonde. Mais ce n'est là encore que la forme générale de l'acte de participation ; il importe maintenant de chercher quelles sont les conditions qui permettront à un tel acte de s'accomplir ; car la distinction entre les puissances de l'âme sera encore l'effet de ces conditions.

5. LE DEUXIÈME PRINCIPE DE CLASSIFICATION, FONDÉ SUR L'OPPOSITION ENTRE L'AVENIR ET LE PASSÉ.

Il y a une condition suprême de la participation, et dont on peut dire qu'elle les contient toutes, c'est le temps : car c'est le temps qui permet à chaque être particulier de s'affranchir lui-même du tout dans lequel il est situé et de constituer son être propre par une communication sans cesse renouvelée avec tout ce qui l'entoure et le dépasse. Ainsi, il se donne toujours à lui-même un avenir qui fait de lui un être possible, mais qu'il dépend de lui d'actualiser grâce à une incidence momentanée avec l'objectivité de l'expérience, jusqu'au moment où, devenant lui-même son propre passé, il acquiert ainsi une intériorité secrète qui ne peut plus lui être arrachée.

Déjà l'opposition de la connaissance et du vouloir, au lieu d'être réduite à l'opposition du tout, en tant qu'il est représenté, et du moi en tant qu'il est l'être même qu'il se donne, peut être interprétée dans la langue du temps, puisqu'il n'y a de connaissance que du monde que je n'ai pas créé, c'est-à-dire qui m'apparaît déjà comme réalisé, ou comme appartenant déjà au passé quand mon entendement s'y applique, au lieu que le vouloir ouvre nécessairement devant moi l'avenir comme le lieu même du possible, dont il est à la fois, si l'on peut dire, l'invention et l'actualisation. On pourrait exprimer cette opposition autrement en disant que l'entendement implique une antériorité de l'être par rapport au connaître, au lieu que le vouloir renverse ce rapport et engendre pour ainsi dire l'être comme la condition même du connaître. Toutefois la volonté ne produit pas la totalité de [253] cet être que le connaître appréhende, qui déborde toujours le pouvoir créateur dont elle dispose, ou qui s'offre à nous comme une création effectuée sans nous, et dont il nous appartient seulement de prendre possession par une activité proprement cognitive. Ainsi la volonté de l'homme, bien qu'elle soit une participation de la volonté divine, suppose la création et doit s'engager pour ainsi dire en elle ; ou plutôt c'est elle qui fait éclater en quelque sorte le monde créé, dès qu'elle entre en jeu, comme le spectacle même de ce qui la surpasse. C'est dire que dans l'homme la volonté suppose l'entendement. Et c'est

pour cela que bien qu'éternelle par son origine, elle s'exerce toujours en tel instant du *temps* et en tel lieu de l'*espace*, comme si elle faisait apparaître ces formes suprêmes de l'expérience afin précisément d'exprimer par leur moyen sa propre limitation.

Seulement, à l'intérieur de ses limites elles-mêmes, la volonté n'exerce-t-elle pas un pouvoir proprement créateur ? Dans la représentation qu'elle se donne à elle-même du monde, elle se borne à introduire toujours quelque nouvelle modification : c'est là le caractère distinctif de toute action humaine, qui suppose une matière à laquelle elle se heurte et qu'elle ne se lasse pas de transformer à son image, comme le montrent tous les exemples de la technique et de l'art. Mais, dans cette création de soi sans laquelle elle n'aurait pas le droit au nom de volonté, ne doit-elle pas être considérée comme souveraine ? Elle ne l'est pourtant que jusqu'à un certain point. Car nous savons bien que si elle n'est rien de plus que la découverte et l'actualisation de sa propre possibilité, cette possibilité, il lui appartient seulement de la rendre sienne. Même si l'on peut dire que le propre de la volonté c'est, par l'action même de la participation, de discerner dans l'être absolu la possibilité qu'elle assume, et même, en un certain sens, de la faire être comme possibilité afin de l'assumer, du moins faut-il reconnaître qu'à l'échelle de l'homme, la volonté ne possède aucune primauté ontologique, puisqu'elle suppose toujours à la fois un monde représenté qui est la matière dont elle a besoin pour agir, et une possibilité qu'elle met en œuvre et dont elle emprunte la disposition à l'acte pur. Elle n'est créatrice ni de cette matière à laquelle elle donne seulement une forme, ni de cette possibilité qu'elle se contente de reconnaître avant d'en prendre pour ainsi dire la responsabilité. *Elle n'est créatrice que de la modification qu'elle imprime au monde afin de réaliser en lui l'actualisation de sa propre possibilité.*

[254]

Mais cette actualisation, qui requiert toujours une incarnation dans le monde matériel, ne peut pas s'y réduire. En disant que la volonté est créatrice de notre être propre, ce que nous entendons, c'est qu'elle crée, grâce à un contact sans cesse renouvelé avec l'expérience du monde, cette intériorité spirituelle qui survit au devenir phénoménal et qui s'exprime par la présence même du passé dans notre mémoire. Non pas que ce passé soit comme une chose qui adhère désormais à notre moi et que nous ne réussions plus à en détacher : car il faut dire

à la fois que le passé n'est rien autrement que par l'opération qui le ressuscite, et que cette opération même n'a jamais achevé d'en dégager l'essence significative. On voit donc comment la formation de notre âme réside dans la relation que nous pouvons établir entre notre avenir et notre passé, c'est-à-dire entre notre volonté et notre mémoire, qui redouble, au niveau du moi, la relation opérée, au niveau de l'acte de participation entre l'être et le connaître, c'est-à-dire entre le vouloir et l'entendement. Et l'on comprend dès lors très bien que la classification qui, retenant seulement l'acte suprême de la participation, oppose le participant au participé, c'est-à-dire la volonté à l'entendement, ait pu céder la place parfois à une classification qui, mettant en jeu les moyens mêmes de la participation, c'est-à-dire le temps et ses différentes phases, distingue trois puissances de l'âme et non pas deux, à savoir l'entendement, la volonté et la mémoire, — l'entendement nous livrant le réel dans le présent, la volonté et la mémoire exprimant cette conversion incessante de l'avenir en passé qui constitue l'existence même du moi dans le temps. Cependant ces deux sortes de classification s'interpénètrent d'une certaine manière, du moins s'il est vrai, d'une part, que la connaissance, en tant qu'elle s'applique au réalisé, se tourne vers le passé comme la mémoire ; d'autre part que la mémoire est d'abord la mémoire du représenté ; enfin que la mémoire elle-même ne peut pas être réduite à la représentation du passé comme tel, car ce passé présente dans le souvenir un caractère intemporel et, sous sa forme la plus dépouillée, donne naissance à l'idée qui est l'objet privilégié de l'entendement dans cette puissance proprement noétique qui surpasse sa puissance proprement représentative et qui la justifie (ce que Platon soupçonnait peut-être déjà quand il inventait le mythe de la réminiscence).

[255]

6. LE TROISIÈME PRINCIPE DE CLASSIFICATION, FONDÉ SUR LA COMMUNICATION ENTRE MOI ET AUTRUI.

Enfin, il y a un troisième principe de classification fondé, comme les deux précédents, sur la participation, mais par lequel, au lieu de se borner à opposer l'être du moi à l'objet représenté, ou les phases du temps l'une à l'autre, dans la constitution du moi, on s'applique à reconnaître, au sein de la participation elle-même, une relation nécessaire entre mon propre moi et le moi d'un autre et à montrer comment elle se réalise. Ajoutons que les deux principes précédents trouveraient ici une origine commune s'il était vrai : 1° d'une manière générale, que la participation ne réalise en quelque sorte sa plénitude que dans l'infinité des êtres participants ; 2° que, d'une part, ils ne peuvent se distinguer les uns des autres que grâce à un monde objectif qui les limite et qui les sépare, mais leur fournit pourtant les seuls témoignages par lesquels ils peuvent manifester les uns aux autres leur vie personnelle et secrète ; 3° que, d'autre part, chacun d'eux doit avoir une existence temporelle s'il est vraiment solidaire de tous les autres, c'est-à-dire peut agir sur eux et subir leur action tour à tour.

Il y a plus : peut-être faut-il dire en effet que nous ne réussissons à appréhender nous-mêmes notre propre moi, en tant qu'existence de participation, qu'à partir du moment où nous réussissons non pas, comme on l'a dit, à l'opposer à un objet (qui serait incapable de rompre sa solitude), mais à l'affronter à un autre moi. Je ne suis vraiment moi-même qu'à partir du moment où je découvre un autre être, qui n'étant pas moi, mais pouvant dire moi pour soi comme je dis moi pour moi, me permet non pas seulement de le poser comme existant par comparaison avec l'existence même que je m'attribue, mais, par un détour plus subtil, me permet de me détacher de moi-même afin de me poser encore comme existant dans un acte comparable à celui par lequel il pose, lui aussi, une existence qui n'est pas la sienne, mais la mienne. Ainsi mon existence pour autrui apparaît comme une révélation de ma propre existence personnelle dans un monde où nous

sommes compris l'un et l'autre et dont on peut dire qu'il se définit par cette réciprocité d'existences dont aucune ne peut subsister que par le soutien qu'elle prête à toutes les autres et qu'elle en reçoit.

Dans cette réciprocité de rapports on comprend sans peine que [256] le corps soit le témoignage extérieur d'une présence elle-même tout intérieure, et que, sans lui, cette présence resterait pour nous invisible et secrète : c'est un témoignage qu'il faut rencontrer, puis traverser, pour atteindre cette présence personnelle des autres qui est elle-même une présence spirituelle, c'est-à-dire telle qu'il est impossible de la découvrir sans entrer du dedans en communion avec elle. C'est le corps qui sépare les êtres les uns des autres ; mais précisément parce qu'il est un spectacle pur, il doit porter en lui une signification ; il établit un lien entre l'exprimant dont je n'ai l'expérience qu'en moi et l'exprimé dont je n'ai l'expérience qu'en autrui. Il me découvre à moi-même dans le visage que les autres me montrent, il me les découvre à leur tour dans cela même que j'éprouve en les voyant.

C'est parce qu'il y a dans l'âme une puissance d'expression que toutes les choses qui m'entourent sont aussi pour moi chargées de signification. Cependant je ne puis manquer de faire une distinction entre les choses elles-mêmes, en tant qu'elles m'apparaissent comme choses, que je me contente de les observer et de les décrire et qui ne sont rien de plus que des apparences, et les êtres que ces apparences manifestent et qui ont la même valeur ontologique que mon être propre. On se demande quelquefois comment il m'est possible de justifier l'existence d'un être autre que moi, alors que j'en perçois seulement la manifestation ou l'apparence. Mais l'existence et la manifestation sont inséparables, de telle sorte que le problème peut d'une certaine manière être renversé. Car il est vrai que je n'ai point d'autre expérience que celle de mon être intérieur et que je n'ai de familiarité qu'avec lui ; en un certain sens on peut dire que je ne connais rien que de lui ou par rapport à lui. Cependant, de ses propres manifestations, je ne sais rien que par le moyen d'un autre ou quand je me regarde moi-même comme un autre, ou avec les yeux d'un autre. Mais cet autre qui est devant moi, il n'est pas d'abord, comme on le voudrait, un corps ou un objet dont je chercherais la signification : il est d'emblée le signifié de cette signification. Ce que je perçois immédiatement en lui, ce sont ces dispositions ou ces impulsions intérieures qui sont parentes des miennes et qui les secondent ou qui les contra-

rient : ainsi c'est lui qui me révèle à moi-même ; je vis avec lui dans une sorte de communauté ou de réciprocité transphénoménale, et les signes qui l'expriment, au lieu de capter mon attention et d'avoir besoin d'être interprétés, disparaissent au contraire dans leur signification [257] pure, comme si celle-ci était leur substance même. Je ne commence à retenir la réalité séparée des signes que lorsqu'ils sont ambigus et que je m'interroge sur eux, ou lorsqu'ils cessent d'être pour moi des signes et qu'ils me deviennent tout à fait étrangers, ce qui n'arrive jamais que quand j'ai affaire non plus à des êtres semblables à moi, mais à des choses inertes qui sollicitent mon action ou qui la retardent. Aussi est-ce sur ces choses que porte d'abord la connaissance ou science des phénomènes ; mais la tendance à les animer est si forte que la science ne cesse de lutter contre celle-ci pour constituer un monde objectif capable de se suffire, où il n'y ait nulle part de signification et dans lequel elle cherche aussi parfois à embrasser toutes les manifestations de l'activité humaine, comme si cette activité elle-même, la science voulait la nier pour ne laisser subsister d'elle que les signes mêmes qui la traduisent.

Ainsi se découvrent à nous deux fonctions différentes de l'esprit, mais dont on peut penser que la dissociation est seulement un effet de l'analyse. L'une est celle qui nous met en présence de l'objectivité ou de la phénoménalité comme telle, soit que nous soyons incapables de découvrir l'activité intérieure dont elle témoigne, soit que cette objectivité ou cette phénoménalité reste une apparence qui n'est l'apparence de rien et qu'elle exprime la limitation de notre activité plutôt qu'une activité extérieure qui la limite. L'autre est celle qui ne trouve dans l'objet ou dans le phénomène que des modes d'expression, mais qui nous mettent en communication avec des existences spirituelles comparables à celle dont nous avons l'expérience en nous-mêmes. Il faut donc distinguer de la puissance représentative qui ne s'applique qu'à l'objet et dont on peut dire en un sens qu'elle est constitutive de l'objet, une puissance *expressive* (dont la puissance compréhensive est seulement la contre-partie et qui a précisément pour fonction de dépasser l'objet comme tel et de lui donner une valeur significative). Or tel est à proprement parler le rôle du langage. Mais cette fonction acquerrait, semble-t-il, une extension et une portée singulièrement plus amples si l'on se rendait compte que toute action que nous accomplissons constitue elle-même une forme de langage,

qu'elle a ce double caractère d'être expressive, et de fournir à autrui un témoignage qu'il est capable de comprendre. Enfin on assignerait au langage le rôle fondamental qui lui appartient dans une classification des puissances de l'âme, si on n'oubliait pas que l'âme [258] est elle-même une possibilité qui se réalise, qu'elle ne peut y réussir qu'à condition de se manifester au dehors, d'imposer sa marque à l'univers tout entier et de trouver par là un moyen de communication avec les autres âmes. Dès lors l'âme peut être définie comme la forme du corps : le corps est à la fois l'instrument par lequel elle se constitue et l'instrument par lequel elle témoigne d'elle-même ; ainsi se constitue cet univers spirituel dont elle est elle-même un membre et qui est inséparable de cet univers représentatif dont le corps est une partie.

C'est donc par la fonction expressive, ou le langage, que se réalise la condition qui permet aux différentes consciences d'utiliser cette limitation que le corps leur impose pour dépasser leur propre solitude subjective et créer un monde, intermédiaire entre le monde de la nature et le monde de l'esprit, et qui est fait de tous les instruments de communication dont elles peuvent disposer. Et l'on verra qu'il n'y a rien sans doute dans le monde qui ne puisse se changer pour nous en langage. Toutefois, il reste encore à savoir comment peut se produire une telle communication. Car la représentation n'atteint que le phénomène et il n'est pas nécessaire qu'elle nous porte au delà. Mais l'expression porte en elle ce caractère d'être un signe dans lequel le signifié est déjà présent de quelque manière, et où se produit une rencontre entre l'acte qui produit la signification et l'acte qui la découvre. Seulement la question est de savoir en quoi consiste cette signification qui permet à deux consciences de se rencontrer et de s'unir. Il faut ici que nous remontions sans doute jusqu'au principe suprême qui fonde pour chacune d'elles sa participation à l'être, c'est-à-dire qui l'oblige à découvrir ses propres limites, mais aussi à les dépasser, de telle sorte qu'elle enveloppe toutes les formes de la participation et non pas seulement celle qu'elle assume, afin que la participation, ne rompant jamais avec la totalité de l'acte même dont elle procède, soit, si l'on peut dire, *une participation totale*, ou qui porte en elle en même temps la solidarité et la communauté de tous ses modes. Or tel est proprement l'amour, qui est universel dans son principe comme la raison, mais qui, comme la raison, ne l'est jamais qu'en puissance et ne peut se passer du sensible qui le limite à la fois et qui le soutient. C'est

donc dans l'amour que la participation apparaît comme la plus proche de sa source, c'est-à-dire de l'acte pur, non plus comme on le propose parfois, par une sorte de refus d'agir, de crainte, en s'incarnant, de se limiter, mais au [259] contraire par une acceptation de cette limitation même qui se surmonte en acceptant toutes les autres formes de la limitation, et même en les voulant comme telles. Il arrive alors, par une sorte de paradoxe sans lequel l'unité du monde de la participation ne pourrait pas être réalisée, qu'aucun être ne se prenne plus lui-même pour fin, et qu'il devienne incapable de rien acquérir autrement que par un acte intérieur dans lequel il ne cesse de se donner. Nous sommes ici au point où l'intériorité et l'extériorité se rejoignent, au lieu de s'opposer : comme il n'y a de connaissance qu'intérieure, bien que toute connaissance soit connaissance de l'objet et jamais connaissance de soi, ainsi c'est par l'amour seulement que nous atteignons le fond même de notre intériorité, bien qu'il n'y ait jamais d'amour que d'un autre être, et non pas de soi-même. Mais la connaissance est à l'égard du phénomène ce que l'amour est à l'égard de l'être. Aussi comprend-on facilement qu'aucune connaissance ne soit proprement justificative, mais seulement descriptive : elle suppose la diversité des phénomènes et ne peut que la résorber dans une unité abstraite. Au lieu que l'amour, au contraire, a besoin de la diversité des êtres afin qu'ils puissent s'unir entre eux par un acte qui fonde à la fois l'unité vivante du Tout et sa valeur absolue en chaque point.

7. CLASSIFICATION DES PUISSANCES DE L'ÂME.

Nous avons maintenant à notre disposition tous les éléments qui nous permettent d'établir une classification systématique des puissances de l'âme.

1° *La connaissance du non-moi.*

Cette classification doit avoir un fondement ontologique. Nous dirons donc d'abord que l'âme doit exprimer la condition d'un être dont

l'activité est une activité de participation : dès lors il faut que nous puissions rattacher celle-ci à l'acte pur qu'elle suppose et dont elle exprime la limitation sans être capable pourtant de s'en détacher. Or c'est dans le présent que s'exprime nécessairement cette sorte de dépassement de notre âme individuelle par une réalité qu'elle n'a pas créée et qu'elle ne peut que se représenter. Mais dans une telle réalité, elle ne cesse de puiser afin de s'enrichir sans cesse elle-même et de faire l'épreuve de sa propre possibilité en l'actualisant. Dès lors cette réalité s'offre [260] à elle sous deux formes différentes : car par son dépassement même, elle ne peut lui apparaître d'abord que sous une forme donnée, c'est-à-dire comme une *représentation*. Cependant cette représentation ne peut avoir pour elle qu'une existence instantanée : elle n'est faite que de phénomènes toujours disparaissants et renaissants, bien qu'il subsiste toujours pour elle un monde avec lequel elle demeure toujours en contact par le corps, qui est toujours lui-même disparaissant et renaissant. Mais elle le domine par la *pensée*, qui n'est pas entraînée avec lui, qui est ce sans quoi il n'y aurait pas pour nous de représentation et qui prescrit à cette représentation des lois valables pour tous les aspects qu'il peut revêtir, qui sont pour nous les lois de toute représentation possible. Ce sont ces lois qui sont l'objet propre de l'intellect : elles sont indépendantes de l'instant, c'est-à-dire qu'elles sont proprement intemporelles, bien que ce soit dans le temps qu'elles trouvent leur application. Elles sont indépendantes du sensible et résident seulement dans un acte de la pensée, bien que ce soit le sensible qui les vérifie. Mais ces deux mondes sensible et intelligible relèvent l'un et l'autre du connaître et non point de l'être, ils ne nous permettent d'atteindre que l'objet ou le concept : il s'agit seulement de montrer comment ils s'opposent et comment pourtant ils s'accordent.

2° *La formation du moi.*

Les deux premiers livres de cet ouvrage nous ont appris à connaître la vie même de l'âme en tant qu'elle se définit par son intimité à elle-même et par la genèse incessante de soi. Mais pour qu'elle se détache de l'univers et demeure pourtant en connexion avec lui, il faut qu'elle appelle, avec l'existence du temps, une opposition non pas seulement

entre son avenir et son passé, mais encore entre une puissance par laquelle elle détermine son avenir et que l'on peut appeler sa *volonté* et une puissance par laquelle, après s'être actualisée dans le présent des phénomènes, elle prend d'elle-même une possession proprement intérieure et que l'on peut appeler sa *mémoire*. Et l'on pourrait, semble-t-il, réduire l'étude de l'âme à cette conversion incessante de la volonté en mémoire. Tel est en effet le noyau de l'âme, la loi fondamentale qui la constitue. Cependant il importe d'observer que la conversion de ces deux puissances l'une dans l'autre exprime la condition d'un être dont l'activité est une activité de participation, qui exerce toujours dans le présent son acte [261] propre, c'est-à-dire l'acte même par lequel il pense le temps, et oppose toujours l'un à l'autre ses deux versants afin de s'affranchir du présent, tel qu'il lui est donné, pour projeter son regard en avant ou en arrière, dans le monde de la possibilité ou dans le monde du souvenir, qui n'ont d'existence que dans la conscience et par elle, mais qui, en l'obligeant à passer sans cesse de l'un à l'autre en traversant le donné, lui permettent précisément de constituer sa propre essence spirituelle.

3° *La communication entre moi et autrui.*

Cependant la participation, telle qu'elle se réalise par la connexion de la volonté et de la mémoire, n'implique pas seulement la totalité de l'être, en tant que nous pouvons nous le représenter comme objet ou comme concept, et qu'elle forme pour nous un monde extérieur et phénoménal ; il faut encore qu'en tant que nous possédons nous-mêmes une existence intérieure et personnelle, elle nous permette de communiquer avec les autres existences intérieures et personnelles, de manière à former avec elles une même société spirituelle. De ce monde des esprits, le monde des phénomènes n'est en quelque sorte que l'instrument ou l'image. Mais ce monde inter-spirituel suppose déjà un monde objectif sans lequel les différentes consciences ne pourraient ni être séparées les unes des autres, ni surmonter leur séparation : car c'est ce qui les sépare qui leur est commun et qui leur permet de s'unir. Le monde des phénomènes reçoit donc maintenant une signification qu'il n'avait pas tout à l'heure quand il n'exprimait encore que la totalité du réel, mais en tant seulement qu'elle nous li-

mitait et qu'elle nous dépassait : ce qui montrait assez clairement qu'elle ne pouvait alors être pour nous que représentée. Mais désormais la phénoménalité nous apparaît comme un langage. Elle est l'expression d'une vie cachée : elle nous permet d'atteindre d'autres êtres que nous, précisément parce que *tous les êtres sont tenus comme nous de s'exprimer pour être*. Ce qui établit entre l'expression et l'existence un lien beaucoup plus profond qu'on ne le pense en général.

Car si l'expression se produit toujours dans un monde phénoménal et temporel, nous essayons d'atteindre par elle un autre être considéré dans son essence intemporelle : et le contact qui s'opère avec lui est un contact non pas avec un être constitué déjà comme une chose, c'est-à-dire immobile et inaltérable, ni avec ses états momentanés et fugitifs, mais avec l'acte profond [262] par lequel il ne cesse de se créer lui-même ce qu'il est. Or c'est en cela que consiste proprement l'amour. Et l'on pourrait dire que, dans une telle création, à travers tous les modes par lesquels elle se réalise, l'amour peut être défini comme un double contact et une mutuelle médiation. Aussi quelles que soient les alternatives auxquelles il peut être soumis dans le temps, c'est l'éternité qui est son séjour.

On aboutit ainsi à une classification des puissances de l'âme dont on peut penser qu'elle devrait s'imposer à tous les esprits si l'on consentait à reconnaître qu'elle a une signification ontologique et qu'elle recouvre les trois domaines solidaires qui sont impliqués et dissociés par l'acte de participation :

1° *C'est le rapport du moi avec le tout* qui nous oblige à faire du tout un monde simplement représenté, mais tel pourtant que cette représentation soit d'abord donnée et ensuite pensée, ce qui nous oblige à distinguer entre une puissance proprement *représentative* et une puissance proprement *noétique*.

2° *C'est le rapport du moi avec lui-même* qui nous oblige à distinguer entre son avenir conçu comme une possibilité et son passé conçu comme un accomplissement spirituel, c'est-à-dire entre une puissance *volitive* et une puissance *mnémonique*.

3° C'est le rapport du moi avec un autre moi qui nous oblige à distinguer entre le langage par lequel les consciences se découvrent l'une à l'autre et ce lien secret qui les unit, dont l'amour est la révélation, c'est-à-dire entre une puissance *expressive* et une puissance que nous nommerons *affective*, au sens où l'affection est moins un état que l'on subit qu'un acte où tout notre être se trouve engagé. On voit que, dans chacun de ces trois domaines, la participation possède nécessairement un double aspect dont l'un traduit son activité essentielle et l'autre la limitation à laquelle elle s'assujettit.

Dans l'analyse de *l'Acte*, nous avons montré que l'acte est triple, qu'il est indivisiblement acte de volonté, de pensée et d'amour. Dans l'analyse de *l'âme*, nous retrouvons cette triple division ; seulement l'âme ne fait que participer à l'acte sous sa triple forme : elle en est la puissance, et dès que cette puissance s'exerce, elle est corrélatrice d'une donnée qui en exprime précisément la contre-partie. Ainsi il n'y a pas d'acte volontaire qui ne soit astreint à laisser en nous des traces de lui-même, c'est-à-dire à se changer en souvenir. De même, l'acte de penser ne peut nous donner que la forme conceptuelle dont le [263] contenu est fourni par la représentation. Enfin l'acte d'aimer lui-même ne peut s'exercer qu'entre des consciences incarnées, c'est-à-dire par le secours des marques sensibles, qui expliquent pourquoi l'amour ne cesse de nous affecter ¹⁷.

[264]

¹⁷ De la même manière, notre livre *Les Puissances du moi*, dans une intention pragmatique, libre de toute préoccupation ontologique ou systématique, était destiné à montrer comment la puissance de connaître et la puissance de sentir, dont chacun de nous éprouve la présence immédiate dans sa propre conscience n'ont de sens qu'afin de permettre la création spirituelle de notre être même et de dégager la signification spirituelle de tous les objets que notre activité est capable de connaître ou de produire.

[265]

**LIVRE III. CLASSIFICATION NOUVELLE
DES PUISSANCES DE L'ÂME**

PREMIÈRE SECTION

**LA CONNAISSANCE
DU NON-MOI**

[Retour à la table des matières](#)

[265]

LIVRE III. CLASSIFICATION NOUVELLE DES PUISSANCES DE L'ÂME

PREMIÈRE SECTION LA CONNAISSANCE DU NON-MOI

Chapitre X

LA PUISSANCE REPRÉSENTATIVE

*1. POURQUOI FAUT-IL COMMENCER L'ÉTUDE
DE L'ÂME PAR L'ÉTUDE DE LA PUISSANCE REPRÉ-
SENTATIVE ET COMMENT ON PEUT CONCEVOIR
SA RELATION AVEC TOUTES LES AUTRES.*

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse précédente et la description même que l'on a faite dans les deux premiers livres de l'intimité de l'âme et de l'acte par lequel elle se constitue pourraient nous induire à commencer la description de ses puissances par cette double puissance volitive et mnémonique à laquelle il semble que toute la vie de notre âme puisse se réduire. Dès que nous descendons en nous-même, qu'y trouvons-nous en effet, sinon ce double mouvement par lequel nous nous portons tour à tour vers l'avenir et vers le passé ? C'est ce double mouvement qui nous arrache au corps et qui fait de notre existence une existence proprement spirituelle. Notre pensée, en tant qu'elle s'applique à nous-

même, n'est rien de plus qu'une circulation incessante entre ce qui, dans notre vie, nous attend encore et ce qui est déjà révolu. Ce qui nous attend, c'est un possible encore incertain et indéterminé, que nous ne cessons de supputer par l'imagination, d'espérer, de craindre, de désirer et de vouloir. Il nous appartient à la fois d'évoquer cette possibilité, c'est-à-dire de la faire être comme possibilité, et de l'actualiser. Et dans la mesure où notre activité [266] est une activité de participation, et non pas une activité de création, le possible ne se réalise jamais par nos seules forces, mais avec le concours des circonstances : il ne sera jamais tel que nous l'avons pensé ou voulu. Nous n'en prenons possession que quand il est réalisé, c'est-à-dire quand, après avoir traversé l'univers présent, il est tombé dans notre mémoire, où il contribue à la formation de notre être spirituel. Non pas qu'il soit alors, comme on l'imagine, une sorte de bloc immuable qui asservit l'esprit à sa propre nécessité. Mais il est inséparable de la vie même de notre esprit, qui n'a jamais fini de le connaître, ni d'en pénétrer le sens. Chacun de nous fait l'expérience que le passé qu'il porte en lui et dont il ne cesse de se nourrir est pourtant un mystère qu'il n'achèvera jamais de percer. Ainsi notre âme tout entière réside dans ce circuit indéfiniment recommencé du vouloir et du souvenir dont on peut dire qu'il constitue son essence véritable. Et l'on pourrait concevoir que l'âme, étant ainsi définie, nous cherchions ensuite à définir les autres puissances par lesquelles elle essaie de sortir de sa propre solitude et d'explorer le tout à l'intérieur duquel elle est située, soit qu'il se présente à elle sous la forme d'un immense spectacle qui lui est pour ainsi dire donné, soit qu'il lui découvre l'existence d'autres âmes comparables à la sienne et à l'égard desquelles elle se sent à la fois séparée et unie.

Cependant ce n'est pas ainsi que nous devons procéder. Car si l'âme réside dans un acte de participation, il est impossible que nous puissions la séparer de la totalité de l'être dans lequel elle est inscrite et ne cesse de puiser. On ne peut pas parler de son essence solitaire, car cette essence réside dans l'acte libre par lequel elle choisit ses propres déterminations, c'est-à-dire est tout à la fois déterminante et déterminée : c'est donc qu'il n'y a rien de plus dans l'âme qu'un foyer de déterminations, ou de relations, qui l'unissent à tout ce qui est. Ainsi, quand on examine l'action de la volonté, on voit bien que, si tout ce qu'elle a voulu retourne vers le moi lui-même afin précisément

de le faire être, pourtant la volonté ne cherche son objet immédiat que hors du moi, afin de permettre que le moi puisse s'agrandir et acquérir cela même qui lui manque. Toute volonté s'applique donc au non-moi, aux choses ou aux êtres qui l'entourent. Par conséquent l'âme ne s'exerce comme volonté qu'en dépassant ses propres limites, qu'en rencontrant hors d'elle une matière qu'elle entreprend de posséder et dont elle fait le véhicule de toutes ses [267] entreprises : c'est en cela précisément que consiste pour nous le monde. Et la volonté ne peut s'éprouver comme limitée autrement qu'en s'inscrivant elle-même dans le monde par le moyen du corps, qui est la première résistance à laquelle elle se heurte. Mais ce monde doit lui apparaître d'abord sous la forme d'un spectacle donné, c'est-à-dire d'un monde d'apparences ou de phénomènes qui, antérieurement à toute réflexion, constitue l'expérience même que nous avons de l'Être, à laquelle même on est toujours tenté de le réduire : car il est plus naturel d'appréhender l'Être dans cela même qui, en lui, indivisiblement, nous borne et nous dépasse que dans l'acte qui le fait nôtre, et qui, aussi loin qu'il s'exerce, confond notre être avec son exercice même. Or l'esprit ne veut pas se contenter d'appréhender le monde comme un spectacle donné : il tente de le recréer par la pensée. Ainsi il constitue un monde intelligible qui n'a de sens que par rapport au monde sensible et qui est destiné à en rendre compte : ce qui a accredité en philosophie une interprétation ontologique du rôle de l'idée, s'il est vrai que l'activité de l'esprit retrouve en elle sa fonction proprement créatrice ou que l'idée soit une invention de l'esprit, mais qui n'a de sens pourtant qu'en tant qu'elle se réalise comme une sorte d'objet de l'esprit pur. Et c'est alors que l'âme prend conscience d'elle-même, dans la mesure où elle a, comme on l'a montré au chapitre IX, de la parenté avec l'idée, de telle sorte qu'on pourrait la considérer elle-même comme une idée qui se réalise. Or on peut dire en effet que, dans l'idéation, ainsi qu'on l'a établi dans un ouvrage précédent (*Du Temps et de l'Éternité*, chap. VIII), on trouve le schéma général de l'acte même par lequel l'âme se constitue, schéma dans lequel le temps est impliqué et surmonté, comme la condition à la fois de l'opposition entre la possibilité et la réalité et de leur conversion mutuelle. Dès lors, il semble que l'âme n'est que l'un des modes de l'idéation ou encore une idée parmi toutes les autres. — Mais les choses ne sont pas aussi simples. Car elle ne paraît un mode de l'idéation que parce qu'elle est le principe commun de tous ses modes. C'est elle qui engendre le

temps et qui l'abolit dans chacune de ses démarches particulières, de telle sorte qu'il semble aussi qu'elle crée la diversité des idées pour exprimer la diversité des objets auxquels elle s'applique dans leur rapport avec la diversité des opérations qu'elle est capable d'accomplir. Cependant on n'oubliera pas que, là où l'âme croit atteindre l'idée, il lui semble qu'elle dépasse le moi particulier et [268] qu'elle atteint l'être en soi, non pas dans sa réalité objective, mais dans l'acte intérieur par lequel il se fait lui-même ce qu'il est. Ainsi, c'est la participation qui nous paraît être la clef de tous les rapports entre l'âme et l'idée. C'est elle qui explique comment l'âme, inséparable de l'acte dont elle participe et qui n'est rien que par l'opération qui l'accomplit, ne peut rien concevoir de réel que sur le modèle de cette opération qui lui est propre, mais qu'elle ne peut pas produire sans coopérer virtuellement à tous les autres modes de la participation, c'est-à-dire sans évoquer toutes les autres idées, qui tantôt garderont pour elle un caractère de possibilité pure ou s'actualiseront indépendamment d'elle, et tantôt s'incarneront grâce à elle, comme on le voit dans la technique, dans l'art et dans la morale. Le processus d'actualisation ne peut recevoir sa forme parfaite que dans la création de nous-même, là où, au lieu de s'achever dans quelque œuvre matérielle toujours destinée à périr un jour et même à périr à chaque instant, il vient, par le moyen de la mémoire, aboutir à former notre essence spirituelle.

A partir de ce moment-là, nous n'avons pas seulement des relations avec ce qui nous dépasse, en tant que nous en avons une connaissance représentative ou conceptuelle, mais en tant que nous pouvons découvrir, au delà de la représentation, c'est-à-dire au delà du monde et par l'intermédiaire du monde, d'autres consciences comparables à la nôtre et avec lesquelles nous pouvons communiquer. Mais alors le phénomène cesse d'être pour nous phénomène, c'est-à-dire apparence pure, pour devenir manifestation, expression et langage, de telle sorte que, grâce à lui, se constitue avec les autres consciences ce double rapport de séparation et d'union dans lequel la participation trouve pour ainsi dire sa raison d'être et son dénouement. Tout se passe par conséquent comme si notre volonté, précisément parce qu'elle est inséparable de l'acte pur, engendrait le monde de la phénoménalité, qui est comme la projection de sa propre limitation et exige que chacune de ses opérations ait pour contre-partie une donnée

qui lui réponde ; cependant une telle phénoménalité, nous essayons aussi de la construire, c'est-à-dire d'en prendre possession en la conceptualisant, mais sans pouvoir pourtant réaliser ailleurs qu'en nous-même cette actualisation de la possibilité par laquelle chaque mode de l'existence se fait lui-même ce qu'il est et dont nous n'avons l'expérience qu'en nous-même par la conversion incessante du vouloir en souvenir. Seulement nous pouvons par [269] là entrer en rapport avec d'autres êtres semblables à nous, en qui se réalise, par le moyen du même monde et solidairement avec nous, la même conversion qu'en nous, de telle sorte que l'âme peut être considérée comme médiatrice entre deux mondes : un monde phénoménal, dont il semble qu'elle se donne à elle-même la représentation, qui la limite et pourtant ne cesse de lui fournir, avec lequel le corps constitue pour ainsi dire son point d'attache, — et un monde spirituel dans lequel elle ne réussit à pénétrer qu'en utilisant le monde phénoménal à deux fins, d'une part pour lui permettre d'actualiser sa propre possibilité, d'autre part pour en faire un moyen d'expression grâce auquel toutes les consciences communiquent. Les Anciens se préoccupaient déjà de sauver les phénomènes. On ne saurait y parvenir s'ils n'étaient que l'ombre d'une réalité au profit de laquelle il faudrait seulement qu'ils vissent se dissiper. Mais ils ne peuvent se dissiper que quand ils ont servi, c'est-à-dire quand ils nous ont permis, par leur double connexion avec le tout de l'être, — en tant qu'il dépasse notre être propre, — et avec les autres existences participées, de former notre propre essence spirituelle.

2. LA REPRÉSENTATION CONSIDÉRÉE COMME LE MONDE MÊME, EN TANT QUE DONNÉ.

Cependant, et bien que les phénomènes ne puissent pas subsister isolément, c'est par leur examen qu'il faut commencer. Car ils sont pour nous la réalité telle qu'elle est donnée, et nul ne peut mettre en doute qu'elle ne nous soit en effet donnée : de telle sorte qu'il n'y a pas de certitude qui soit pour nous plus grande que celle du phénomène, en tant que phénomène. Cette certitude est si entière qu'elle exclut toutes les autres pour le scepticisme qui est, si l'on peut dire, le dogmatisme du phénomène. Mais nous aurons précisément à nous

demander comment le phénomène peut être donné en montrant que l'âme, dont on nie l'existence quand on réduit toute existence à celle du phénomène, est précisément l'acte qui se le donne. C'est parce que le monde est donné à l'âme que l'âme elle-même croit qu'il n'y a rien de plus que le monde et nie sa propre existence parce qu'elle n'en trouve aucune trace dans le monde. On est donc obligé de reconnaître que, pour la plupart des hommes, il y a identité entre l'existence et le donné. Or l'âme, c'est précisément ce qui n'est [270] jamais donné : mais c'est pour cela *qu'elle est l'existant, en tant qu'il se fait lui-même exister*. Car il n'y a de donné que pour elle et par rapport à elle, le caractère de tout donné étant non pas d'être, mais de lui apparaître.

Or il est évident que la totalité de l'être, en tant précisément qu'elle la dépasse, ne peut en effet que lui apparaître, c'est-à-dire constituer pour elle un monde. Ce monde aura d'abord pour elle un caractère indéterminé, et même on peut dire qu'il n'y aura rien de plus en lui que cette propriété d'être donné : mais c'est en lui que nous arrivons à circonscrire d'abord un corps qui est le nôtre, et qui constitue le point d'insertion de notre moi dans le monde, le foyer de toutes nos actions et le siège de toutes nos affections, — ensuite une multiplicité infinie de corps différents du nôtre et qui sont les points d'application, et, si l'on peut dire, de résonance de chacune de nos démarches particulières. On comprend facilement que ce soit un effet de la participation que la réalité nous apparaisse comme donnée, qu'elle ne puisse être donnée qu'à un acte que nous accomplissons, que nous soyons donné à nous-même, c'est-à-dire que nous fassions partie de ce monde, ou que nous ayons un corps, et que le monde puisse être analysé par nous en une multiplicité infinie de corps différents, dans lesquels se trouveront exprimés à la fois la richesse inépuisable de l'Être et tous ses modes possibles de corrélation avec ce corps qui est le nôtre. On peut imaginer une déduction de tous ces modes qui soit elle-même fondée sur l'acte de la liberté et sur les conditions idéales qui lui permettent de s'exercer. Pourtant nous savons bien que ce monde est d'abord pour nous un monde donné, que nous ne pouvons pas faire autrement que d'en prendre possession en le décrivant et que tout essai de déduction présente pour nous un caractère limité, puisqu'elle se réduit à retrouver, dans ce donné même, l'opération qui, en l'appréhendant, l'actualise, et à montrer comment elle est un effet de l'acte de participation par lequel la conscience se constitue ; or la participation elle-

même implique que le contenu de l'opération nous soit apporté par le dehors, bien qu'il soit appelé par l'opération qui le rend intelligible — c'est-à-dire qui explique pourquoi il est tel et non point autre. (C'est de cette sorte de déduction que nous avons essayé de donner un exemple dans notre *Dialectique du monde sensible*.)

Cependant, l'important, c'est d'abord de montrer qu'il y a dans l'âme une fonction du donné et que c'est parce qu'il y a [271] une fonction du donné qu'il y a pour nous un monde. On peut dire par conséquent qu'il y a une déduction du donné alors que le donné ne peut jamais être pourtant qu'un objet d'expérience. C'est à cette propriété du donné que l'empirisme s'est attaché avec beaucoup de force, récusant la possibilité qu'il y ait rien dans l'être en dehors du donné, recourbant vers le donné et absorbant en lui l'acte même qui se le donne. C'est la démarche inverse que tente d'effectuer l'idéalisme, mais sans pouvoir échapper à cette double exigence : ou bien d'opposer à cet acte une matière à laquelle il s'applique — et dont il ne nous montre ni son origine, ni sa corrélation avec l'acte qui l'appréhende (comme on le voit dans le kantisme) —, ou bien d'entreprendre (comme on le voit dans l'idéalisme absolu) une construction de tout le détail du donné avec les seules ressources de la conscience, ce qui est une négation de la participation, c'est-à-dire du caractère original de l'acte qui la constitue, et qui s'achève toujours hors de lui dans un contenu qu'il reçoit et qui lui répond. Nous ne voudrions rien faire de plus ici que de justifier par un argument dialectique cette correspondance réglée entre l'opération qui nous fait être, mais qui exige aussi qu'il y ait un monde qui soit pour nous une représentation pure, et toutes les formes dans lesquelles ce monde peut se découvrir à nous, qui mesurent à la fois la puissance et l'impuissance d'une telle opération.

C'est dire que nous ne réussirons jamais à éliminer dans le monde ce caractère qui fait qu'il nous est donné. C'est ce caractère qui le constitue comme monde. C'est une chimère de prétendre le réduire, sous prétexte que le monde est une apparence. Car il est une apparence réelle, la seule forme sous laquelle le réel puisse être appréhendé par notre opération, mais en tant précisément qu'il surpasse cette opération. Et celui qui penserait pouvoir pousser l'opération assez loin pour faire évanouir en elle cette matière qui la limite, comme si, retrouvant alors le secret de l'acte créateur, il n'avait plus besoin du

spectacle de la création, ne garderait entre les mains qu'une simple abstraction, qui ne serait elle-même rien de plus que le contour vide de cette donnée qu'il avait cru dissoudre ainsi dans une essence intelligible. Cependant l'illusion ici est facile à expliquer : car nous savons que c'est par un acte de l'esprit que nous pénétrons dans l'intimité même de l'être (ce qui est la vérité profonde de l'idéalisme), mais nous savons aussi que nous ne faisons qu'y pénétrer, [272] ou que notre acte propre n'est jamais adéquat à l'acte absolu dont il procède et qu'il n'égale jamais. C'est pour cela qu'il s'exerce dans le temps. Mais c'est pour cela aussi que, par une sorte de paradoxe, la plénitude concrète de l'être n'est *présente pour nous* que là où précisément notre opération est surpassée, c'est-à-dire dans l'être, en tant qu'il n'est pour nous qu'une apparence. Aussi cherchons-nous moins à rejeter cette apparence qu'à l'assimiler. Sa surabondance nous choque et nous cherchons toujours à la réduire ; mais c'est là un effet de notre amour-propre. En réalité, nous devrions au contraire nous réjouir qu'elle ne cesse de nous apporter, sans que nous parvenions jamais à l'épuiser. Si la relation de la donnée et de l'opération était ce que l'on croit, c'est-à-dire si la donnée n'était rien de plus que la limite de l'opération, et non pas ce que l'opération fait surgir de l'être absolu par son exercice même comme la réalité même qui la limite, il faudrait que la donnée se dissipât, pour ainsi dire, à mesure que l'opération devient plus parfaite. Mais il n'est plus personne pour céder à cette sorte d'ivresse inséparable du progrès de la schématisation scientifique, et pour croire, comme on aurait pu le faire encore à l'époque de Taine, qu'à mesure que la science progresse, le monde perd pour nous son visage sensible, ou qu'il y a un rétrécissement du donné, à mesure que l'activité de l'esprit multiplie ses conquêtes. C'est l'inverse qui est vrai. Le monde disparaît aux yeux de celui dont la conscience demeure dans un état de pure passivité. Il renaît dès que notre activité recommence à entrer en jeu. Il prend la forme de cette activité et ne cesse de se diversifier et de s'enrichir avec elle. Il y a une corrélation si rigoureuse entre l'apparence des choses et l'opération qui la produit que l'on croit pouvoir réduire cette opération à une simple démarche de l'attention, comme si l'apparence pouvait être préformée à l'acte de conscience qui l'appréhende et sans lequel pourtant il n'y aurait pas d'apparence. Mais que l'aspect du monde ne cesse de changer selon le jeu de notre activité spirituelle, qu'il ne cesse de croître en variété et en richesse, de manière à exprimer les

degrés même d'une telle activité, c'est ce que l'on vérifierait facilement en observant les formes différentes que revêt l'apparence des choses, non seulement pour chacun de nous aux différents moments de sa vie, ou pour l'artiste dont il semble que c'est son regard même qui les renouvelle et qui les illumine, mais encore pour le savant lui-même, qui, dans l'analyse au cours de laquelle il pense éliminer [273] la qualité par le moyen des instruments, ne cesse de faire apparaître quelque qualité plus subtile, qui ne s'était point encore révélée, et sans laquelle toute formule numérique serait dépourvue de réalité et de support.

3. LE DONNÉ IDENTIFIÉ AVEC LE PRÉSENT, ET SON RAPPORT AVEC LA VIE DE L'ÂME DANS LE TEMPS.

Mais que le donné soit pour nous la totalité du réel, qui n'est rien s'il n'est pas une apparence actuelle ou possible, cela peut être confirmé encore par cette observation, c'est que le donné, c'est aussi pour nous le présent, de telle sorte que les deux mots de donné et de présent semblent également recouvrir tout le réel. Dès qu'une chose cesse d'être donnée, il semble qu'elle s'évade du réel : elle devient imaginée, conçue, possible ou remémorée, ce que nous considérons comme autant de formes de l'absence, c'est-à-dire de l'irréalité. Il y a plus : ces choses non-données et qui sont pour nous irréelles, nous ne pouvons pourtant les poser que par un acte de notre pensée. Elles n'appartiennent plus qu'à notre pensée, c'est-à-dire à *notre âme, qui peut être définie précisément comme le lieu de toutes les choses irréelles ou absentes*, comme le pouvoir qui leur donne une existence purement virtuelle. Ainsi il nous semble que l'âme participe elle-même de ce double caractère d'absence ou d'irréalité. Elle n'est rien que dans l'acte même par lequel elle s'affranchit de toute existence donnée : et même elle en est proprement la négation ; de telle sorte que c'est parce que l'âme est elle-même le pouvoir de la nier qu'elle se rejette elle-même, si l'on peut dire, hors de l'existence. Ce pouvoir de nier est inséparable de l'exercice même de la liberté : il permet de la définir ; il témoigne que rien ne peut appartenir à l'âme qui soit une existence donnée, et non point une existence qu'elle se donne à elle-même. En montrant comment l'âme se constitue elle-même par un

acte de négation, on semble donc justifier indirectement la thèse de ceux qui nient son existence en réduisant toute existence à l'existence donnée.

Seulement, on néglige alors deux choses : *la première*, c'est que cette existence donnée ne peut être niée qu'à condition d'être d'abord affirmée, de telle sorte que, si c'est l'âme qui l'affirme comme ce qui n'est pas elle, mais n'a de sens que pour elle et par rapport à elle, c'est afin de la nier ensuite, non pas inconditionnellement, mais seulement pour dégager l'existence qui lui [274] est propre et qu'elle refuse de confondre avec aucune existence donnée. Elle pose ainsi une existence en soi et pour soi et qui est d'une autre nature que celle même qu'elle vient de nier. Mais alors intervient notre *seconde* remarque : c'est que cette existence non-donnée n'est qu'une existence virtuelle, ainsi que l'existence de tout ce que l'âme affirme comme sien, à savoir l'existence de tous les modes de la pensée. Dès lors, on prétendra diminuer jusqu'à l'annihiler l'existence de l'âme en la réduisant à cette virtualité même. On relèvera l'apparence jusqu'à l'identifier avec l'existence véritable. On rabaissera la virtualité jusqu'à dire qu'elle n'est rien. Et on en arrivera à admettre que, si « néantifier » une chose n'est rien de plus en effet que la penser, l'existence de la pensée n'est rien de plus qu'une *existence de néant*. Mais la thèse que nous soutenons ici est précisément l'inverse de celle-là. Et ce que nous avons essayé de montrer, c'est que la virtualité, c'est l'être en tant qu'il se fait lui-même ce qu'il est, et que l'apparence n'est pas son actualisation, mais le moyen momentané, et toujours nouveau, grâce auquel il constitue l'essence qui est la sienne.

Car cette apparence donnée, que l'on considère comme seule réelle parce qu'elle est seule présente, n'est présente pourtant que dans un présent évanouissant. Et l'âme qui n'est jamais donnée à elle-même ne cesse de fuir cet instant qui lui-même fuit indéfiniment, non pas afin de trouver un autre instant qui ne la fuit plus (ce qui est contradictoire), mais afin de se produire elle-même dans le temps, c'est-à-dire de se replier à chaque instant sur sa propre possibilité et de la rendre sienne par l'usage même qu'elle ne cesse d'en faire. Assujettie par conséquent à l'instant où s'exerce toujours l'acte qui lui est propre et où sa possibilité se réalise, l'âme est toujours en avant ou en arrière de l'instant, libre à l'égard de ce monde qui est le lieu et l'instrument de son action, mais où elle est incapable de prendre place : elle est tou-

jours tournée vers l'avenir, où elle déploie et confronte par avance tous les possibles avant de les mettre à l'épreuve, et vers le passé, où il ne subsiste rien de cette épreuve que l'être même qui est maintenant le sien et qu'elle ne cesse de créer et d'affranchir.

Cette analyse n'a pas seulement pour objet de dégager à la fois l'indépendance et la connexion de l'âme à l'égard de la réalité telle qu'elle lui est donnée, et dont elle ne cesse de se séparer après avoir trouvé en elle le moyen, en s'incarnant, de se réaliser. [275] Elle montre encore comment ce donné, c'est-à-dire le corps et le monde, atteste, par sa nature propre, cette fonction même qu'il joue par rapport à l'âme, et sans laquelle on ne pourrait pas comprendre son caractère de donné. Car il est trop simple de vouloir réduire le donné au fait brut et l'instant à la transition pure. Il n'y a de *fait* que pour quelqu'un qui l'oppose à l'acte qu'il accomplit, comme sa limitation ou comme son effet. Il n'y a de *transition* qu'à l'égard d'une réalité qui est engagée dans le temps et qui est inséparable de l'avenir d'où elle sort et du passé où elle entre. Ce n'est pas autrement que l'on peut comprendre la représentation en tant qu'elle nous est donnée. Sans doute, on a toujours montré comment elle empiète de quelque manière sur l'avenir qu'elle appelle et sur le passé dont elle porte la charge. Mais il faut aller plus loin et renverser la relation traditionnelle qu'on établit entre le passé et l'avenir, c'est-à-dire considérer le temps non pas selon l'ordre même où le donné nous apparaît, mais selon l'ordre où il entre dans l'existence postérieurement à l'acte qui le produit. Alors on verra que le donné comme tel reflète à la fois cet acte lui-même, puisqu'il est sa possibilité en tant qu'elle s'est actualisée, et le souvenir qu'il laissera après lui, puisqu'il porte déjà en lui sa possibilité. *Il est le point de rencontre d'une possibilité qui s'actualise et d'une actualité qui se possibilise ; en lui l'avenir se présentifie, mais pour que le présent se passéifie.* Le donné possède un double visage qui regarde à la fois vers le passé et vers l'avenir, non pas simplement en ce sens qu'il annonce un avenir qui n'est pas encore donné, et dont il préfigure les différentes possibilités, ou qu'il retient en lui un passé maintenant disparu, qui ne subsiste plus que dans les effets qu'il a produits, mais en cet autre sens, inverse du précédent, qu'il réalise l'avenir qu'il a été — et qui jusque-là n'était qu'en puissance — et qu'il contient par avance le passé qu'il va devenir, mais qui est encore à naître. Tant il est vrai, comme on l'a montré dans l'étude *Du Temps et de l'Éternité* que le

temps s'écoule en deux sens différents, selon qu'on considère, comme on le fait presque toujours, la suite des événements tels qu'ils sont donnés tour à tour ou, au contraire, dans chaque événement, la suite même de ses phases, qui nous oblige à montrer comment il faut le situer comme possible dans le futur avant de le faire entrer dans le présent par la perception et dans le passé par le souvenir. Le donné est alors un pur lieu de passage entre ces deux formes de l'existence possible et accomplie, toutes deux [276] intemporelles, mais qu'il projette dans le temps, l'une dans l'avenir et l'autre dans le passé, afin de les séparer et de les réunir dans l'acte même par lequel l'âme se constitue.

4. LA FONCTION REPRÉSENTATIVE EN TANT QU'ELLE IMPLIQUE LA SPATIALITÉ.

De ce caractère que le monde des phénomènes est pour nous un monde donné, on passe naturellement à cet autre caractère qu'il est dans l'espace. Et la déduction de l'espace consiste seulement à montrer que la spatialité est le schéma de toute réalité donnée qui, elle-même, n'est que l'un des deux aspects corrélatifs de la participation, l'autre étant l'acte même auquel elle répond, et qui, comme on le montrera dans la section suivante, s'exerce nécessairement dans le temps. En disant que la donnée a un caractère phénoménal, on veut marquer que c'est à nous seulement qu'elle est donnée ; et le mot même de phénoménalité la situe moins dans le temps que dans un instant, lui-même évanouissant.

Si telle est l'origine de l'espace, il devient facile désormais de justifier les différents caractères qui lui appartiennent. Tout d'abord, l'espace n'est pas une chose, mais la condition qui fait qu'il y a pour nous des choses : en lui-même il n'est rien ; on peut bien dire qu'il est une relation des choses entre elles, mais il est d'abord une relation des choses avec nous qui détermine ensuite la relation des choses entre elles. Or, quelle est cette relation ? C'est sans doute la relation d'extériorité, mais en tant qu'elle est proprement une relation, c'est-à-dire en tant que, au lieu de créer une sorte d'indépendance ontologique entre le moi et les choses, elle fait de chaque chose un terme que le moi rejette hors de lui, mais en l'enveloppant encore dans une

relation avec lui, qui constitue justement ce que nous appelons sa représentation. C'est là ce qui fait que l'on peut indifféremment attribuer à la chose une sorte d'existence séparée, en tant qu'elle implique la représentation de l'extériorité, et la considérer pourtant comme n'ayant d'existence que pour la conscience, en tant précisément que cette extériorité elle-même est celle d'une représentation. Mais pour que cette double affirmation puisse être maintenue, il faut, d'une part, que l'espace ne soit rien de plus qu'une perspective de la conscience sur la totalité de l'être et, d'autre part, que, de cette perspective dont le moi occupe le centre, il fasse [277] lui-même partie, de telle sorte qu'en posant le rapport d'extériorité dans toute sa généralité, il puisse être dit extérieur aux corps, comme les corps sont extérieurs à lui : ce qui équivaut à dire qu'il faut qu'il ait un corps qui soit le sien, et qui est sien parce qu'il n'est pas seulement l'objet de sa représentation comme tous les autres, mais aussi le siège de ses affections. Au lieu que la représentation exprime tout ce qui est au delà du moi, l'affection incorpore au moi ses propres limites. Il en résulte cette double conséquence que je porte toujours avec moi un espace qui rayonne autour de mon corps, que je déplace toujours le centre du monde avec moi et que pourtant, étant non pas seulement le sujet de la représentation, mais étant aussi son objet pour autrui et pour moi, je suis moi-même situé dans un espace dont je ne suis plus le centre et dont je puis dire indifféremment qu'il est décentré, ou que n'importe lequel de ses points, selon une formule célèbre, peut en être le centre.

Il est évident que les conditions que nous attribuons ici à l'espace, et qui sont seulement les conditions de la représentation, appartiennent, si l'on peut dire, à tous les espaces, aussi bien aux espaces non-euclidiens qu'à l'espace euclidien : car il faut bien qu'ils soient tous des espaces, et ils le sont précisément parce qu'ils figurent tous également une extériorité représentative, ou une représentation de l'extériorité. Quand on se demande si l'espace est euclidien ou non-euclidien, ce que l'on cherche, c'est s'il n'y a pas certains caractères inséparables du contenu de la représentation elle-même, et qui sont tels qu'ils pourraient être exprimés par une certaine détermination du schéma d'extériorité commun à toutes les représentations. C'est là un progrès très remarquable de la théorie, dans la mesure où le propre de la théorie, c'est de substituer à l'expérience de la donnée comme telle une loi abstraite qui permet de la penser, c'est-à-dire de la construire.

Mais cela implique dans tous les cas cette loi suprême de l'extériorité mutuelle des parties, qui est constitutive de la spatialité elle-même, et qui atteste non pas que le donné est tel, mais seulement qu'il y a du donné. Ce n'est pas vainement que tous ceux qui ont étudié la nature de l'espace ont tenté de le réduire à l'extériorité pure : mais alors, loin de dire, comme Descartes, qu'il est une substance, il faut dire au contraire qu'il est l'exclusion de toute substantialité. Il n'y a rien en lui de réel ou que l'on puisse appréhender : il est ce qui n'a pas d'essence, ce qui nous renvoie toujours au delà de lui-même, vers [278] quelque chose d'autre qui ne peut être posé à son tour que par autre chose. *Il est l'altérité posée elle-même dans son infinie réciprocité.* Il est bien différent à cet égard du temps, qui est une altérité orientée ou dirigée, telle qu'elle doit être parcourue en un sens déterminé et que, dans l'acte même qui la parcourt, elle ne sépare les termes que pour les unir dans l'unité d'une pensée ou dans l'unité d'une vie (comme on le voit au sein de l'espace lui-même, où l'unité de l'objet n'est rien de plus que l'unité de l'acte qui l'embrasse après avoir parcouru toutes ses parties). Et sans doute on peut dire qu'il est impossible de séparer l'espace du temps, puisqu'il est impossible de séparer non seulement l'altérité de l'unité, mais la représentation de l'acte qui se la représente. Toutefois, si c'est par le moyen du temps que toute représentation naît à la conscience, il n'y a de représentation que de l'espace ou que dans l'espace. Et l'on peut dire que dans la représentation l'esprit trouve un miroir de ses propres actes : ce qui exprime assez bien le caractère le plus profond de la représentation comme telle. Ainsi, on comprend pourquoi, tandis que l'espace nous fournit une sorte de modèle et de schéma de l'objectivité, il n'en est pas ainsi du temps : le temps est ce sans quoi il n'y aurait pas de représentation, mais qui ne peut pas être représenté. Encore faut-il, pour que la représentation naisse, que le temps paraisse pour ainsi dire suspendre son cours, ou encore qu'il immobilise le parcours dans l'image instantanée du parcouru.

Quant à l'infinité de l'espace, qui a toujours rempli d'admiration ou d'angoisse ceux qui mesurent par rapport à elle la petitesse de leur corps, elle ne doit pas plus nous surprendre que l'infinité du temps, dans laquelle il nous semble aussi que notre vie est comme engloutie. Car nous les portons l'un et l'autre en nous, ou plutôt nous les faisons naître à chaque instant l'un et l'autre de notre propre participation à

l'absolu, en tant que cet absolu se découvre à nous comme une présence inépuisable, et même inépuisable en chaque point. Ainsi cette infinité toujours renaissante est moins encore le signe de l'infirmité de la participation que de sa puissance. Et la découvrir, c'est l'égaliser, au lieu d'être surpassé par elle. Celui à qui l'infinité de l'être est révélée sait bien que l'être ne lui apportera jamais rien de plus que ce qu'il lui apporte dans l'instant, bien que ce soit sous une forme toujours nouvelle : ce qu'il saisit, c'est la fécondité sans mesure d'un présent qui ne cesse jamais. Et dans l'infinité de l'espace, [279] nous avons une sorte de représentation de l'omniprésence de l'Être, d'un être qui est toujours différent de lui-même dans tous les aspects qui le manifestent, mais qui est tel pourtant qu'en chacun d'eux il est donné tout entier dans une solidarité nécessaire avec tous les autres. C'est sous cette forme en effet que s'offre à nous cette représentation de l'être dans l'espace qui constitue pour nous le monde.

5. LE SPECTACLE DU MONDE ET LE RÔLE PRIVILÉGIÉ DE LA VISION.

C'est donc une erreur de considérer la représentation comme celle d'un objet qui pourrait être posé avec une existence par soi, c'est-à-dire antérieure et étrangère à la représentation. La représentation sans doute nous présente toujours un objet ; et il n'y a pas d'objet qu'elle ne doive ou ne puisse nous présenter. Mais ce qu'elle représente, c'est l'acte même de la participation considéré dans les limites qu'il rencontre et dans cette sorte de reflet de lui-même où il appréhende un objet comme donné. On pourrait exprimer en d'autres termes encore ce caractère essentiel de la représentation de mettre en rapport avec le moi cela même qui dépasse le moi et ne peut être pour lui qu'une apparence et non point une existence : nous dirons alors que le monde est pour nous un *spectacle*. En effet, il est évident que nous sommes d'abord devant le monde comme un spectateur qui contemple sans le créer le drame qui s'y joue, bien qu'il produise pourtant le spectacle comme tel par cette activité qui s'y applique, sans laquelle il ne serait jamais pour lui un spectacle, ce qui fait qu'il n'est jamais le même pour les différents spectateurs. Il est vrai que de ce drame nous sommes acteur en même temps que spectateur et que nous contribuons

aussi à le créer, dans la mesure même où nous sommes un être qui veut et non pas seulement un être qui connaît. Il y a même toujours implication entre ces deux puissances de l'âme, et je ne puis agir que dans un monde que je connais, bien que mon action détermine d'une certaine manière la connaissance que j'en aurai. Mais en tant que le monde est pour moi un monde représenté, il est un spectacle pur.

Sans doute ces mots représentation et spectacle, par lesquels je qualifie le monde tel qu'il m'est donné, ont perdu peu à peu une grande partie de leur signification originelle, mais de même que la représentation, c'est le monde en tant qu'il reproduit comme sur un écran (assez bien figuré par l'espace) et dans une sorte [280] d'image, non point un autre objet inconnu, mais l'acte même que j'accomplis, et qui dessine dans cette image à la fois son contenu et ses bornes, de même le spectacle du monde, c'est le monde en tant qu'il tombe strictement sous mon regard. Or, si toute représentation est nécessairement un spectacle et si tout spectacle est un spectacle visuel, on voit par là non seulement le privilège remarquable de la vision dans la théorie de la connaissance, mais encore sa signification essentielle dans la théorie des rapports entre l'être et le phénomène. Car on peut montrer facilement, d'une part, que la connaissance n'est rien de plus qu'une systématisation du monde de la vision, d'autre part que c'est la vision seule qui donne au monde le caractère de la phénoménalité.

Le propre de la vision en effet, c'est d'embrasser le monde jusqu'à l'horizon dans la totalité d'un regard unique, et de détacher chaque objet de notre corps, comme si l'intervalle qui l'en sépare était la condition même sans laquelle l'image visuelle serait incapable de se former. Cette unité du regard qui enveloppe l'espace en droit jusqu'à l'infini, avant de pouvoir y discerner et y circonscrire aucun objet particulier, c'est aussi le caractère primordial de la connaissance, qui est la connaissance du tout avant d'être la connaissance des parties, ou encore qui met en jeu l'entendement tout entier avant de lui imposer aucune détermination. Mais on peut dire aussi que le propre de la connaissance, c'est de détacher de moi un objet afin de pouvoir le contempler, ou même que connaître, c'est « objectiver ». Or tel est en effet le caractère de la vision dont il faut reconnaître que, d'emblée et par sa fonction pour ainsi dire essentielle, elle me donne l'image à distance (car la profondeur est inséparable de la possibilité même de l'image, comme on l'a montré dans *La Perception visuelle de la pro-*

fondeur) ; de telle sorte que non seulement il n'est pas vrai que l'image soit d'abord comme une pure surface, dont on ne saurait où la situer, et que l'on projetterait ensuite mystérieusement devant soi, mais encore il est vrai que toute idée que nous nous faisons de la distance est empruntée à la distance visuelle et la suppose ¹⁸. Et sans doute cette idée de la [281] distance visuelle ne peut pas être considérée isolément : elle implique en effet la condition initiale de toute représentation, c'est-à-dire à la fois la spatialité et ma propre situation dans l'espace, en tant qu'il y a en moi de l'objectivité, c'est-à-dire de la limitation. Il faut que je sois un objet pour moi-même si l'on veut que je puisse mesurer la distance d'un objet quelconque par rapport à moi, c'est-à-dire par rapport à mon corps. Ce qui explique aussi pourquoi — ce que l'on n'a pas remarqué en général — *je ne puis voir mon corps que dans son rapport avec lui-même ou encore dans la distance mutuelle de ses parties*. Mais une telle observation témoigne encore que la distance visuelle est constitutive du spectacle du monde.

L'objet de la science, c'est le monde déployé devant le regard. Connaître, c'est la même chose que voir. En ce sens, les aveugles-nés, s'ils étaient étrangers à la spatialité, comme le disait Lachelier, seraient étrangers aussi à la connaissance. Il faudrait dire qu'ils conçoivent le monde plutôt qu'ils ne le connaissent. Mais, comme on l'a proposé, le monde même qu'ils imaginent est un monde de « possibilités » visuelles auquel il ne manque que la lumière pour être vu. — Il est inutile de montrer ici quel est le rôle privilégié de la géométrie et de l'astronomie dans la constitution de la science, et comment les données des autres sens sont naturellement transposées en données visuelles pour pouvoir être non pas seulement figurées, mais mesurées. Ce que l'on aurait voulu établir, c'est que le privilège de la vue n'est pas un effet accidentel de son acuité exceptionnelle ou de son utilité pratique, mais qu'il tient à sa constitution même, de telle sorte qu'alors que les autres sens sont en corrélation plus étroite avec d'autres fonctions de la conscience, *l'œil devrait être nommé au con-*

¹⁸ On veut réduire quelquefois la distance visuelle à la représentation de la distance tactile ou musculaire. Mais le propre du tact et du mouvement est d'abolir la distance, et non point de la créer. Ce qui prouve suffisamment qu'il n'y a de précisément distance que dans la représentation d'un parcours déjà effectué ou qui est susceptible de l'être : ce qui est l'objet propre de la perception visuelle.

traire l'organe même de la connaissance. Il importe de signaler que les plus grandes découvertes de la science moderne, et cette sorte de révolution qu'elle a subi depuis le début du XX^e siècle, ne peuvent recevoir une interprétation que si, au lieu de se contenter, comme on le dit, d'incorporer au monde perçu la considération du sujet percevant — ce qui justifie la relativité de tous les mouvements et de toutes les mesures — on considère le monde réel comme étant le monde de la vision, puisque, dans un tel monde, nulle représentation n'a de sens que par rapport à un repère auquel elle est relative, puisque la lumière n'exprime rien de plus que la condition générale de sa possibilité, puisque sa vitesse est donc inséparable de toutes les autres vitesses, et puisque, si [282] l'univers est proprement l'univers de la vue, il faut que la lumière en devienne à la fin la véritable substance.

On montrerait facilement qu'il n'y a pas de différence pour nous entre l'image visuelle et l'apparence ou le phénomène, que c'est la distance à laquelle l'objet est vu qui nous interdit d'en faire autre chose qu'une apparence, qui ne pourrait coïncider avec l'être dont elle est l'apparence qu'à condition de disparaître elle-même comme apparence. Aussi ne faut-il pas s'étonner que le sens visuel soit plus que tous les autres le sens des illusions et que la vision elle-même puisse être regardée comme une illusion, s'il est vrai que c'est par elle que l'être m'apparaît. Seulement quel est cet être dont la vision ne me donne que l'apparence ? Dans ce qui précède, nous avons montré que c'est l'acte même auquel elle répond comme une donnée spectaculaire : toutefois c'est dans le monde de l'expérience spatiale que la vision est tenue de témoigner de son caractère proprement représentatif et, si l'on veut, illusoire. Mais ce caractère est d'autant plus saisissant que l'activité du regard échappe davantage à la conscience et que la représentation de l'image subsiste seule devant lui, détachée de l'acte même qu'elle réfléchit. Elle semble donc avoir rompu tout lien avec l'être, et nous n'avons pas d'autre ressource que d'imaginer derrière elle un objet non-représenté dont elle serait la représentation. Pourtant que recherchons-nous quand nous essayons de confronter la représentation avec un objet pour en vérifier le bien-fondé ? Il ne peut s'agir d'un objet étranger à toute expérience, mais de l'objet tangible dont nous nous demandons si on peut toujours le retrouver derrière l'objet de la vision. Et cela non pas seulement parce que nous exigeons qu'il y ait une correspondance entre les données des différents

sens, mais parce que nous croyons réaliser par le toucher une sorte d'abolition de la distance dans ce contact immédiat de l'objet avec notre corps où il semble que notre activité éprouve pour ainsi dire sa propre présence dans la résistance même à laquelle elle se heurte ; de telle sorte que tout se passe comme si la représentation nous découvrirait alors son lien immédiat avec l'être même dont elle procède et qu'elle épanouit devant nous en spectacle. Dans le langage de l'expérience par conséquent, on peut dire que le rapport du tangible et du visible évoque d'une certaine manière le rapport de l'être et de l'apparaître.

[283]

6. *LE VOILE DE MAYA.*

Cependant, jusqu'ici, en étudiant l'espace, puis la vision, nous n'avons considéré que les conditions les plus générales de la représentation concrète : mais en disant que celle-ci est concrète, nous voulons dire qu'elle est individuelle en chaque point. Or on peut dire de l'individuation qu'elle est la marque même de l'existence. Aussi est-il nécessaire que tous les aspects de la réalité donnée présentent eux-mêmes une forme individuelle. Toute diversité est donc plus que numérique. Mais tout d'abord on peut montrer que cette diversité infinie, qui est la caractéristique du donné, est en quelque sorte un effet immédiat de la participation. Car le propre de la participation n'est pas seulement de créer la dualité immédiate de l'acte et de la donnée : il faut encore qu'il y ait une infinité de données afin précisément que l'acte pur ressuscite toujours son indépendance, c'est-à-dire sa fécondité, ou encore que l'intervalle ne soit jamais rempli entre l'acte pur et l'acte de participation, ce qui arriverait si le cercle des données venait tout à coup à se fermer. Il y a plus : dans cette possession du tout, qui nous serait actuellement donnée, l'être du moi et l'être du tout seraient confondus ; mais pour éviter qu'ils le soient, il faut que le tout soit inépuisable, qu'il nous déborde toujours et nous présente sans cesse quelque face nouvelle. Ce qui est plus évident encore quand on considère la diversité du donné, en tant qu'elle est inséparable du devenir : car alors on saisit aussitôt la nécessité de son altérité indéfinie, qui est la condition par laquelle la conscience, astreinte à n'avoir jamais avec

elle qu'une coïncidence non seulement partielle, mais tangentielle, sauvegarde sa spiritualité, c'est-à-dire ne risque jamais de s'identifier avec aucun de ses modes ou de se convertir elle-même en chose.

La multiplicité indéfinie des données est donc corrélative de l'acte de participation qui fonde l'existence de chaque conscience individuelle. Mais si chaque conscience pose son individualité propre, non point d'abord par opposition à l'infinité d'un monde phénoménal qui la limite à la fois et qui la dépasse, mais par opposition à l'infinité d'un monde spirituel constamment offert à la participation, c'est-à-dire par opposition à une infinité d'autres consciences réelles ou possibles, on peut dire que la diversité des apparences doit exprimer à la fois l'originalité de chacune d'elles dans la perspective qu'elle prend sur l'être total et l'accord [284] de toutes ces perspectives, c'est-à-dire de toutes les consciences entre elles, dans le spectacle qu'elles se donnent d'un seul et même monde. Et c'est pour cela que nous pouvons parler à la fois de la diversité des choses et de la diversité de leurs images, l'une étant objective et l'autre subjective, l'une attestant pour ainsi dire la communauté des apparences, en tant qu'elles manifestent à une conscience en général l'identité du même être, et l'autre leur particularité, en tant qu'elles se réalisent dans chaque conscience et définissent son originalité.

Mais cette irréductible diversité du monde donné, qui fait à la fois la richesse du réel et le scandale de l'intelligence, n'est rien de plus que l'expression concrète de sa spatialité, qui est, comme on le sait, la condition suprême sans laquelle il n'y aurait pas pour nous de monde donné et dont il soit possible de faire un spectacle. Car l'espace pur n'est qu'une diversité pensée, plutôt que donnée : il n'est qu'une diversité de positions, qui ne peut devenir une diversité réelle qu'à condition que chacune d'elles nous affecte d'une manière propre, c'est-à-dire qu'elle soit distincte qualitativement de toutes les autres. Encore faut-il que la diversité pure et la diversité qualifiée puissent être distinguées l'une de l'autre afin que le monde ne soit pas figé dans une immobilité absolue, ce qui lui ôterait son caractère phénoménal ; la qualité permet aux choses d'apparaître et de disparaître sans trêve. — Mais cette distinction entre le lieu et la qualité n'est possible qu'à condition que différents lieux puissent revêtir la même qualité ou le même lieu des qualités différentes, faute de quoi il nous serait impossible de penser le lieu comme indépendant, c'est-à-dire de nous élever

jusqu'à la notion d'espace et de constituer la géométrie. Ainsi la diversité de l'espace n'est qu'une diversité possible dont la diversité qualitative est la forme réalisée.

Toutefois, si la connexion que nous avons essayé d'établir, dans la notion d'un monde donné, entre l'espace et le spectacle ou la vision, est légitime, alors on comprend sans peine comment à l'égard de la distribution des qualités dans l'espace qui fera de l'espace non pas simplement l'objet de la pensée, mais l'objet du regard, la lumière jouera un rôle privilégié. De fait, nous ne distinguons des objets dans l'espace que par le rapport des ombres et des éclaircissements. Mais cela n'est point suffisant encore ; car le rapport des ombres et des éclaircissements n'exprime rien de plus dans le monde que les propriétés en quelque sorte géométriques des [285] corps et plus particulièrement la situation respective de leurs surfaces à l'égard du foyer même de la lumière. L'originalité spécifique de chaque surface et même de chaque point de chaque surface ne peut être mise en évidence par la lumière que selon les différentes manières dont elle s'y trouve réfléchie ou retenue. C'est alors qu'apparaît la couleur. Et c'est pour cela que le monde donné se découvre d'abord à nous comme un tapis de couleurs. La couleur est aussi la qualité la plus subtile des choses, la plus irréelle de toutes, bien que peut-être la plus significative, mais qui est telle que son être, c'est seulement d'apparaître. Elle est le variable même, une explosion fantasmagorique de l'espace et du temps, impossible à saisir, ni à fixer, et où il semble que c'est l'acte créateur qui nous devient lui-même sensible sans que nous puissions rien faire que de l'admirer, comme un spectacle toujours renaissant. Une ombre le recouvre, la nuit l'abolit, et notre volonté même, dès que nos paupières se ferment. Il n'est proprement rien. Mais il est un monde de signes et de symboles à travers lesquels notre action va chercher les choses elles-mêmes. Cependant, c'est le propre de tous les signes et de tous les symboles de nous découvrir moins encore les choses que le sens secret des choses, comme le montre l'art du peintre qui, par le moyen de la couleur, cherche, si l'on peut dire, à affecter notre âme, en figurant l'âme même des choses. Il est de tous les artistes celui qui s'entend le mieux à ne retenir du réel que son apparence pure, cette

surface du réel où toute épaisseur, toute profondeur s'abolit ¹⁹, mais qui, en même temps, nous découvre sa signification toute spirituelle. Ce n'est plus qu'un visage qui se montre, mais dont l'essence est de se montrer, c'est-à-dire qui n'a plus de corps, et qui, dans cette privation même, garde pourtant cette sorte d'affleurement à la lumière qui ne laisse plus subsister de lui que son expressivité pure.

7. LE SYSTÈME DES QUALITÉS.

C'est parce que le monde de la représentation est aussi le monde de la vision que, là où la vision est incapable de s'exercer, et même chez l'aveugle-né en qui elle ne s'exerce pas, il est encore le monde de la visibilité, c'est-à-dire de la vision possible. [286] C'est de ce monde qu'il est vrai de dire qu'il est un monde de phénomènes ; et les autres modes de l'appréhension ne se réfèrent à des phénomènes que par comparaison ou par association avec lui. On n'oubliera pas le double sens que l'on donne au mot image, selon qu'il s'agit d'une représentation proprement visuelle qui nous sépare de l'objet par une distance spatiale, ou de la représentation mnémonique qui nous en sépare par une distance temporelle : toute distance spatiale qui s'accroît assez se convertit en distance temporelle et la représentation visuelle en représentation mnémonique. Il serait facile de montrer que l'idéalisme tout entier peut être expliqué par une interprétation du caractère visuel de la représentation. Et toutes les difficultés de la métaphysique proviennent de l'habitude que nous avons prise de considérer le réel comme se révélant à nous sous la forme d'un objet de la vue, de telle sorte que, quand nous avons découvert sa phénoménalité, c'est encore sous la forme d'un objet qui pourrait être vu par un regard assez subtil que nous imaginons l'être véritable, au lieu qu'il soit l'acte tout intérieur dont l'objet est seulement la manifestation, c'est-à-dire le phénomène.

Cependant, on s'étonnera que l'on accorde un tel privilège à la vue parmi les différents sens, au lieu de les mettre sur le même plan et de considérer la représentation comme le produit de leur conjugaison. En réalité, nous n'avons pas voulu réduire notre expérience tout entière à

¹⁹ Il arrive que l'artiste s'épuise à les évoquer, mais pour montrer qu'elles lui manquent, et non qu'il est capable des les suppléer.

l'expérience visuelle. Nous avons voulu isoler seulement, dans une telle expérience, son caractère proprement représenté, et c'est ce caractère qui nous a paru toujours inséparable d'une vision actuelle ou possible. Mais si la représentation n'est jamais isolée dans la conscience, tous les autres caractères qui appartiennent à l'expérience la supposent et d'une certaine manière la déterminent, au sens même où toutes les propriétés du corps supposent et déterminent l'étendue, selon Descartes : ce qui explique assez facilement l'effort de l'intellectualisme pour réduire à des éléments représentatifs les formations psychologiques en apparence les plus différentes. Nous pouvons à la rigueur concevoir un monde qui serait pour nous un spectacle pur : mais il faut une tension extraordinaire de l'esprit, et qui sans doute échoue toujours, pour essayer de concevoir un monde exclusivement tactile, sonore ou olfactif. C'est le monde tactile dont nous imaginons peut-être le plus aisément l'indépendance : encore doit-il être soutenu par un schéma visuel pour ne pas se perdre dans un devenir purement temporel. Que [287] dire du son ou de l'odeur, qui gardent un caractère exclusivement affectif, si nous ne réussissons pas à en rattacher l'origine à quelque lieu défini dans la simultanéité de l'espace visuel ?

Mais la théorie de la participation et la constitution d'une expérience dont nous faisons partie par notre corps nous obligent à chercher dans les différents sens les moyens par lesquels s'établit notre communication avec ce qui nous dépasse. C'est ainsi que le toucher est le sens de la frontière : il nous découvre *l'existence* même de notre corps dans tous les points où elle rencontre une existence étrangère qui l'oblige à se réaliser en se limitant. La vue est le sens de *la connaissance* et non plus de l'existence, elle nous découvre la totalité du monde, réduite à un spectacle phénoménal. Mais l'ouïe nous rend sensible à *l'événement*, en tant qu'il ébranle notre vie affective : elle donne à cet événement une signification par rapport à nous ; et le langage montre qu'elle est particulièrement adaptée à nous révéler les intentions des autres à notre égard, à nous permettre d'entrer en communication avec eux. Ces trois sens correspondent assez exactement aux trois puissances de l'âme que nous distinguons dans ce livre III et qui nous donnent la révélation du moi propre, la révélation du monde et la révélation des autres êtres. Le sens de l'odorat et du goût intéressent le rapport du monde avec notre corps plutôt encore que son rap-

port avec le moi par le moyen du corps, l'odorat étant comme une *audition secrète* où nous découvrons non pas une vibration qui est dans les choses, mais l'essence d'une vie qui se décompose et vient pour ainsi dire émouvoir la nôtre, le goût pénétrant au delà de la surface sur laquelle s'arrête la vision pour nous découvrir *la composition interne des choses*, en tant qu'elle est apparentée à celle de notre chair et contribue à la régénérer et à la nourrir.

Ce ne sont pas là sans doute tous les modes de communication qui peuvent se produire entre l'univers et nous. Car le système des sens n'est pas un système clos : il y a en nous des sens qui sont encore enveloppés et indistincts, perdus pour ainsi dire dans cette sensibilité générale qui ne nous découvre rien de plus que la présence de notre propre corps au milieu du monde. Aussi ne faut-il s'étonner ni que quelques êtres délicats puissent percevoir certaines modalités du réel qu'il nous est impossible de discerner et même de nommer, ni que le développement de la vie puisse faire éclore dans l'homme de nouveaux sens dont il porte en lui le germe, et jusqu'à un certain point la promesse.

[288]

L'important ici, c'est de montrer que les différentes qualités sensibles, loin de former un assemblage fortuit que l'on évite souvent de dénombrer, une diversité infinie et simplement donnée, qui ne peut être définie que négativement, comme une matière informe et un simple non-intelligible, c'est-à-dire l'image la plus fidèle que nous puissions avoir du chaos, s'ordonnent au contraire en système, et que leur diversité même est une diversité réglée, puisqu'elle exprime les modes différents selon lesquels le donné peut en effet être donné, par le moyen du corps et dans son rapport avec le corps, à la fois comme représentation d'une chose et comme révélation d'une existence, qui est indivisiblement la nôtre et celle d'autrui.

8. CONCLUSION : LA REPRÉSENTATION, INSTRUMENT PAR LEQUEL L'ÂME ACTUALISE TOUTES SES AUTRES PUISSANCES.

Cependant le monde ne peut pas être réduit à sa pure représentation, et sa valeur même n'est pas simplement spectaculaire. Car non seulement c'est une représentation sans laquelle notre conscience ne serait la conscience de rien, non seulement c'est un spectacle dans lequel nous sommes pris, mais encore il faut dire que cette représentation du monde, étant précisément le moyen par lequel le moi éprouve et dépasse ses propres limites, permet au moi lui-même de déterminer son être propre et de l'enrichir indéfiniment. Déjà au Moyen-Age une sorte de pressentiment de ce rôle de la connaissance dans la formation même du moi est attesté par cette formule que *le moi est tout ce qu'il connaît*. Mais il ne suffit pas de dire qu'il est la chose qu'il connaît, ni même la simple représentation de cette chose. Car cette représentation, c'est le moi qui l'actualise et qui, en l'actualisant, actualise l'une de ses puissances, c'est-à-dire son essence elle-même. Et il est remarquable qu'aucune des puissances du moi ne peut s'exercer autrement qu'en venant prendre forme dans le monde représenté. Ni l'invention du technicien, ni l'inspiration de l'artiste, ni la bonne volonté de l'honnête homme ne sont rien de plus que des intentions ou des possibilités tant qu'elles ne sont pas venues s'accomplir dans quelque œuvre visible, dont il faut dire à la fois qu'elle leur donne un corps, qu'elle les enrichit de tout l'apport qui leur arrive du dehors et qu'elle leur permet de franchir les limites de la subjectivité individuelle et de produire une communication entre toutes les consciences. [289] Telle est la raison pour laquelle non seulement le matérialisme, mais l'opinion commune pensent qu'il n'y a de réalité que dans l'espace, alors qu'il faudrait dire plutôt, puisqu'il est contradictoire que l'espace soit rien de plus qu'une apparence, qu'il n'y a de réalité que celle qui a traversé l'espace, c'est-à-dire qui s'est exprimée, et qui, en s'exprimant, a retenti sur tout l'univers et a engagé notre propre responsabilité spirituelle à l'égard de nous-même et à l'égard de tous les êtres. C'est là la seule manière que nous ayons de « sauver les phénomènes » ; mais il faut pour cela que la représentation, au lieu d'être considérée seulement dans son rapport hypothétique avec une chose qu'elle représente, nous apparaisse comme une étape nécessaire par laquelle une possibilité qui est en nous s'actualise, à condition toutefois que le phénomène s'abolisse aussitôt qu'il a servi, et qu'il nous soit permis d'en dégager une signification et une valeur éternelles. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que ce soit seulement par son rapport avec l'expérience que le moi puisse mettre en jeu l'activité même qui

le fait être, et s'accroître lui-même indéfiniment. La représentation est essentielle à la conscience comme l'horizon de lumière dans lequel elle ne cesse de grandir. Il est permis de conclure alors que la représentation trace pour ainsi dire à la participation sa ligne-frontière : car elle est à la fois une limitation qui lui est imposée, mais en lui apportant un contenu qu'elle est incapable de se donner, et l'expression d'une puissance intérieure qu'elle met en œuvre, et qui sans elle ne trouverait pas à s'exercer.

[290]

LIVRE III. CLASSIFICATION NOUVELLE DES PUISSANCES DE L'ÂME

PREMIÈRE SECTION LA CONNAISSANCE DU NON-MOI

Chapitre XII

LA PUISSANCE NOÉTIQUE

1. LA RELATION, DANS LA REPRÉSENTATION, DE LA DONNÉE ET DU CONCEPT.

[Retour à la table des matières](#)

Il arrive que l'on veuille limiter la représentation à la perception ou à l'image et que le concept soit considéré alors comme ce que l'on pense par opposition à ce que l'on se représente. Mais cette opposition n'est pas légitime : elle est destinée à traduire deux aspects de la représentation, à savoir d'abord un certain contenu qui m'est offert comme objet ou comme tableau, ensuite l'acte même qui appréhende ce contenu comme tel. Le contenu exprime la représentation même, en tant qu'elle m'est donnée, c'est-à-dire en tant qu'elle est particulière et concrète, et l'acte, la représentation, en tant qu'elle est effectuée par une opération qui, détachée de son contenu, paraît toujours générale et abstraite. Mais on ne peut pas imaginer la donnée en dehors du concept qui la saisit, ni le concept en dehors de la donnée même qu'il sai-

sit : la donnée et le concept sont donc inséparables et impliqués à la fois dans chacune de nos représentations.

Ce rapport mérite cependant un examen plus approfondi. Le donné, comme on l'a montré dans le chapitre précédent, est une diversité infinie qui ne cesse de nous échapper et de nous fuir. Mais il ne nous est donné que parce qu'il y a un acte de l'esprit qui cherche à le saisir et à l'embrasser. Le donné, c'est, dans la participation, ce qui surpasse le moi, mais que le moi par le concept essaie encore, en tant que donné, de faire sien. De là les conséquences suivantes : 1° que le donné, c'est l'existence actuelle *hic et nunc*, puisqu'elle est, dans la participation, cela même sur quoi celle-ci vient buter en tel moment du temps et en tel point de l'espace ; 2° que le concept, c'est l'actualisation de [291] cette existence, mais grâce à un pouvoir qui est lui-même au delà de l'espace et du temps, bien qu'il s'exerce toujours dans l'espace et dans le temps ; 3° que le donné et le concept ne paraissent se contredire que lorsqu'on les disjoint, alors que toute leur réalité réside dans la relation même qui les unit.

Il y a plus : non seulement la représentation est toujours indivisiblement phénoménale et conceptuelle, mais encore on peut dire qu'à travers le phénomène le concept cherche toujours à exprimer ou plutôt à retrouver l'unité de l'esprit que le donné lui-même ne cesse de briser et de disperser. Le caractère synthétique du concept traduit la résistance à cet émiettement qui est inséparable d'une passivité que nous ne faisons que subir. Cependant l'opposition entre le concret et l'abstrait, à laquelle on ramène souvent celle de l'acte et de la donnée, risque de nous tromper : car, en mettant le concret du côté du donné, on néglige que le concret n'est tel que par cette opération qui le ramasse et le concrétise, au lieu de l'abandonner à ce devenir pur qui n'est lui-même qu'une abstraction indéterminée. Et inversement, en mettant l'abstrait du côté du concept, on néglige que ce concept n'est tel qu'aussi longtemps qu'il demeure en puissance et qu'on le sépare de son exercice particulier et déterminé. Ainsi le donné et le concept sont tous les deux abstraits quand on les considère l'un sans l'autre, le premier comme une diversité non étreinte, et le second comme une puissance sans emploi : ils deviennent concrets l'un et l'autre grâce à leur mutuelle pénétration.

Mais, en essayant de les atteindre dans leur originalité première, on peut dire que le donné, c'est ce qui, à la limite, n'est rien de plus que

le pur dehors, en tant qu'il a du rapport avec nous, et qu'il ne peut avoir de rapport avec nous que dans la mesure où nous commençons à le conceptualiser. Jusque-là il n'y a rien qui puisse être distingué, ni même simplement donné. De cette multiplicité non-comptée que Kant avait en vue, on ne voit même pas comment on peut l'appeler une multiplicité, car elle ne peut être l'objet que de déterminations négatives et elle est justement l'image même que nous nous faisons du chaos. Mais c'est en effet une image, c'est-à-dire qu'il nous faut l'imaginer et que nous n'en avons aucune expérience. En sens opposé, non seulement le concept contient en lui une puissance dont il est possible en droit de renouveler l'application indéfiniment, mais encore on peut dire qu'*il n'y a qu'un concept*, qui est l'unité même de l'esprit en acte, que nous pouvons, il est vrai, diviser [292] en concepts particuliers selon les déterminations différentes que la possibilité de la participation leur impose, ou que nous avons empruntées à l'expérience. Ici est le principe de l'opposition célèbre entre les concepts à priori et les concepts à posteriori, mais qui est telle qu'elle pourrait être surmontée par une dialectique assez savante, soit que les premiers trouvent dans les seconds les conditions nécessaires de leur application, ou les seconds dans les premiers les conditions nécessaires de leur genèse. C'est que la participation constitue elle-même un tout sans couture : elle est d'un seul tenant, et quel que soit en elle l'aspect que l'on considère, tous les autres aspects en sont solidaires et se découvrent à nous tour à tour. De telle sorte qu'on peut indifféremment partir de ses conditions de possibilité et chercher toutes les formes qui les réalisent, ou de ses formes réalisées pour remonter jusqu'à leurs conditions de possibilité. Non pas qu'il y ait une véritable adéquation entre le possible et le réalisé : car la liberté les sépare, mais c'est elle pourtant qui ne cesse de possibiliser le réel, c'est-à-dire de l'aprioriser, avant d'actualiser le possible, qu'elle aposteriorise. Mais puisque la liberté n'est qu'une liberté de participation, et non pas de création, il faut tout à la fois qu'elle éprouve la limitation des possibles et qu'elle ne puisse actualiser aucun d'eux autrement qu'avec le concours de l'expérience. Ainsi entre le concept a priori et le concept a posteriori, il n'y a pas opposition ; il y a seulement progrès dans l'ordre de la détermination. Et c'est pour cela que le concept a priori n'est point sans contenu, puisque autrement il ne se distinguerait ni de la liberté pure, ni d'aucun autre concept a priori et que le concept a posteriori porte en lui un a priori sans lequel il ne pourrait pas être pensé, c'est-à-dire ne

se distinguerait pas de l'expérience pure. En allant plus loin, on peut dire que les concepts forment une sorte de médiation entre la liberté et l'expérience et sont plus proches tantôt de l'une et tantôt de l'autre. Mais la liberté et l'expérience sont les deux extrémités de la participation, de telle sorte que l'on ne peut concevoir ni une liberté qui, par le moyen du concept, ne vienne s'insérer dans une expérience où elle se réalise, ni une expérience qui, par le moyen du concept, ne vienne se suspendre à une liberté qui la pense.

L'analyse précédente suffit à montrer non seulement qu'il n'y a point de représentation qui ne soit conceptuelle en même temps que phénoménale, mais encore que c'est à travers le concept que [293] le phénomène nous est représenté ; ce qui est le double moyen par lequel le réel se détache de nous et s'offre à nous afin d'être appréhendé.

2. MATIÈRE ET FORME.

L'opposition de la puissance représentative et de la puissance noétique correspond à l'opposition de la matière et de la forme, dont on peut dire qu'elle domine toute la philosophie traditionnelle depuis Aristote jusqu'à Kant. Cette opposition reçoit une interprétation nouvelle s'il est vrai, d'une part, que l'une et l'autre expriment les deux faces de l'acte de participation en tant qu'il rencontre une limite à laquelle il emprunte son contenu, et en tant qu'il implique une opération, en quelque sorte transparente à elle-même, sans laquelle il serait impossible de parler soit de limite, soit de contenu. La matière et la forme résultent, si l'on peut dire, d'une sorte de division de l'acte pur, en tant qu'elle est un effet de la liberté et n'a de signification que pour elle : la forme, c'est cet acte même en tant que la liberté en dispose et le fait sien ; la matière c'est cet acte aussi, mais en tant qu'il adhère encore à la liberté dans cela même par quoi il la dépasse et qu'elle est obligée de subir. Et les deux mots de matière et de forme traduisent assez bien les deux aspects de l'être, en tant, d'une part, non pas seulement qu'il est donné, mais qu'il m'est donné, en tant, d'autre part, qu'il est présent dans l'opération qui me fait moi-même être. Mais ces deux aspects de l'être sont inséparables et solidaires : et même on peut dire que, si la matière est obligée de recevoir la forme, c'est comme

un simple tracé imprimé en quelque sorte par chaque opération à ce qui la dépasse.

Telle est la raison pour laquelle la matière n'est jamais informe. Ce caractère négatif qu'on lui attribue est obtenu seulement par une opération négative à l'égard de la forme posée d'abord dans sa pureté, c'est-à-dire posée déjà elle-même par une opération négative à l'égard de la matière. C'est le signe que ces deux termes sont seulement les deux termes d'une relation, ce qui veut dire qu'à la limite, c'est-à-dire dans leur état séparé, ils s'évanouissent l'un et l'autre. Aussi faut-il dire qu'il n'y a point de forme qui ne soit forme d'une certaine matière, ni de matière qui ne soit matière d'une certaine forme. Par conséquent ce n'est pas assez d'affirmer de la matière, en tant qu'elle [294] repousse toute forme qu'elle est inintelligible : non seulement nous sommes incapable de la saisir puisqu'on ne peut la saisir qu'en lui imposant une forme, mais encore il faut dire proprement qu'elle n'est rien, puisque ce qui fait d'elle une matière, c'est précisément qu'elle est évoquée par la forme elle-même comme ce qui dans le réel la surpasse, mais en même temps lui répond. Il y a plus : on ne peut pas se contenter de faire de la matière une limite de tous les concepts, car nous ne pouvons pas éviter de nous interroger sur l'origine de cette limitation. Aussi Kant lui-même se voit obligé de rapporter, comme on le lui a souvent reproché, la matière à la chose en soi comme cause. Mais on peut défendre sa pensée, en laissant à la catégorie de cause une application purement phénoménale, à condition de remarquer que la matière, c'est en effet l'être considéré en tant qu'il est donné, c'est-à-dire en tant qu'il nous est simplement présent. Et c'est donc parce qu'il est toujours en deçà de l'acte un qui l'appréhende qu'il peut être défini négativement comme une multiplicité indéfinie. Quant à l'être tel qu'il est en soi et dont la matière dénote seulement la présence, ce n'est jamais une *chose*, puisque le propre d'une chose, c'est d'avoir toujours un caractère d'extériorité qui fait d'elle nécessairement une donnée ou un phénomène ; on peut dire qu'en soi il est précisément un noumène, au sens où le noumène est l'acte d'une pensée plutôt que son objet, s'il est vrai qu'un acte possède seul cette intériorité et cette suffisance qui sont les caractères propres de l'être tel qu'il est en soi. Mais cet acte, nous ne faisons qu'y participer. Ou plutôt la participation a déjà commencé quand nous le nommons un acte de pensée et non plus un acte pur. Ce qui

veut dire qu'il est la pensée de quelque chose, qu'il appelle une matière à laquelle il s'applique ou encore qu'il est déjà un concept. La chose en soi et le noumène sont les deux noms que nous donnons à l'absolu, quand nous le considérons dans son rapport avec la participation, en tant qu'il la dépasse soit du dehors, soit du dedans. Mais dans la sphère propre de la participation, nous n'avons affaire qu'à l'opposition de la matière, qui est l'être en tant qu'il nous affecte et que nous essayons de le dépasser vers la chose en soi, et de la forme, qui est l'être en tant que nous l'opérons et que nous essayons de le dépasser vers le noumène. On voit donc comment, si la chose en soi et le noumène sont nécessairement identiques dans l'absolu et ne se distinguent que dans leur rapport avec nous et par une pure distinction de raison, [295] l'opposition de la forme et de la matière est en quelque sorte constitutive de notre expérience. Mais elles ne s'opposent que selon les conditions mêmes de la participation, c'est-à-dire pour témoigner à la fois de notre puissance et de notre impuissance. Aussi sont-elles non seulement toujours associées l'une à l'autre, mais encore complémentaires l'une de l'autre, de telle sorte que chacune d'elles a besoin de l'autre et ne peut être posée que par l'autre.

L'opposition de la matière et de la forme est donc une opposition toute dialectique. La matière n'est informe et inintelligible que pour une pensée qui la dépouille contradictoirement de tout rapport avec la forme. Par une sorte de paradoxe, elle est infiniment éloignée de toute expérience réelle ou possible. C'est qu'elle est la pensée du non-pensé ou du non-pensable, mais sans quoi il n'y aurait point de pensée. Inversement, on veut que la forme soit vide, et déterminante sans être déterminée. Mais il n'y a de vide que d'un plein qu'il appelle. Et comment serait-elle déterminante s'il n'y avait pas en face d'elle un indéterminé qui la limite et auquel elle imprime pourtant sa marque ? Ainsi, de même que la matière ne peut être expérimentée comme telle, mais seulement pensée par la négation, dans tout acte de pensée, de cet acte même, de même la pensée ne peut pas être pensée, sinon dans la matière qu'elle pense et par la négation de cette matière même. C'est dans leur alliance que leur opposition se constitue.

3. CORRESPONDANCE RÉGLÉE DE LA MATIÈRE ET DE LA FORME.

Dès lors, si la matière et la forme sont corrélatives et naissent pour ainsi dire de l'analyse de l'acte de participation, il importe encore de montrer qu'il y a entre elles une correspondance réglée qui doit être l'objet propre de la théorie de la connaissance. On peut dire que cette correspondance reste dans le kantisme une sorte de mystère : car personne ne peut imaginer de quelle manière la multiplicité sensible est capable de répondre à la catégorie. Si elle est absolument indéterminée, n'importe quelle catégorie doit pouvoir s'appliquer à elle, n'importe où et n'importe comment. S'il y a dans le sensible certains signes qui règlent l'emploi de la catégorie, la différence entre le sensible et le conceptuel s'abolit : le concept est déjà présent à l'intérieur du sensible. Alors la catégorie nous permet seulement de lire l'expérience : elle ne nous permet pas de la constituer. Toute entreprise [296] de ce genre est un cercle vicieux, que l'origine assignée aux catégories fait apparaître clairement. Car c'est de l'expérience que les catégories sont tirées, d'une expérience donnée en fait comme déjà constituée, et dont on pense que la classification logique des jugements exprime assez bien la forme systématique. Dès lors, la déduction des catégories est une opération inductive, dans laquelle on convertit les caractères généraux de l'expérience en ses conditions de possibilité : on montre alors par une simple tautologie que sans eux, l'expérience ne pourrait pas être ce qu'elle est. Mais ce qu'il aurait fallu trouver et ce que l'on attendait, c'étaient les conditions qui rendent possible une expérience quelle qu'elle soit et qui font que notre expérience est précisément ce qu'elle est. Or on peut penser que ce projet est d'une extraordinaire ambition. Pourtant il ne présuppose rien de plus que l'idée même de la participation, c'est-à-dire une idée qui coïncide pour chacun de nous avec un fait, à savoir avec le fait même de l'insertion du moi dans le Tout, qui est une expérience constante dont nous sommes d'une certaine manière l'auteur, puisqu'elle est inséparable d'un acte de liberté, et dont toutes les autres dépendent ; c'est elle déjà qui donne sa véritable signification au *Cogito* cartésien. A partir de ce moment en effet, on peut parler d'une déduction

réelle des conditions de possibilité de toute expérience ; la mise en jeu d'une telle déduction est constamment sous nos yeux, vérifiée pour ainsi dire non pas seulement du dehors et par la structure des apparences, mais encore du dedans et par chacune des démarches que notre conscience accomplit : or la première de ces conditions est précisément l'opposition de la matière et de la forme.

Mais il ne suffit pas alors de montrer que la forme et la matière s'emboîtent pour ainsi dire l'une dans l'autre, la matière étant suscitée dans l'être par l'acte même de participation comme son complément, qui lui apporte justement ce qui lui manque, il faudrait montrer dans le détail que la forme étant telle, telle est précisément la matière qu'elle reçoit, de telle sorte que, si les deux termes se correspondent, on ne puisse jamais dire que l'un soit par rapport à l'autre un simple doublet. Loin de penser par conséquent qu'il suffirait de déchiffrer les caractères propres de la matière afin de trouver en eux la forme qui les dessine, il faudrait dire plutôt que la matière revêt tels caractères afin de répondre aux exigences de la forme, et de lui apporter précisément ce qu'elle appelle et qui lui manque. Dès lors, la matière ne sera [297] pas une donnée inintelligible, impossible à poser dans son indétermination absolue, et incapable de témoigner d'une affinité quelconque avec une catégorie plutôt qu'avec une autre : ce qui ferait de la construction de l'expérience une opération purement arbitraire. Mais on ne peut pas penser davantage que nous déduisons la matière de la forme en la considérant simplement comme son effet ou comme son reflet. Car la forme n'est pas un premier commencement. Elle atteste précisément le jeu de l'acte de participation en tant qu'il plonge dans un absolu qui doit à chaque instant lui faire sentir sa limitation, mais en lui rendant toujours présent, à l'intérieur de ses propres bornes, cela même qu'il ne suffit jamais à se donner.

C'est dire que la forme et la matière n'existent jamais ailleurs que dans leur embrassement. Et l'on comprend très bien que la forme ait pu être considérée comme une propriété de la matière elle-même, puisqu'on ne peut jamais imaginer ni de forme pure indépendante de la matière qui la remplit, ni de matière indifférenciée, c'est-à-dire étrangère elle-même à toute forme. Il est donc vrai en un sens que la forme est toujours immanente à la matière, ou qu'il n'y a de matière qu'informée. Mais c'est parce que la forme et la matière sont les deux faces d'un seul acte de la conscience considéré à sa source même,

dans ce qu'il est invinciblement obligé d'accomplir et de recevoir ou, d'une manière plus précise, dans cette sorte de passivité à l'égard de lui-même, qui fait que ce qu'il reçoit est comme une matière qui prend toujours la forme de ce qu'il accomplit ²⁰.

Que la forme apporte l'unité et la matière la diversité, mais que cette unité soit l'unité d'une certaine diversité, et que cette diversité soit la spécification d'une certaine unité, c'est ce que justifie suffisamment la relation de la forme avec l'acte dont elle participe, et de la matière avec ce qui lui échappe, mais qu'il s'efforce encore de retenir. C'est ce qui explique aussi pourquoi *tout acte intellectuel comprend et embrasse, et ressemble à une prise de possession*. Mais la correspondance entre la forme et la matière n'est rien de plus que cette correspondance que nous avons essayé de décrire dans d'autres ouvrages entre l'acte et la donnée et qui est telle que la donnée s'oppose à l'acte, mais [298] comme cela même dans quoi l'acte se limite et s'achève, ou encore entre la possibilité et son actualisation, si l'on consent à considérer cette possibilité dans l'opération qui la produit, mais qui ne se réalise elle-même que par l'entremise des choses. Et puisque la forme est en quelque sorte immanente à la matière, mais que l'apparition même de la matière est l'effet d'une activité imparfaite qui lui impose ses déterminations, on comprend sans peine que l'on ait pu songer à renverser avec beaucoup d'à-propos la formule de Leibniz et à dire : « *Nihil est in sensu quod nos prius fuerit in intellectu.* »

4. ESSAI DE DÉDUCTION DES CATÉGORIES.

Des conditions de possibilité de la participation définie comme le fait même d'entrer dans l'existence par une démarche qui nous est propre, il semble que l'on puisse déduire maintenant les catégories fondamentales. L'énumération de ces catégories est subordonnée elle-même à l'opposition de la matière et de la forme qui exprime, dans la participation, la différence entre le donné et l'acte qui se le donne. La

²⁰ C'est la correspondance de la forme et de la matière qui, dans l'ordre pratique, trouve son application la plus saisissante et en apparence la plus scandaleuse dans l'idée de la justice immanente, qui demande à être approfondie.

catégorie exprimera dans tous les cas les différentes manières dont la forme pourra être imposée à la matière.

1° *Distinction de l'espace et du temps.*

Or cela n'est possible que par le moyen de l'espace et du temps, non pas que l'on puisse identifier simplement l'espace avec la matière et le temps avec la forme, mais on peut dire que l'espace exprime le schéma du donné en tant précisément qu'il est donné, car il est remarquable que l'on ne puisse pas penser l'espace autrement que comme présent, bien que toujours extérieur à nous *et même extérieur à l'infini*, en ce sens que nulle part on n'y peut découvrir la moindre trace d'intériorité : or tels sont les caractères qui définissent l'idée pure du donné. Au contraire, le temps, qui ne peut pas sans doute être pensé indépendamment de l'espace, exprime dans l'espace l'idée du parcours, c'est-à-dire de l'espace même en tant qu'il est l'effet d'un acte que nous accomplissons : ce qui a induit tant de philosophes à penser que l'espace pouvait être déduit du temps, qu'il en était pour ainsi dire le tracé. Mais cette conception ne peut pas être retenue : d'abord parce qu'il est vrai aussi que l'espace est supposé par le parcours, loin qu'on puisse le considérer seulement comme en [299] étant le produit, ensuite parce qu'il serait contradictoire de le poser comme étant lui-même antérieur ou postérieur au temps, car il en est en quelque sorte contemporain, enfin parce qu'il est nécessaire, si l'acte et le donné sont les deux faces de la participation, que leurs modes d'expression s'accompagnent toujours et ne manquent jamais de se répondre. Ainsi la simultanéité spatiale n'est pas la négation du temps, mais seulement la négation de la succession dans le temps, puisque la simultanéité est aussi une détermination temporelle, à savoir la propriété de l'espace d'être en droit appréhendé tout entier *dans le même temps*. Cette simultanéité de l'espace accuse donc le caractère du donné de nous déborder toujours actuellement, et la succession temporelle le caractère de l'acte qui nous fait être et qui comporte toujours un donné anticipé, traversé et dépassé.

On peut donc dire de l'opposition de la matière et de la forme qu'elle est antérieure à l'opposition des catégories ou, si l'on veut, pré-catégorielle, puisque le propre des catégories sera précisément de

la vaincre, ou de montrer comment la forme pénètre dans la matière et réussit à l'embrasser. Mais, sans qu'on puisse accepter de les identifier avec la forme et la matière, il semble que l'espace et le temps ne puissent pas être confondus simplement avec des catégories. Pour cela il faudrait les réduire, comme on l'a proposé parfois, à une *double fonction spatialisante et temporalisante*. Or, bien que l'on ne puisse pas séparer jamais la forme de la matière, ni par conséquent l'espace de l'objet, et le temps de l'événement, il y a pourtant *un espace spatialisé et un temps temporalisé*, c'est-à-dire tels qu'au lieu d'être tirés seulement par abstraction de l'expérience que nous avons de l'étendue et de la durée, ils peuvent être encore imaginés comme des milieux vides, à l'intérieur desquels nous pouvons non seulement situer, mais construire à notre gré des objets purs et des événements purs. C'est ce que Kant voulait dire sans doute quand il faisait de l'espace et du temps des intuitions et non pas des concepts. Mais ces deux caractères semblent ici difficiles à dissocier. Et peut-être l'originalité de l'espace et du temps réside-t-elle dans ce double caractère, c'est qu'ils sont précisément des concepts qui ne peuvent entrer en jeu sans créer leur propre intuition, par opposition aux autres concepts qui en sont incapables, c'est-à-dire qui déterminent toujours une intuition empirique. Ce qui se trouverait confirmé encore par cette observation que les autres données ne deviennent intuitives que parce qu'elles [300] sont reçues précisément dans l'intuition de l'espace et du temps. A quoi on pourrait ajouter encore cette réserve qui nous conduirait loin, dans un domaine où la rigueur du vocabulaire est si difficile à maintenir, à savoir que les deux intuitions de l'espace et du temps ne peuvent pas être considérées comme étant d'un seul et même type, puisque, s'il est vrai qu'il n'y a d'intuition que là où l'acte et la donnée ne font qu'un, c'est-à-dire là où l'acte est donné et la donnée acte, pourtant le propre de l'intuition spatiale, c'est de consommer l'acte dans la donnée et le propre de l'intuition temporelle de consommer la donnée dans l'acte par lequel elle se donne pour ainsi dire à elle-même.

2° *Distinction entre le nombre et la qualité.*

Toutes les catégories apparaissent comme une expression de la corrélation qui tend à s'établir entre l'acte et la donnée, c'est-à-dire entre l'unité de l'esprit et une diversité infinie qui ne cesse de lui échapper et de la fuir. L'esprit essaye donc sans cesse de la reconquérir et il n'y parvient qu'en pensant cette diversité, au lieu de l'abolir, c'est-à-dire en la subsumant elle-même sous son unité. C'est en cela que consiste le rôle de la quantité ou du nombre. Le nombre, c'est la différence pure, en tant que *pensée* seulement comme telle. Ce n'est pas encore la différence réelle. Et si l'on veut que la différence réelle soit toujours une différence plus que numérique, c'est parce que tout acte simplement théorique a un objet extérieur ou abstrait, et que pour devenir intérieur et concret, il a besoin non pas de s'opposer à lui-même dans une antithèse, comme on le dit presque toujours, mais de se réfléchir sur lui-même en se redoublant de manière à produire une essence qui lui est propre, comme on le voit dans la pensée qui n'est une pensée réelle que lorsqu'elle est pensée de la pensée. Or il en est ainsi de la différence qui n'est différence réelle que lorsqu'elle est *différence de la différence, ce qui est justement la définition de la qualité*. On voit donc maintenant à quel point il serait erroné de vouloir que la qualité fût une simple donnée irréductible à toute intelligibilité, comme si celle-ci ne pouvait appartenir qu'à la quantité et que tout l'effort de l'esprit fût de réduire la qualité à la quantité. Mais il y a une catégorie de la qualité, en vertu de laquelle nous ne pouvons éviter de penser que la réalité est individualisée jusqu'au dernier point, que chacun de ses aspects diffère de tous les autres et ne peut être confondu avec aucun autre. C'est ce que l'on pourrait exprimer [301] autrement en disant que le principe d'individuation est aussi indispensable à l'esprit que le principe d'identité et appartient à sa constitution même, loin de pouvoir être regardé par lui comme un échec. Les deux catégories de la quantité et de la qualité sont donc inséparables l'une de l'autre comme la différence et la différence de la différence, c'est-à-dire la différence pensée et la différence réalisée. On voit à quel point il serait contraire au rapport véritable des notions de considérer la qualité comme une multiplicité confuse que l'on s'efforcerait de rendre distincte par le moyen du nombre. Car il faut dire au contraire

qu'elle ajoute à la différenciation numérique une différenciation nouvelle, susceptible de recevoir une infinité de nuances d'une extrême subtilité. Le terme d'intensité est lui-même un terme ambigu destiné à créer une sorte d'intermédiaire entre la quantité et la qualité, mais qui n'a de sens que pour mesurer la grandeur des ébranlements dans l'espace, correspondant, dans le temps, aux variations insensibles d'une série qualitative continue.

C'est qu'il y a toujours une double corrélation entre l'espace et la quantité d'une part, le temps et la qualité de l'autre. Car la quantité n'est rien autrement que par l'espace qu'elle mesure et la qualité n'est rien autrement que par le temps où elle varie, et qui la distingue du lieu. Par conséquent la quantité ajoute à l'espace la mesure et la qualité ajoute au temps la variation. Elles déterminent l'indétermination spatiale et temporelle sans qu'on puisse pourtant les dissocier l'une de l'autre, car comme l'espace ne se spécifie que par le parcours, la différence quantitative ne se spécifie que par la différence qualitative. Et c'est pour cela que l'espace même ne reçoit pas un caractère concret et réel de la seule mesure, mais seulement de la qualité, sans laquelle la différence des lieux ne pourrait pas être reconnue dans le parcours.

Il importe maintenant de montrer pourquoi, dans une déduction systématique des catégories, la quantité et la qualité supposent l'espace et le temps et ne peuvent venir qu'après eux. Car on pourrait, par exemple, disjoindre la quantité de la qualité et considérer la quantité comme plus abstraite que l'espace et le temps, qui en seraient pour ainsi dire des spécifications, au lieu que la qualité au contraire exprimerait leur dernière détermination concrète. Et c'est ainsi en général que les auteurs modernes ont ordonné la table des catégories, l'espace et le temps formant une sorte de médiation entre la quantité et la qualité. — Mais ni la [302] quantité, ni la qualité ne peuvent être détachées de l'espace et du temps à la fois, car la quantité les requiert tous deux pour exprimer la distinction entre ce que l'on compte ou ce que l'on mesure et l'acte même de les compter ou de les mesurer ; et la qualité les requiert aussi parce qu'elle est une différenciation de l'espace obtenue par un changement dans le temps. Ainsi le passage de la différence pensée à la différence réelle, c'est-à-dire de la quantité à la qualité, ne peut être accompli que par le moyen de l'espace et du temps. — De plus, quel que soit l'intérêt de ce mouvement dialectique qu'on nous propose, et bien qu'il montre avec assez de précision

les relations internes qui ne permettent pas de détacher de l'espace et du temps la quantité et la qualité, on peut se demander si la quantité, loin d'être supposée par l'espace et le temps qui produiraient sa qualification, n'est pas elle-même l'effet au contraire d'une analyse de l'espace par le moyen du temps qui, quand elle garde un caractère d'abstraction, constitue le nombre et, quand elle reçoit une forme concrète, se change en qualité. Une telle observation aurait l'avantage de maintenir au même niveau dans la déduction le couple de l'espace et du temps d'une part, le couple de la quantité et de la qualité d'autre part, de faire éclater l'absolu de l'acte pur en deux infinis de possibilité où se trouvent enveloppés à l'avance tout le quantifiable et tout le qualifiable, et de donner enfin, dans la méthode métaphysique, une préférence à l'analyse par laquelle nous introduisons sans cesse dans la richesse du réel des distinctions de plus en plus fines sur la synthèse par laquelle nous avons l'illusion d'y ajouter et de les construire.

Remarque sur la distinction, dans la relation entre l'un et le multiple, de sa forme métaphysique et de sa forme catégorielle.

Cependant on évitera difficilement de considérer le rapport de l'un et du multiple comme plus primitif et plus profond que les simples déterminations de l'espace et du temps. Mais c'est qu'on prend ce rapport en deux sens différents, dont l'un a une valeur catégorielle tandis que l'autre est, si l'on peut dire, hypercatégoriel. Car le nombre, en tant qu'il distingue des éléments et qu'il les assemble par le moyen de l'espace et du temps, est une catégorie, c'est-à-dire une condition de notre expérience réelle. Mais à l'origine de la participation, on trouve aussi l'Un supérieur à tous les nombres et qui, loin d'être le premier terme de la série arithmétique, contient en puissance non seulement tous les nombres, [303] mais tout ce qui peut être nommé. Et dans cet Un la participation ne peut que commencer par créer la dualité caractéristique de la conscience et qui se renouvelle chaque fois qu'une nouvelle conscience apparaît. Ainsi il y a une relation de l'unité et de la dualité qui a un caractère en quelque sorte métaphysique et qui consiste dans une relation du moi et de l'absolu dans chaque conscience particulière. Peut-on dire alors que nous avons affaire ici à une simple modalité de la quantité en général qui nous per-

met de compter des âmes comme on compte des choses ? Mais c'est là une assimilation impossible, qui est sans doute à l'origine des difficultés essentielles de la métaphysique et peut-être même du conflit entre le théisme et le panthéisme. Car il ne suffit pas d'observer que la quantité arithmétique est obtenue par une suite de répétitions où l'unité ne cesse de se joindre indéfiniment à elle-même, au lieu que la participation métaphysique est une opération d'analyse dans laquelle l'Un, sans jamais se morceler, fournit toujours à de nouvelles consciences le moyen de se constituer elles-mêmes par leur acte propre. On ne compte pas des consciences comme on compte des corps. Et quand on croit les compter, ce que l'on compte ce sont précisément les corps dont elles dépendent et qui les limitent. Mais ni aucune conscience ne peut être détachée de l'absolu où elle s'enracine et qui constitue son foyer, ni sa circonscription ne peut être tracée avec une exacte précision. Elle est d'une mobilité infinie : elle est faite de toutes les relations qui l'unissent non seulement aux choses, mais aux autres consciences. Aucune d'entre elles ne peut dire ce qui lui appartient originairement, ni ce qui en elle vient d'une autre ou ce qui vient d'elle et trouve pourtant dans une autre plus de prolongement ou d'écho qu'en elle-même. La sociologie, l'esprit communautaire montrent à quel point il est difficile de refermer une conscience sur soi et à quel point c'est là un artifice qui force la nature, quand on pense la suivre. Il n'y a que les corps qui soient séparés et tout ce qui s'exprime par le corps. Non point que l'on puisse dire, comme on le fait souvent, qu'en dehors de cette séparation, il n'y a qu'une confusion analogue à celle qui résulterait de l'abolition de tout l'individuel dans un océan d'indétermination. On a voulu montrer seulement que les rapports métaphysiques de l'Un et du multiple sont d'une tout autre nature et singulièrement plus profonds que ceux qui sont représentés par les opérations mathématiques que nous accomplissons sur les [304] choses. Car celles-ci supposent des définitions et des distinctions spatiales et temporelles qui sont destinées à les exprimer et à les soutenir : au lieu que dans le domaine métaphysique nous avons affaire à des êtres et non point à des concepts, ni à des choses. Les relations des consciences entre elles, au moment où elles atteignent le plus de lucidité et de pénétration, permettent seules de déterminer jusqu'où s'étend leur unité et où commence leur distinction. On peut dire que c'est là une expérience que nous faisons tous les jours, mais qui n'a pas reçu encore une forme systématique, peut-être parce que nous

pensons toujours que c'est à un modèle mathématique qu'il faudrait l'emprunter. Qu'il nous suffise de montrer que le secret de chaque conscience que nous avons essayé de décrire dans le chapitre I^{er} est aussi le secret de toutes, non pas dans la mesure où il devient commun, c'est-à-dire extérieur et manifesté et cesse précisément d'être un secret, mais dans la mesure au contraire où chacune descend en elle plus profondément et se replie sur sa propre origine. C'est au moment où elle exerce sa liberté qu'elle acquiert de la manière la plus vive le sentiment de sa propre indépendance et par conséquent de sa distinction à l'égard de toutes les autres, et pourtant qu'elle triomphe de cette multiplicité par laquelle les consciences s'opposent les unes aux autres, comme si elles n'étaient plus que des choses définies par leur résistance mutuelle. L'indépendance ici, au lieu d'exclure l'unité, l'exige et ne peut se réaliser que par elle. On ne s'étonnera donc pas qu'il y ait une sorte de contradiction entre la relation de l'unité et de la diversité telle qu'elle existe dans le monde des choses et telle qu'elle existe dans le monde des âmes : celle-là est le moyen de celle-ci, qui la fonde, mais de telle sorte qu'elle peut la dépasser et même la nier. Cependant il était nécessaire de distinguer entre ces deux acceptions d'une relation, qui, comme toutes les relations sans doute, peut recevoir une double forme hypercatégorielle et catégorielle, afin précisément de nous montrer que le monde de la connaissance, c'est-à-dire des phénomènes, est incapable de se suffire, mais qu'il apparaît toujours comme le moyen d'expression et de réalisation d'un autre monde, dont il nous permet de lire pour ainsi dire tous les caractères dans une sorte d'image renversée. Toutes les distinctions que nous avons faites au cours de cette analyse étaient destinées surtout à prémunir contre certaines confusions inséparables de l'interprétation des catégories et à expliquer quelques-unes des divergences que l'on [305] peut observer entre les différentes tables qui en ont été proposées.

3° *Distinction entre la causalité et la réciprocité.*

Au point où nous en sommes, la participation, qui s'exprimait d'abord par l'opposition de la matière et de la forme, nous a mis en présence tour à tour de l'opposition de l'espace et du temps, qui enve-

loppent comme leurs conditions de possibilité la totalité des objets et la totalité des événements, et de l'opposition de la quantité et de la qualité, qui nous permettent soit de penser leur diversité abstraite, soit de donner à celle-ci une forme réelle. Elle n'a plus maintenant qu'à surmonter une telle diversité ou à retrouver en elle, au sein de l'expérience donnée, cette unité dont elle procède et qui est inséparable de l'acte même qu'elle accomplit. Or cette unité implique d'abord la jonction de la matière et de la forme : et cette jonction n'est possible que par une liaison respective des instants du temps et des points de l'espace, et bilatérale de l'espace avec le temps, mais effectuée de telle sorte que l'on puisse aboutir à constituer ainsi des phénomènes déterminés à la fois en quantité et en qualité, c'est-à-dire tels qu'ils puissent être à la fois pensés et donnés. Tel est en effet le double caractère inséparable des objets particuliers qui constituent pour nous le monde de la représentation. On observera donc :

1° Qu'ils doivent surmonter cet éparpillement et cette fuite indéfinie qui définissent toute succession temporelle, et que, si le temps est la condition de leur avènement, c'est afin de permettre leur insertion dans un monde à l'égard duquel il faut que chacun d'eux soit à la fois déterminé et déterminant. C'est dire que chacun d'eux entre nécessairement dans une série causale. Nous pourrions reproduire, à propos de la causalité, les distinctions que nous venons de faire à propos de la relation entre l'unité et la diversité : c'est qu'il y a une *cause métaphysique*, ou transcendante, ou qui se donne à elle-même l'être, qui n'est jamais que cause de soi (le phénomène en étant l'expression et non point l'effet) et dont la conscience de la liberté nous apporte le témoignage, et une *catégorie de cause* dont le rôle est seulement d'introduire une unité logique entre les termes de la succession : de celle-ci il faut dire non pas proprement qu'elle est une image de l'autre, mais qu'elle la traduit pourtant de quelque manière, dans la mesure où la causalité métaphysique aspire à se [306] retrouver encore jusque dans les données qui en apparence la limitent, mais qui, par leur renouvellement continu, témoignent, pour ainsi dire, de son insuffisance indéfinie. La causalité phénoménale est donc l'inverse de la causalité métaphysique. Et on la reconnaît à ce signe, c'est que, tandis que la seconde brise sans cesse avec la chaîne des événements, comme si elle était toujours elle-même une invention absolue, la première au contraire n'accuse rien de plus que le poids ou, si l'on veut,

l'inertie de l'événement, de telle sorte qu'elle tend toujours à montrer que la nouveauté de l'effet est une nouveauté apparente qu'elle a pour mission de réduire. Mais cette réduction n'est possible que par l'intermédiaire du nombre, puisque la cause et l'effet restent pourtant distincts temporellement et qualitativement. De là la liaison de toutes les lois de causalité avec la recherche d'une constante par laquelle le scandale de la différence entre les termes successifs du devenir se trouve aboli. Dira-t-on alors qu'on a réussi à montrer de cette différence qu'elle n'était qu'apparente ? Elle subsiste pourtant, et même, dans un certain sens, c'est son abolition qui n'est qu'apparente. Car la diversité qualitative, qui demeure à l'intérieur du rapport de causalité, est elle-même irréductible, et on comprend bien qu'elle ne puisse recevoir d'autre unité que celle du nombre, bien que le nombre cherche non pas seulement à la dissoudre, mais aussi à la manifester, comme on le voit par l'introduction de l'entropie ou des formules de probabilité.

2° La causalité n'est elle-même rien de plus qu'une unité introduite entre les termes de la succession. Elle est donc le produit d'une analyse en quelque sorte *longitudinale* de la diversité spatio-temporelle. On ne remarque pas assez que cette analyse est susceptible d'être poussée indéfiniment, comme l'analyse atomique, de telle sorte que l'on ne rencontrera sans doute nulle part ces séries parfaitement unilinéaires dans lesquelles on aurait affaire de proche en proche à des causes et à des effets eux-mêmes uniques et indécomposables. Une telle représentation que l'on semble avoir presque toujours en vue dans l'analyse de la causalité est en réalité impensable. Dans le phénomène le plus humble, une infinité de séries causales viennent se croiser. Il y a donc un ordre *transversal* de la diversité, que l'on pourrait bien considérer comme un ordre de la simultanéité spatiale, si chacun des éléments de l'espace n'était lui-même engagé dans le temps et pris par conséquent dans une série causale. Ainsi il n'y a d'unité dans [307] l'espace que celle qui résulte d'un faisceau de causes interdépendantes. Cette interdépendance à son tour ne peut se réaliser qu'à condition que chaque cause soit à tout instant effet par rapport à toutes les autres. Car il n'y a entre elles de solidarité que par leur réciprocité. — Mais cette réciprocité produit entre l'espace et le temps une corrélation singulière à laquelle on n'a pas assez réfléchi. Elle n'abolit pas le temps, puisque chaque action exercée l'est tou-

jours dans le sens même du temps ; mais précisément parce que toutes les actions se portent également vers l'avenir et que chacune d'elles pourtant est corrélatrice d'une autre dont elle est elle-même le point d'application, il se constitue ainsi à chaque instant entre elles une sorte de balance qui assure l'équilibre du tout qu'elles contribuent à produire. Ainsi ce tout ne forme pas seulement un système dans l'espace : ou plutôt, pour former un système, il faut qu'il y ait entre ses parties une détermination mutuelle qui nous oblige à l'engager dans le temps. Alors il n'est pas seulement un système, il devient un organisme ; et ces deux caractères sont toujours associés l'un à l'autre dans la notion que nous nous formons d'un être individuel, dont on peut dire qu'il constitue une unité interphénoménale. On comprendra sans peine que l'idée de *système* ne puisse être introduite que par des relations quantitatives susceptibles d'être réduites à la figure et à la proportion, au lieu que l'idée d'*organisme*, dans la mesure où elle met en jeu des changements réels, implique à la fois le temps et la qualité, que nous avons définie elle-même antérieurement comme la différence de la différence.

Ainsi la table des catégories, subordonnée à l'opposition de la matière et de la forme et destinée à la vaincre, trouverait pour ainsi dire une triple expression dans l'opposition de l'espace et du temps, où la donnée et l'opération rencontrent leurs conditions de possibilité, — de la quantité et de la qualité, qui sont les schémas de la différence abstraite et concrète, pensée et réalisée, — de la causalité et de la réciprocité, qui sont les moyens par lesquels s'introduisent les existences individuelles en tant qu'elles manifestent, dans tous leurs éléments, à la fois une dépendance et une solidarité.

5. LA FORMATION DU CONCEPT.

Les catégories expriment moins des objets de pensée que les conditions de possibilité de tout objet de pensée. Encore peut-on [308] distinguer entre l'objet réel et l'objet possible. On peut dire du concept qu'il est l'objet lui-même considéré dans sa possibilité, et non point dans sa réalité. C'est pour cela que tout concept est formel, ce qui veut dire qu'il appelle un contenu ou qu'il est la forme même de ce contenu. Mais si la forme réside toujours dans une certaine activité de la

pensée, on peut dire que le propre du concept, c'est d'être *formé* par nous et de nous faire assister, pour ainsi dire, à la *formation* même des choses. Nous sommes ici au point de rencontre de la forme et de la matière, c'est-à-dire du possible et du réel. La pensée conceptuelle est donc essentiellement une pensée constructive et dans laquelle nous acquérons facilement l'illusion d'accomplir une action créatrice, qui, si elle était poussée assez loin, comme dans l'idéalisme absolu, serait capable non pas proprement d'abolir la matière, du moins de nous donner cette matière par la simple mise en jeu de la forme. C'est ainsi que Kant conçoit le rôle de l'action morale. Au contraire, l'action de la pensée dans l'ordre théorique suppose une matière à laquelle elle s'applique et qu'elle se borne à organiser : en d'autres termes, tout concept garde alors un caractère d'abstraction, marqué également bien par l'empirisme, qui en fait une sorte de schéma de l'objet sensible, et par le rationalisme, qui en fait une sorte de moule que cet objet doit remplir. L'important, c'est de reconnaître que le concept exprime la loi de construction de l'objet, soit qu'une telle loi puisse être prescrite à l'expérience, soit que l'expérience nous en découvre pour ainsi dire le dessin. Car on ne doit pas s'y tromper : le concept peut bien apparaître comme un objet intellectuel ; il n'est jamais rien de plus que l'immobilisation d'un acte, et même d'un acte temporel par lequel j'embrasse une certaine donnée. Ce qui explique suffisamment sa généralité, qui ne dérive pas d'une comparaison entre des objets qui se ressemblent, mais de la simple possibilité de répéter indéfiniment le même acte de la pensée, bien qu'il ne réussisse jamais à s'incarner d'une manière adéquate dans aucun objet particulier. Et on risque toujours d'oublier qu'il n'y a point de généralité dans les choses, mais seulement dans l'esprit, que la généralité s'applique au possible, mais non point au réel, et qu'un concept ne perd rien de sa généralité, même s'il n'y a qu'un objet au monde auquel il puisse convenir.

Dès lors on comprend très bien que l'on puisse distinguer, comme on l'a montré, entre des concepts a priori et des concepts [309] a posteriori, bien que la formation du concept a posteriori soit une tentative pour aprioriser l'expérience. Nous considérerons comme des concepts a priori tous ceux grâce auxquels nous pouvons construire un objet en général par le seul usage des catégories, c'est-à-dire en déterminant la matière pure par la forme seule, l'espace par le temps, la qualité par la quantité ou la réciprocité par la causalité. Il faudra alors que la matière

soit pensée plutôt que donnée, l'espace construit plutôt que perçu, la qualité réduite à une différence calculable plutôt que sentie, et la réciprocité définie plutôt que réalisée. Or c'est là ce qui se passe précisément partout où n'interviennent que le nombre, la figure et le mouvement, c'est-à-dire partout où je puis imaginer une loi qui me permette de répéter indéfiniment une certaine opération, c'est-à-dire de créer un objet pur qui dépende exclusivement d'un acte de mon esprit. De là ces deux impressions en apparence contradictoires : à savoir que c'est moi qui donne l'être au concept et que pourtant le concept exprime une nécessité ontologique que je me borne à reconnaître. C'est là sans doute ce qui donne sa signification la plus profonde au rationalisme cartésien, et qui explique le privilège accordé par lui aux mathématiques et à la mécanique dans la représentation du réel.

Trois observations cependant doivent nous défendre contre notre tendance naturelle à objectiver le concept et à considérer le sensible comme en étant seulement l'image confuse.

La *première*, c'est que le concept n'a de sens qu'à l'échelle de l'homme : il ne peut apparaître qu'avec la participation et comme le corrélatif du sensible, qu'il appelle, au lieu de s'y substituer. Or c'est pour cela que nous n'avons pas le droit de réaliser le concept. Il met seulement le réel à notre mesure et nous donne sur le réel une sorte de maîtrise. Mais il peut rester vide de contenu, ou n'avoir point d'autre contenu que les conditions générales de possibilité définies par les catégories et dont on sait bien qu'elles peuvent être remplies d'une infinité de manières. Or il nous arrive plus souvent encore de découvrir le possible en modelant l'acte de la pensée sur le réalisé que de devancer le réel en déterminant d'abord le possible qu'il actualise : même dans l'ordre pratique un tel passage ne s'accomplit jamais sans obstacle.

La *seconde* observation porte sur la suprématie apparente des concepts de la mathématique et de la mécanique traditionnelles. Les premières victoires obtenues par les sciences abstraites, les [310] merveilleux instruments qu'elles ont forgés d'abord, et dont l'extrême simplicité semblait la preuve de leur origine divine plutôt qu'humaine, nous ont dissimulé le caractère de possibilité inséparable de toute activité purement conceptuelle. Or le possible n'est jamais qu'une création de la conscience en rapport avec ses besoins : et tel est le fond de vérité qui était inséparable de la thèse conventionnaliste, à laquelle il

manquait pourtant une théorie métaphysique de la possibilité, qu'elle réduisait à l'arbitraire pur.

La *troisième* observation est destinée à mettre en valeur la souplesse de l'a priori et son enrichissement indéfini. Nous sommes bien loin de penser en effet que l'a priori est une sorte de bloc rigide imposé à l'homme dès sa naissance et par sa constitution naturelle, en face d'une expérience qui serait inutile pourtant si elle le confirmait toujours, mais qui en réalité ne cesse de le démentir. Il ne suffit pas même de dire que l'a priori dérive des conditions éternelles et univoques de notre participation à l'acte pur. Car cet a priori est inséparable de l'activité de l'esprit, c'est-à-dire de la liberté à laquelle il appartient, en créant l'opposition entre l'acte et la donnée, de tracer entre les deux domaines une ligne de démarcation variable et de chercher sans cesse à aprioriser le monde. Ainsi seulement elle peut parvenir à le dominer par la pensée et par l'action, et par là à modifier sans cesse le monde donné, sans jamais pourtant l'abolir. En cela consiste le progrès même de la conscience. Aussi ne faut-il pas s'étonner si la science contemporaine, en paraissant ébranler les concepts sur lesquels reposait jusque-là l'édifice du savoir, cherche seulement à le reconstruire selon une architecture plus subtile corrélative d'une analyse de l'expérience toujours plus minutieuse.

6. LE CONCEPT, OU LE LIEN ENTRE LE POUVOIR-PENSER ET LE POUVOIR-FAIRE.

On voit bien maintenant comment le concept exprime la nature même de l'âme, en tant que nous l'avons défini comme une possibilité. Ce n'est pas seulement une possibilité déterminée : il est la possibilité même du phénomène. Et c'est pour cela qu'il n'y a point dans le monde de phénomène qui ne puisse entrer dans quelque concept, et que le concept à son tour doit toujours étreindre quelque matière qu'il ne suffit pas à se donner. Ce qui montre [311] pourquoi le concept paraît toujours à la fois le fondement de l'expérience, puisque sans lui l'expérience ne pourrait pas être pensée, et un artifice imaginé par nous pour penser l'expérience, auquel on pourrait toujours en substituer un autre. C'est que, en effet, le propre de notre esprit, dans la par-

ticipation, c'est d'inventer toujours quelque nouvelle possibilité afin de l'éprouver et de la mettre en œuvre. Mais quand il est question d'un phénomène qui nous est donné, et qui, par conséquent, devance sa propre possibilité, la possibilité à laquelle on cherche à le réduire doit nous permettre d'en disposer, c'est-à-dire d'agir sur lui et de le modifier, mais non pas proprement de le créer. Ainsi l'on peut toujours concevoir différentes manières d'avoir prise sur lui, s'il est vrai qu'il est en relation avec une multiplicité infinie de phénomènes différents par lesquels il est également possible de l'aborder. Et la relation des concepts entre eux permet même plusieurs définitions du même terme abstrait, comme le montre l'exemple des mathématiques.

Ainsi, la considération du concept est particulièrement importante dans une doctrine de l'âme, précisément parce qu'elle nous permet de réfléchir sur l'essence même de la possibilité et sur les conditions de son actualisation. Tel est le sens en effet du rapport entre le concept et l'expérience. Et ce rapport peut être interprété en deux sens différents selon que l'on est attentif à l'acte de pensée sans lequel il n'y aurait aucune expérience, ou au contenu d'un tel acte, qu'il appelle et qu'il est par lui-même incapable de se donner. Alors on est incliné à considérer tantôt l'expérience comme produite par le concept, tantôt le concept comme abstrait de l'expérience. Mais ce sont là deux faces de la participation considérée soit dans l'opération qui la fait être, soit dans la donnée qui la limite et qui lui répond.

Toutefois le concept n'exprime pas seulement la genèse en quelque sorte représentative du phénomène. Car le phénomène n'est pas seulement pour nous un spectacle ou une apparence, puisque nous avons nous-même un corps, qui est un phénomène sans doute, mais aussi une manifestation de nous-même, par laquelle nous entrons en communication avec toutes les autres formes de l'existence manifestée. Ainsi le corps ne nous introduit pas seulement dans le monde de la représentation. Il est en même temps le véhicule de notre action, et par conséquent notre moyen d'action sur tous les autres phénomènes. *Il est donc nécessaire que l'opération conceptuelle, par laquelle nous essayons de construire [312] le schéma du phénomène, revête la même forme que l'opération matérielle par laquelle nous cherchons à obtenir sa réalité.* Ces deux opérations sont solidaires l'une de l'autre et vérifient les formules célèbres par lesquelles on cherche à définir le rapport de la loi théorique et de la règle pratique. On n'oubliera pas

que l'ambition du rationalisme cartésien, c'est de nous rendre « maître et possesseur de la nature » et que c'est en poussant cette idée jusqu'à l'extrême que le pragmatisme et le bergsonisme ont fini par en renverser le sens, en soutenant qu'il n'y a rien de plus dans le concept qu'un moyen d'agir sur les choses dont le succès seul est juge. Mais en remontant assez haut jusqu'à l'origine première du concept, on parviendrait sans doute à lui donner une signification plus haute, en expliquant du même coup pourquoi il est un moyen au service de nos besoins. Car le concept exprime d'abord l'activité de l'esprit, en tant que le réel la dépasse, mais qu'elle est capable pourtant de le saisir pour s'en donner à elle-même la représentation : à ce titre, le concept, c'est la loi de cette représentation ; il en exprime la possibilité, qui est aussi son intelligibilité. Mais cette activité n'est pas seulement spectaculaire, car elle nous oblige à prendre place dans le spectacle en tant précisément que notre limitation est nôtre, c'est-à-dire qu'il y a un corps qui nous appartient, qui est engagé dans le monde et qui lui impose sa marque, comme il est affecté par lui. Ainsi la participation présente ce double effet que, comme elle oblige notre activité à recevoir une limitation qui la rend corrélatrice d'un monde purement donné, elle l'oblige en même temps à trouver une expression dans ce monde qui la limite : ce qui nous permet de parler d'une activité proprement corporelle dont on ne peut plus s'étonner qu'elle corresponde à l'autre et qu'elle nous en découvre à la fois l'insuffisance et l'efficacité. C'est là en effet ce que le pragmatisme a cherché à mettre en lumière et qui explique assez bien pourquoi tout concept nous paraît être un concept *utile*, pourquoi il semble diviser le monde en objets circonscrits comme le corps et qui sont pour ainsi dire à sa mesure, pourquoi enfin il exprime toujours la possibilité d'accomplir certains actes sur les objets, qui permettent de les approprier non seulement aux exigences de l'esprit, mais encore aux besoins du corps. C'est là une description fidèle du concept, qui rejoint pour ainsi dire son caractère dérivé à son caractère original. Mais il est évident que, si le concept est un moyen d'engendrer à la fois la représentation de l'objet et sa [313] réalité, alors on peut penser que l'acte intellectuel, auquel on prétend souvent le réduire, n'est rien de plus que la virtualité d'un acte réel par lequel nous pouvons dans certaines limites changer le cours de l'expérience. Cependant ce rapport peut être aisément renversé, car les effets utiles et visibles que nous poursuivons dans le monde des phénomènes ne sont que l'expression ou la manifestation

d'un pouvoir qui est nôtre, et même qui est nous, par lequel nous déterminons nos propres relations avec l'Être même auquel nous participons, mais en tant précisément qu'il nous dépasse et qu'il ne cesse de nous fournir. De telle sorte que l'on peut interpréter une fois de plus en deux sens opposés le rapport de la possibilité et de l'actualité, selon que l'action exercée sur les choses apparaît comme le terme ou seulement comme l'ombre d'une action de la pensée pure. Dans les deux cas toutefois, sous sa forme théorique ou sous sa forme technique, — soit qu'elle nous découvre la loi des choses, soit qu'elle nous permette de les produire, — soit qu'elle se contente de nous en fournir le schéma, soit qu'elle tâche d'y conformer une matière plus ou moins docile, — l'activité conceptuelle nous apparaît comme une activité essentiellement fabricatrice, qui nous livre des moyens toujours disponibles par lesquels nous pouvons nous donner à nous-même, sous sa double face intérieure ou extérieure, un objet tantôt pensé et tantôt réalisé, qui témoigne de la liaison invincible, au sein même de la participation, entre une opération que nous accomplissons et une limitation qui lui est imposée du dehors, mais qu'elle essaie de surmonter toujours. Le concept exprime les conditions générales du pouvoir-penser qui est aussi un pouvoir-faire. Mais il ne nous donne que des moyens : il ne nous dit rien de la manière même dont ils peuvent entrer en jeu, ni de la fin qu'ils sont destinés à servir ; ils suffisent à nous donner la représentation du monde, mais ils ne nous apprennent rien sur sa signification.

7. L'IDÉE, AU DELÀ DU CONCEPT ET DE LA REPRÉSENTATION ELLE-MÊME.

Il faut, pour la découvrir, s'élever du concept jusqu'à l'idée que l'on confond trop souvent avec lui. Le propre de l'idée, en effet, n'est nullement, comme on le croit, de nous représenter des choses. Il n'y a point d'idée des choses. L'idée est au delà de la représentation ; et ce qu'elle nous découvre, c'est sans doute [314] la réalité dont la représentation est l'apparence, bien qu'on ne puisse jamais la définir sur le modèle de l'objet, c'est-à-dire comme une apparence vraie. L'idée, c'est en effet notre activité intérieure considérée non point comme déterminante, — c'est le concept, — ni comme déterminée, — c'est

l'objet, — mais comme justificatrice de la détermination elle-même. C'est dire qu'il n'y a point d'autre idée que de *la valeur*, qui est précisément le rapport de chaque détermination avec l'absolu. Telle est la raison pour laquelle l'idée dépasse singulièrement la représentation elle-même. Car elle ne peut être que pensée et voulue à la fois. Rien ne m'oblige en effet à réaliser le concept, qui demeure toujours en moi à titre de possibilité pure. Mais l'idée porte en elle une exigence de réalisation. Aussi faut-il dire que toute idée a un caractère essentiellement pratique. Peut-être même toute idée est-elle une idée *morale*, comme on le voit dès l'origine de la théorie des idées, s'il est vrai que Platon emprunte à Socrate la définition d'une réalité spirituelle, qui peut être considérée comme la raison suffisante de notre propre activité, et qu'il essaie d'étendre ensuite à l'explication des choses elles-mêmes. On comprend bien alors que le faîte de la hiérarchie des idées, ce soit l'idée du Bien et qu'il n'y ait point d'autre vertu dynamique que la vertu de l'idée.

Mais une telle conception a encore besoin d'être élucidée. Platon a bien vu non seulement que la multiplicité des idées formait une sorte de monde intermédiaire entre l'idée du Bien et l'indétermination du devenir sensible, mais encore que cette multiplicité elle-même ne pouvait pas être expliquée en dehors de la participation. Sans doute cette idée de la participation reste encore singulièrement obscure ; et elle ne pouvait recevoir tous ses développements qu'à partir du moment où la notion de liberté et la notion de personne avaient été élaborées par la spéculation chrétienne. De même, on peut dire que le défaut le plus grave vers lequel devait incliner le platonisme, c'était de disqualifier l'expérience sensible, de chercher à la réduire et à l'abolir, au lieu de montrer qu'elle était un moyen sans lequel la liberté elle-même ne pouvait pas s'exercer et où l'idée s'actualisait non point, il est vrai, en tant que chose, mais en tant qu'idée et par le moyen de la chose. La multiplicité des idées est donc inséparable de l'acte de participation, c'est-à-dire de cette sorte d'analyse de l'acte pur, qui est pour nous une expérience de tous les instants. Mais à l'inverse du concept et de la représentation, l'idée n'évoque [315] aucune objectivité, même abstraite : il n'y a en elle rien de plus que l'efficacité de l'acte pur considérée pour ainsi dire dans cette appropriation imparfaite par laquelle elle se proportionne toujours à la mesure de notre pensée et de notre expérience. C'est pour cela que l'idée est à la fois

en nous et hors de nous, en nous, car comment l'appréhender autrement que dans l'opération qui la fait nôtre ? — et hors de nous, — car cette opération n'aura jamais fini de l'épuiser, elle sera comme un modèle que nous ne parviendrons jamais à égaler, une fin qui reculera toujours devant nous. La multiplicité des idées est en rapport avec la multiplicité des situations dans lesquelles nous nous trouvons nous-même placé : elle est l'absolu perçu et agissant à travers chacune de ces situations. C'est pour cela que l'idée n'a point un caractère général, ni formel. C'est la même idée qui sert de guide aux individus les plus différents, mais qui s'offre à chacun d'eux comme un devoir privilégié, qu'il n'achèvera jamais d'accomplir et qui revêtira toujours pour lui un caractère d'intimité et d'urgence strictement incomparable. On le voit bien par l'exemple d'une idée comme l'idée de justice, qui est la même pour tous les hommes justes, mais qui ne trouve sa réalité que dans la conscience d'un homme juste, qu'elle déborde toujours, bien qu'elle devienne par degrés constitutive de sa propre essence. — Telle est donc la relation profonde que nous devons établir entre l'idée et l'acte de participation. Elle est cet acte même, en tant qu'il exprime notre relation avec l'absolu et emprunte à l'absolu les ressources nécessaires à son accomplissement.

Aussi trouvons-nous ici une nouvelle confirmation de la parenté que nous avons établie antérieurement entre l'âme et l'idée. L'âme, c'est l'idée elle-même, mais en tant que nous en prenons la charge et entreprenons de la faire être, c'est-à-dire d'en faire notre être propre. Aussi faut-il dire qu'il n'y a pas de différence entre le procès intérieur par lequel le moi se constitue, et qui réside dans la conversion indéfinie d'un acte de volonté en un acte de mémoire, et le progrès par lequel toute idée est tenue d'actualiser toujours sa propre possibilité. Et où pourrait-elle s'actualiser ailleurs que dans notre conscience ? Mais avant la participation, elle n'est rien sinon, dans l'acte pur, cette pure possibilité qu'il appartient à la participation elle-même de dégager. Si l'âme est une idée, c'est donc une idée, comme notre expérience le montre, qui ne se forme elle-même que par la participation de l'âme à une infinité d'idées différentes. Et c'est par [316] cette participation personnelle à des idées qui sont au delà de toutes les consciences, et pourtant les mêmes pour toutes, que les différentes consciences se distinguent les unes des autres et pourtant communiquent. On comprend par là toute la distance qui sépare le concept de l'idée : car le concept

est le schéma par lequel nous reconstruisons une chose du dehors, au lieu que l'idée, c'est cette valeur (c'est-à-dire cette relation avec l'absolu) qui donne à chaque chose sa signification, qu'il nous est impossible de percevoir autrement qu'en la réalisant, ou, ce qui revient au même, en nous réalisant en elle grâce à elle.

Cependant ce serait une conclusion fautive de penser qu'une telle analyse limite d'une manière excessive l'extension du mot idée en le restreignant à des idées qui ont une acception purement morale, et en réservant le concept pour des représentations ou des objets dont il nous fournirait seulement la règle de construction, sans rien nous dire de la manière dont il faut appliquer celle-ci. Car, d'une part, on pourrait tirer de là une subordination nécessaire du concept à l'égard de l'idée, sans laquelle le concept ne saurait être mis en jeu ; et on ne saurait oublier, d'autre part, que nous parlons des idées qui sont réalisées par les choses et plus particulièrement par la nature vivante ; mais c'est qu'alors nous imaginons, derrière tous les aspects qu'elle nous offre et que nous cherchons à reconstruire par concept, une essence spirituelle comparable à celle dont nous faisons l'expérience dans notre propre conscience et qui est indissolublement volonté d'elle-même et mémoire d'elle-même. — C'est ce rapport de la volonté et de la mémoire que nous allons examiner maintenant dans la constitution de notre moi, les puissances représentatives du non-moi nous ayant permis seulement de situer le moi par rapport à un monde qui est pour lui un monde d'apparences, mais où il va faire l'épreuve de sa liberté et de ses limites, avant d'y trouver les moyens d'expression et par conséquent les médiations qui lui permettront d'entrer en communication avec un autre moi.

[317]

**LIVRE III. CLASSIFICATION NOUVELLE
DES PUISSANCES DE L'ÂME**

DEUXIÈME SECTION

**LA CONSTITUTION
DU MOI**

[Retour à la table des matières](#)

[317]

LIVRE III. CLASSIFICATION NOUVELLE DES PUISSANCES DE L'ÂME

DEUXIÈME SECTION LA CONSTITUTION DU MOI

Chapitre XIII

LA PUISSANCE REPRÉSENTATIVE

1. EN QUEL SENS EST-IL POSSIBLE DE PARLER D'UNE PRIMAUTÉ DE LA PUISSANCE REPRÉSENTATIVE PAR RAPPORT À LA PUISSANCE VOLITIVE ?

[Retour à la table des matières](#)

Il est à peine nécessaire, semble-t-il, de rappeler les raisons pour lesquelles, dans l'analyse des puissances de l'âme, nous avons examiné la puissance par laquelle le non-moi nous est représenté avant les puissances par lesquelles le moi lui-même se constitue. C'est que, bien que la volonté paraisse toujours posséder, par rapport à toutes les autres puissances, une initiative qui ne peut pas lui être refusée, bien qu'elle les soutienne toutes dans leur exercice même et bien que, comme on l'a montré dans l'étude *de l'Acte*, ce soit la volonté qui caractérise l'acte en tant que créateur, c'est-à-dire dans cette production de lui-même et de toutes choses, qui enveloppe déjà l'intelligence et l'amour, pourtant il semble qu'au niveau de la participation et malgré

la nécessité qu'il y ait un participant pour qu'il y ait une participation, cet acte de participation est toujours second par rapport à l'Être même dont il participe. C'est dans la réalité du tout qu'il ne cesse de puiser les puissances dont il dispose et sans lesquelles il ne serait rien. Or si, considéré dans son intériorité propre, l'Être absolu ne peut être qu'un acte auquel nous [318] sommes toujours inégal et dont la participation fait une puissance qu'il dépend de nous d'actualiser, il faut, en tant précisément que cet acte nous dépasse et que nous en sommes pourtant inséparables, qu'il se transforme pour nous en une donnée indéterminée et toujours présente que nous cherchons seulement à appréhender, c'est-à-dire à faire entrer dans une perspective qui nous est propre, en la ramenant à notre mesure. Tel est l'objet de la représentation. Cependant l'insertion du moi dans l'être est sans doute l'expérience fondamentale dont toutes les autres dépendent : mais elle ne peut se présenter que sous cette forme en apparence contradictoire d'un univers purement représenté, c'est-à-dire qui n'est rien que par rapport à moi, et qui est tel pourtant que c'est dans cet univers que nous sommes appelés à vivre, c'est-à-dire à constituer le moi qui est le nôtre. De là cette impression à laquelle personne n'échappe d'une primauté de l'univers par rapport au moi, bien que ce soit le moi qui se donne à lui-même la représentation de l'univers, ou, en d'autres termes, d'une primauté dans l'être de la puissance représentative par rapport à la puissance volitive.

Bien plus, comme la puissance représentative nous met en relation précisément avec un non-moi qui nous limite, mais que nous cherchons à conquérir, notre moi ne cesse, semble-t-il, de s'enrichir par l'emprunt qu'il fait à la représentation, de telle sorte que le progrès de la représentation nous paraît souvent exprimer assez fidèlement le progrès même de la conscience. Toutefois il importe de ne pas s'y tromper : les puissances représentatives du non-moi et les puissances constitutives du moi ne peuvent pas être mises sur le même plan. Car le propre des premières, c'est seulement de faire surgir l'objet, c'est-à-dire le phénomène et le concept, qui est seulement la forme abstraite où le phénomène est reçu, au lieu que les puissances constitutives du moi sont au delà du phénomène et du concept ; c'est l'être du moi qu'elles mettent en jeu, c'est son essence qu'elles déterminent. Non point qu'il n'y ait des états du moi, que l'on peut considérer en un sens comme des phénomènes, auxquels on a voulu réduire souvent la

connaissance que nous avons de nous-même, ce qui a donné lieu à la formation d'une science du monde intérieur que l'on compare à la science du monde extérieur : mais il n'y a aucun parallélisme entre ces deux mondes, et le rapport entre l'acte et le phénomène n'est nullement le même dans l'un et dans l'autre. En effet le monde extérieur ne [319] nous est jamais donné que dans son rapport avec l'acte même qui l'appréhende, mais nullement avec l'acte qui le fait être : c'est pour cela que le propre de la science, c'est de limiter précisément ses recherches à ce qu'il nous montre, et qu'aucune de ses hypothèses n'est métaphysique, c'est-à-dire relative à l'être qui se montre, mais seulement logique, c'est-à-dire relative à la cohérence de ce qui nous est montré. Il en est tout autrement en ce qui concerne le monde intérieur : car ici nous sommes indivisiblement l'être qui se fait et l'être qui se connaît, ou encore qui se connaît se faisant. Loin de dire, comme on l'affirme presque toujours, que nous sommes d'abord le spectateur de nous-mêmes, réduit à des conjectures en ce qui concerne le moi qui est derrière ce spectacle, il faut dire plutôt que nous sommes d'abord un être agissant et qui ne se transforme en spectateur de soi que par une opération indirecte, artificielle et empruntée, qui n'aboutit jamais tout à fait. Car je suis un spectacle pour les autres, mais non pas pour moi-même. Je suis comme l'acteur qui ne connaît son propre jeu que par le dedans, mieux peut-être que ne le fait le spectateur, mais tout autrement, dans sa genèse secrète, et non point dans son effet visible. Or s'il est vrai que l'activité même que j'exerce est inséparable des obstacles qui l'arrêtent et des phénomènes qui la traduisent, il est naturel que chacune de mes opérations soit associée à des états passagers qui semblent former le courant même de ma vie intérieure : mais on observera, d'une part, que ces états sont toujours sous la dépendance de quelque événement extérieur sans lequel ils ne seraient pas proprement des états, de telle sorte qu'ils ne sont les phénomènes du moi que dans la mesure où ils relèvent aussi du non-moi, d'autre part, qu'aucun d'eux ne peut recevoir une signification autrement que dans son rapport avec l'activité même du moi, qui reconnaît en lui tantôt une borne qui la limite, tantôt une manifestation qui l'exprime.

2. SOLIDARITÉ DE LA PUISSANCE VOLITIVE ET DE LA PUISSANCE MNÉMONIQUE.

On remarquera pourtant que la volonté ne suffit pas à constituer l'essence du moi. Elle en est la source. Or il faut que le moi soit capable non seulement de se vouloir, mais encore de se posséder. Il ne se veut point lui-même immédiatement et comme [320] l'objet premier de sa volition : car alors il n'y aurait point de distance entre l'acte du vouloir et l'objet du vouloir, ce qui veut dire qu'il n'y aurait plus de vouloir, au sens où nous prenons ce terme dans la théorie de la participation. Nous n'aurions plus affaire qu'à cette « cause de soi », intemporelle et absolue, dont l'essence est d'être toujours cause et jamais effet, comme on le voit dans l'acte pur et dans la liberté. C'est par son insuffisance même que la volonté veut toujours autre chose qu'elle, et cette autre chose ne peut être précisément que représentée : c'est le monde, ou un objet qui fait partie du monde. C'est donc par l'intermédiaire du monde et des changements que la volonté introduit dans le monde, que le moi se veut lui-même dans le moindre acte de volonté. Aussi savons-nous que tout acte de volonté est tenu de traverser le monde afin précisément de pouvoir constituer l'essence du moi. Mais cette essence n'est point dans le monde, et même elle suppose l'abolition du monde : elle n'est plus, par rapport au monde et même par rapport à la volonté, qui a pris le monde comme objet, qu'un souvenir. Or, ce souvenir n'est plus rien, ou c'est la marque du rien, si on le considère à l'égard de l'événement dont il est le souvenir ; mais il est au contraire le tout du moi et la seule chose qui lui appartienne, si on le considère à l'égard de l'être qui le porte en soi et qui en dispose comme il lui convient. Aussi la puissance mnémonique est-elle une puissance corrélatrice de la puissance volitive et qui en est inséparable. Elle est sans nul doute d'une infinie complexité, et qui correspond aux différentes modalités de la puissance volitive, comme on le voit quand on se demande de quoi l'on se souvient, et qu'on observe comment la volonté est encore présente dans la mémoire afin d'évoquer le souvenir et d'en faire usage.

Ce rapport privilégié de la volonté et de la mémoire dans la constitution du moi ne doit pas nous surprendre. Car peut-être consentira-t-

on à remarquer que, dans l'instant présent, nous n'avons rien de plus devant nous que l'univers matériel, de telle sorte que le propre du moi, c'est de nous en affranchir, c'est-à-dire d'être toujours, comme on l'a montré, par rapport à cet univers donné, soit en avant, soit en arrière, c'est-à-dire de proposer à la volonté une fin par laquelle cet univers puisse être modifié, ou à la mémoire une image de cette modification, dès que celle-ci a disparu. C'est le moi sans doute qui perçoit l'univers, qui n'aurait sans lui aucune existence représentative ou [321] phénoménale ; et le matérialisme est précisément la doctrine pour laquelle il n'en a point d'autre : c'est pour cela qu'il la *réifie*. Mais il est évident pourtant, d'une part, qu'elle n'est rien que pour le moi lui-même qui se la représente ou la phénoménalise, d'autre part, que le moi ne fait jamais que la traverser, qu'elle est pour lui le lieu et le moyen qui lui permettront de convertir le désiré et le voulu en pensé ou en remémoré. Et l'on demandera ce qu'il y a de plus dans cette expérience psychologique que nous avons de nous-mêmes qu'une circulation ininterrompue entre notre avenir et notre passé, entre ce que nous pouvons devenir et ce que nous sommes devenus, entre notre être en tant que possible et notre être en tant qu'accompli.

Une telle conception semble nous conduire à identifier le but de la vie avec l'acquisition du souvenir. Et ne peut-on pas dire que c'est en cela que consiste en effet l'unique objet de la volonté ? Car nous savons bien que tout but matériel qu'elle se propose n'intéresse que le monde des phénomènes et apparaît comme essentiellement transitoire. Mais le souvenir, c'est non seulement la seule chose qui puisse subsister d'une réalité qui ne cesse de nous échapper, mais encore le seul moyen par lequel l'objectivité puisse se transformer en subjectivité. Nous nous plaignons de ne rien pouvoir posséder de ce qui est extérieur à nous, mais c'est parce que nous n'en possédons jamais rien de plus que ce que nous en avons gardé quand il nous a quitté, c'est-à-dire un souvenir. Seulement cette possession nous paraît décevante, d'abord parce que nous considérons toujours comme réelle l'existence phénoménale, de telle sorte que cette existence de pensée, loin d'être définie comme la seule possession que nous puissions avoir, est définie au contraire comme la perte d'une possession que nous n'avons jamais eue, et que, lorsque même nous consentons à en faire une possession, ce n'est encore pour nous que la possession d'une chose, d'une sorte d'image indélébile de l'événement aboli, et qui subsiste-

rait en nous indépendamment de nous et presque sans nous. On fait remarquer que le souvenir en effet nous résiste, et que nous ne pouvons ni le chasser, ni le rappeler, ni le modifier comme nous l'entendons, bien que cela ne soit pas tout à fait vrai ; car nous montrerons, au contraire, qu'il est constitutif de l'essence du moi précisément parce qu'il ne perd jamais toute relation avec la volonté qui l'a produit. C'est qu'il est en effet une puissance qui agit en nous, même lorsqu'il ne vient pas s'actualiser dans un état, — ce [322] qui n'arrive que lorsque nous poursuivons quelque fin particulière, — que nous pouvons en disposer de différentes manières et que, ce qui compte en nous, ce n'est pas la résurrection du phénomène disparu, mais la signification qu'elle nous permet de lui donner et qui s'intègre désormais à la vie même de notre être spirituel.

Ajoutons enfin que, dans ce rapport de la volonté et de la mémoire auquel nous consacrons cette deuxième section, s'accuse la liaison nécessaire de notre âme avec le monde des choses, auquel il faut qu'elle reste attachée comme à la double condition de sa limitation et de son accomplissement, mais dont elle ne cesse de se dégager afin de conquérir une indépendance qui n'est rien si elle n'est pas toujours menacée, c'est-à-dire si elle n'est pas conquise à tous les instants. Aussi voit-on que la volonté pénètre toujours dans le devenir matériel par lequel elle risque d'être entraînée, mais qu'elle cherche toujours à infléchir ; d'emblée, il semble qu'elle s'en sépare pour se proposer une fin encore virtuelle, ou qui n'a d'existence que pour la pensée, mais dont elle emprunte la représentation à l'expérience qu'elle a des choses, qui lui fournira seule les moyens de se réaliser. Enfin c'est dans cette expérience elle-même qu'elle se réalisera : mais pour qui s'en tiendrait là, il faudrait dire que la vie de la conscience n'a point d'autre fin que de venir s'enfermer pour ainsi dire dans le monde des choses et d'abdiquer à la fin à son profit, alors qu'il pouvait sembler d'abord qu'elle avait dû s'en affranchir pour être. Aussi n'est-ce pas là l'étape dernière de son développement. Que sa fin matérielle, une fois qu'elle l'a atteinte, s'écroule aussitôt, cela ne pourrait provoquer que le désespoir s'il n'y avait pas d'autre existence que celle du phénomène. Mais cela même est contradictoire : car, s'il n'y a que des phénomènes, quel est donc cet être qui se désespère qu'il n'y ait rien de plus ? Or son désespoir lui-même n'est point un phénomène ; il nous révèle une autre existence, dont le désespoir est d'être attachée encore

aux phénomènes, alors que précédemment elle ne se découvrait elle-même que par leur abolition. Cependant cette abolition ne peut pas être considérée comme un simple retour au néant : car ce qui s'abolit comme phénomène acquiert par là une autre existence, qui est d'abord celle de la mémoire dans laquelle le phénomène non seulement survit, mais se trouve transfiguré. Dans la mémoire en effet, il ne faut pas dire que les choses périssent, mais qu'elles naissent à une nouvelle existence, où elles sont [323] devenues intemporelles et transphénoménales. Seulement cela ne se produit pas d'une manière nécessaire et en quelque sorte mécanique. Aussi longtemps que le souvenir reste un souvenir de l'événement, il nous rattache encore à la matière : sans elle il n'aurait pas de contenu ; il nous révèle la privation de cette présence sensible, où il nous semble que nous obtenions le seul contact possible que nous puissions avoir avec l'être ; il est pour nous une perte qui ne cesse de produire en nous le regret. Mais le souvenir devient à son tour une présence spirituelle suffisante dès qu'il cesse d'évoquer une présence sensible disparue, qu'il abolit par conséquent le temps même qui nous en sépare, qu'il ne laisse subsister de l'événement que sa signification pure, qu'il change par conséquent une activité virtuelle qui ne pouvait s'exercer qu'en venant s'incarner dans les choses en une activité réelle dont nous avons désormais la disposition intérieure.

On comprend maintenant comment le monde de la représentation forme dans l'instant une sorte de coupure à la fois omniprésente et infiniment variable dans le développement de la vie du moi. Car l'activité de participation transforme immédiatement en univers le tout même dont elle participe, en tant précisément qu'il lui est uni et qu'il la dépasse. Le tout est donc toujours actuel, mais selon une face infiniment variable, qui exprime toutes les alternatives de la participation. C'est seulement par son rapport avec elle que je dis de l'univers qu'il est dans le temps. Et cet univers peut être dit à la fois toujours disparaissant et toujours renaissant, comme le montre la puissance représentative, si on le considère à l'égard du moi qui convertit sans cesse son avenir en passé, et doué d'une présence éternelle si l'on retient seulement l'acte toujours identique qui le pense et que vient limiter et remplir un contenu toujours différent, comme le montre la puissance noétique. Il n'y a donc de temps que pour le moi et par le moi, qui le crée pour ainsi dire comme l'instrument par lequel il se constitue ; et

la dissociation de la volonté et du souvenir exprime précisément la condition la plus générale qui permet au moi de s'accomplir. On observera pourtant que le temps résulte ici de la liaison qui s'établit entre deux aspects de l'intemporel : car bien que le propre de la volonté, ce soit de projeter devant elle l'avenir qu'elle actualise, c'est afin d'assumer une possibilité éternelle ; et bien que le propre de la mémoire ce soit de rejeter derrière elle le passé qu'elle réalise, c'est afin de prendre possession d'une essence éternelle, mais qui n'est la [324] nôtre que parce qu'elle est indiscernable de l'acte même qui ne cesse de la produire. Le temps n'est donc rien de plus qu'un effet de perspective par lequel nous dissociions, dans l'acte même qui nous fait être, l'être que nous voulons être de l'être que nous sommes devenus, comme il arrive dans la représentation de l'univers, lorsque nous dissociions l'instant du phénomène, dans lequel s'exprime sa limitation, de l'omniprésence du concept, dans lequel s'exprime l'acte même qui le rend possible.

3. LA VOLONTÉ, OU LA DESCENTE DE LA LIBERTÉ DANS LE TEMPS.

On ne saurait confondre la volonté avec la liberté, ni demander de la volonté si elle est libre. Car c'est la liberté qui, pour se réaliser, met en jeu et oppose l'une à l'autre les différentes puissances. Et il n'y a pas plus de raison de demander si la volonté est libre que de demander si la pensée est libre, ou la mémoire, ou l'amour ? La liberté ne peut pas être distinguée de l'activité de participation : et chacune de nos puissances exprime une condition de son exercice, c'est-à-dire aussi une de ses limitations. Ainsi la volonté enveloppe la liberté en tant précisément non seulement qu'elle s'engage dans le temps, mais encore qu'elle rencontre dans le devenir matériel un obstacle qui lui résiste et qu'elle cherche à surmonter. Telle est la raison pour laquelle la volonté apparaît toujours comme une lutte : il suffit que cette lutte cesse pour que tout retourne à l'inertie de la matière, ou à la spontanéité de la nature, qui n'est rien de plus que le passé du monde, en tant qu'il détermine son avenir par une sorte de poussée intérieure que la volonté ne songe plus à rompre, ni à employer. On pourrait dire que, dans la spontanéité naturelle, le monde de la participation aspire à se

détacher de sa source, et par conséquent à se suffire, au lieu que, dans l'acte volontaire, ce monde est toujours remis en question et que la participation recommence toujours. Telle est la raison pour laquelle la nature paraît toujours être le produit de ses conditions antérieures, et la volonté une intention qui les contredit, les utilise ou les dépasse. C'est pour cela aussi qu'à l'égard de la volonté la nature est une contrainte extérieure, dont la volonté aspire à se délivrer en cherchant au dedans d'elle-même toutes ses raisons d'agir. La volonté est autonome par définition, c'est-à-dire aspire constamment à l'autonomie. Mais cette autonomie [325] doit être conquise : pour vouloir, il faut aussi vouloir vouloir. Et c'est pour cela que la volonté est toujours un premier commencement, c'est-à-dire implique un cercle qui a toujours embarrassé les psychologues, et qui nous oblige à en faire l'origine d'elle-même, c'est-à-dire à la retrouver encore comme sa propre cause dès que nous cherchons à en faire un effet. Or c'est précisément parce qu'elle est un acte de participation engagé dans un monde qu'elle subit et qu'elle marque de son empreinte, qu'elle va au-devant de certaines conditions qui lui sont imposées, mais qu'elle requiert comme les moyens de son propre développement. Ainsi il semble qu'elle crée à chaque pas l'obstacle même qu'elle surmonte. C'est pour cela que le caractère essentiel de la volonté, c'est l'effort, auquel il arrive même qu'on prétend la réduire. Mais l'effort a besoin du temps pour s'exercer : et même on peut dire, d'une part, que c'est lui en un certain sens qui nous donne la conscience la plus nette que nous pouvons avoir du temps, qui est toujours un intervalle entre nous-même et nous-même, et comme une possession retardée, et que le temps, d'autre part, ne se découvre à nous que dans l'acte même par lequel nous cherchons à le traverser, c'est-à-dire à le remplir ou encore à l'abolir. *Les pulsations de l'effort sont pour nous les pulsations mêmes du temps.* Toute victoire de l'effort est comme une avancée dans le temps, où le temps nous cède pour ainsi dire peu à peu. L'impuissance de l'effort reste au contraire pour nous une sorte de temps bloqué, qui s'immobilise à mesure que l'effort persiste, ou qui, par une sorte de paradoxe, s'infinetise en cessant de couler. Car l'écoulement du temps le tarit, comme l'écoulement du sable dans le sablier. Ainsi tout mouvement, même le plus lent, dévore le temps et l'espace tout à la fois, comme en témoignent plusieurs expressions populaires. Mais le propre de la durée, c'est d'exprimer une succession temporelle qui ne cesse de s'ouvrir et de se refermer : elle a be-

soin de la suite des instants pour établir entre eux un fil continu qui abolit leur diversité. Elle implique un acte qui, en les parcourant, empêche leur émiettement. Elle les incorpore l'un à l'autre jusqu'à l'issue du parcours, et dans chacune de ses étapes. Telle est en effet l'expérience que nous avons de l'effort : c'est dans le temps même une victoire contre le temps. Aussi n'y a-t-il pas d'effort qui puisse être dit instantané : il requiert toujours une durée où il s'accomplit, et même il crée cette durée sans laquelle l'être ne surgirait jamais que pour s'anéantir. Il nous donne donc une conscience singulièrement [326] aiguë du temps, mais d'un temps qui tout à l'heure nous dominait et que maintenant nous dominons. On comprend donc sans peine que la volonté ait besoin du temps pour s'exercer, mais qu'en s'exerçant elle triomphe de la limitation même que le temps lui imposait et qui tendait à la dissoudre dans la nouveauté indéfinie de l'événement. Aussi apparaît-elle toujours comme une sorte de défi à l'égard de la circonstance qui ne cesse de changer. Elle est l'affirmation dans l'instant d'un dessein, c'est-à-dire d'une idée, au milieu du devenir des phénomènes. Elle fait servir les phénomènes à l'incarnation de cette idée. C'est cette alliance du temporel et de l'éternel qui se réalise par le moyen de l'effort, à travers le conflit de l'instant et de la durée, et qui fait que non seulement la vertu, mais l'essence même de la volonté réside dans la persévérance.

Une telle analyse suffit à confirmer la distinction de la liberté et de la volonté. Car la liberté appartient à l'esprit pur ; elle est l'acte même de participation, en tant qu'il regarde vers son origine et n'est point encore engagé dans le monde des phénomènes. Elle exclut le temps et l'effort. Et c'est pour cela qu'on la réduit souvent au libre arbitre, qui est la seule disposition du oui et du non. Il faut que ce oui ou ce non soit donné pour que la volonté commence à entrer en jeu : mais le propre de la volonté, c'est précisément de l'actualiser au sein d'une situation qui nous est faite et en dépit de toutes les résistances qu'elle pourra avoir à vaincre. La volonté suppose toujours la dualité qui est inséparable de la participation : à savoir celle de l'acte et de la donnée, de l'idée et du fait ; elle cherche à la surmonter ; elle n'y réussit que par le moyen du temps ; et dans la mesure où elle y réussit, c'est le temps même dont elle triomphe.

4. LA VOLONTÉ CONSIDÉRÉE COMME L'INVERSE DE LA REPRÉSENTATION.

L'opposition de la représentation et du vouloir apparaît comme une expression de l'acte de participation considéré dans toute sa généralité parce qu'elle traduit, sous une forme très précise, la double relation entre le possible et l'actuel, qui constitue la substance même de toute participation. Car ce n'est pas assez de dire, ni que la représentation, c'est le Tout dans lequel la participation s'enracine, et qui ne peut être connu de nous que comme extérieur à nous et dans son rapport avec nous, c'est-à-dire comme [327] phénomène, mais que la volonté, c'est l'acte même qui m'enracine dans le Tout et me permet de l'assumer comme mien, ni de dire que la représentation n'est jamais qu'un pensé, c'est-à-dire une virtualité donnée, mais qu'il n'y a rien qui puisse être actualisé autrement que par la volonté qui s'y applique. Il y a dans la représentation et dans la volonté une double relation du possible et du réel dont nous savons bien qu'elle est la loi même de la conscience ; seulement ces deux relations sont en quelque sorte inverses l'une de l'autre : *car le propre de la représentation est de transformer la réalité en possibilité, au lieu que le propre de la volonté, c'est de transformer la possibilité en réalité.*

En effet, nul ne peut mettre en doute que la représentation n'exprime pour moi tout d'abord la réalité elle-même, en tant qu'elle m'est donnée : telle est la raison pour laquelle la plupart des hommes identifient l'être avec le phénomène. Et quand je dis que c'est la réalité telle qu'elle m'est donnée, ce que je veux dire, c'est qu'elle s'impose à moi malgré moi, bien que dans son rapport avec moi, de telle sorte qu'il semble qu'il n'y ait point de différence pour moi entre l'appréhender et la subir. Mais ce n'est là que le plus bas degré de la représentation : ou encore, c'est la représentation réduite pour ainsi dire à sa matière. Je ne puis l'appréhender autrement que par un acte qui la dessine, et qui en est comme une création ébauchée : c'est cet acte que je cherche à isoler dans le concept, de telle sorte que le concept est la possibilité de la chose, une possibilité de la penser qui deviendra ensuite une possibilité de la produire. Ce qui nous oblige à reconnaître que la science, sous son double aspect théorique et pra-

tique, ne fait rien de plus que de dégager des possibilités : ainsi sa perfection est proportionnelle au nombre et à l'étendue des possibilités dont elle nous permet de disposer. Mais cette liaison du savoir et de la possibilité est singulièrement instructive ; car elle nous montre, d'une part, que le donné, considéré à la fois comme une limitation et comme un apport, ne peut pas être séparé d'un acte intérieur qui se referme sur cela même qui le dépasse ; de telle sorte qu'il y a toujours une correspondance entre l'objet représenté et l'opération qui fonde la possibilité même que nous avons de nous le représenter. On voit, d'autre part, que l'acte même qui appréhende le donné est une expression de notre liberté, de telle sorte qu'il suffit qu'il varie pour que notre représentation varie aussi, et même qu'il nous découvre un moyen par lequel nous réussissons précisément, non point à abolir le [328] donné qui est en elle, mais à le faire varier selon une loi. C'est ce que l'on observe dans tous les progrès de la technique, qui suivent les progrès du concept, c'est-à-dire de l'appréhension, et qui nous montrent comment l'aspect du monde ne cesse de changer avec l'usage des instruments et avec les applications du savoir. C'est dire que l'acquisition du savoir n'est rien de plus que l'acquisition de possibilités nouvelles. Nous partons toujours d'une expérience réelle : mais nous remontons jusqu'aux conditions générales qui permettent de la penser et par conséquent de la changer. Ainsi s'éclaire le passage du particulier au général qui est considéré, d'après Aristote, comme l'objet propre de la connaissance : car ce passage n'est intelligible que si le particulier et le général appartiennent à deux mondes différents ; le particulier, en effet, c'est ce sur quoi notre activité vient buter, et qui *hic et nunc* est tel et non pas un autre, de telle sorte que le particulier, c'est toujours pour nous l'objet ou l'obstacle, au lieu que le général, c'est au contraire notre activité elle-même considérée dans l'indétermination de sa puissance et qui, dès qu'elle s'exprime par une opération, comme dans le concept, devient capable de la répéter indéfiniment. On voit donc que réduire le monde des choses à un système de possibilités, c'est retrouver l'acte même qui les engendre, en tant, il est vrai, que nous y participons, et que ces possibilités, il dépend de nous à la fois de les penser et de les réaliser.

Or tel est en effet le rôle de la volonté. Nul ne peut nier que le propre de la volonté, ce soit précisément de retourner de la possibilité vers l'actualité, non pas, il est vrai, vers l'actualité dont la représenta-

tion avait dû partir, mais vers une actualité nouvelle, qui porte notre empreinte et qui engage notre responsabilité. Le mouvement qui va de l'actualité vers l'actualité aurait en effet un caractère stérile si, dans cette conversion de l'une dans l'autre, le possible gardait un caractère purement abstrait, s'il ne devenait pas un possible vivant qu'il dépend de nous d'élire et à qui il nous appartient de donner un être qui est toujours jusqu'à un certain point un aspect de notre être propre. Toute la critique dirigée contre l'idée de possibilité, et par laquelle on veut qu'elle soit postérieure à l'être, apparaît comme dérivée d'une analyse de l'intelligence qui suppose en effet le donné pour se constituer elle-même par la pensée du possible. Mais il ne faut pas oublier que ce possible devient à son tour premier par rapport à l'être, en tant que cet être est le produit de la [329] volonté, c'est-à-dire sans doute le seul être que nous puissions atteindre, puisque c'est le seul que nous puissions effectuer. Dès lors, il nous semble que, si l'être, en tant qu'il est antérieur au possible, n'est que l'être du phénomène, le possible que nous cherchons à en tirer n'est pas obtenu par une sorte de soustraction d'être ; et il n'est pas le simple effet de cette argumentation stérile qui consisterait à dire qu'avant d'être l'être était déjà, mais sous cette forme larvaire de la possibilité à laquelle ensuite viendrait s'ajouter une existence, qui est précisément tout ce qui permet de dire qu'il est. Car quand nous passons de l'être du phénomène à l'être du possible, ce n'est pas d'un être simplement affirmé à un être affirmé et nié en même temps, comme on le veut presque toujours, c'est d'un être extérieur ou perçu à un être proprement pensé, qui en un sens nous est devenu intérieur, bien qu'il ne soit, par rapport à notre être propre, qu'une proposition qui lui est faite et qu'il appartient à notre volonté d'accueillir ou de repousser ²¹. Mais l'acte même que celle-ci accomplit nous fait abandonner le monde des phénomènes pour nous faire pénétrer dans le monde de l'être, bien qu'il soit assujetti d'abord à s'exprimer aussi dans le monde des phénomènes, qui est l'épreuve qu'il doit subir pour ne pas demeurer dans cette solitude purement subjective où nous n'avons affaire qu'à des velléités, qui sont comme

²¹ Si on allègue qu'il s'agit ici d'une possibilité purement subjective et non point de la possibilité d'une chose, on répondra que la possibilité d'une chose, en tant qu'elle est extérieure à nous, c'est seulement la possibilité de son concept, qui nous permet précisément de la penser comme apparence ou comme phénomène.

les rêves du vouloir. Dès lors, il semble que la relation de la possibilité et de l'actualité forme sans doute un cycle, mais qui est tel que, si nous sommes tenus, en tant qu'être fini, de partir du phénomène pour nous élever jusqu'à la possibilité qui l'intériorise, cette possibilité pourtant doit être actualisée de nouveau, c'est-à-dire revenir jusqu'au phénomène, mais afin que nous puissions nous donner à nous-mêmes un être qui nous est propre. Tel est l'enchevêtrement entre l'être et le phénomène qui rend le monde phénoménal indispensable à la création de notre être participé, soit à l'origine, c'est-à-dire au moment où notre intelligence s'élève du donné jusqu'à sa possibilité, soit au terme, c'est-à-dire au moment où la volonté revendique cette possibilité comme sienne et n'y parvient qu'en l'incarnant à nouveau dans le monde des phénomènes.

[330]

5. LA VOLONTÉ ET LA SPONTANÉITÉ NATURELLE.

De là dérivent les caractères essentiels de la volonté : il semble qu'elle tienne plus étroitement que toutes les autres puissances du moi à la liberté, définie comme l'être même en tant qu'il est capable de se créer, c'est-à-dire en tant qu'il enveloppe la distinction de la possibilité et de l'actualité et la conversion de l'une dans l'autre. Seulement si la liberté, en tant que telle, est la même en Dieu et en nous, encore faut-il montrer quelles sont les conditions qui lui permettent de fonder la participation. Or cette participation exige que le monde nous apparaisse d'abord comme donné, mais comme un donné susceptible d'être pensé, c'est-à-dire réduit à sa propre possibilité. Telle est en effet l'œuvre de l'intelligence. Seulement penser le donné, c'est cesser d'être enchaîné par lui : et, s'il n'y a pas de possible unique, c'est découvrir l'infini de la possibilité, c'est pouvoir choisir entre tous les possibles, c'est chercher une raison de préférer l'un d'eux, qui est précisément le voulu, c'est enfin actualiser un possible parmi tous les autres et, en l'actualisant, nous créer nous-mêmes et changer du même coup la face du monde. C'est là, semble-t-il, une déduction de la vo-

lonté, mais dans laquelle on retrouve tous les traits qu'on reconnaît en elle quand on se borne à la décrire.

Cependant cette analyse peut encore être précisée. Car on comprend maintenant pourquoi la volonté est définie d'abord par le refus ou par l'inhibition, et dans quelle mesure cette définition est juste, encore qu'insuffisante. La volonté en effet exprime la conquête de soi par soi, la recherche de cette initiative propre par laquelle nous empruntons à l'activité absolue le pouvoir de nous faire nous-mêmes ce que nous sommes. Il faut donc qu'elle repousse toutes les limitations qui s'imposent à elle du dehors, ou du moins, si elle les ratifie, qu'elle se les subordonne. C'est pour cela que la volonté semble consister d'abord à dire *non* : elle est un refus à l'égard de tout ce qui lui est actuellement donné et qu'elle ne s'est pas donné à elle-même ; elle est une inhibition à l'égard de la spontanéité naturelle qui s'exerce en nous malgré nous, et qui exprime à la fois les conditions et les effets de la participation, avant et après que nous en avons pris nous-même la charge. En tant que la volonté veut sa propre indépendance, elle veut autre chose que ce qui lui est actuellement donné ; elle est donc une insatisfaction à l'égard du monde. Car [331] ce donné, ce n'est pas nous qui nous le sommes donné, et ce monde est un monde qui nous est étranger tant que nous ne l'avons pas nous-même assumé ; or il ne peut l'être que par la médiation de l'intelligence, qui le remet pour ainsi dire à la volonté, comme une possibilité d'agir sans laquelle celle-ci ne pourrait rien. De même la volonté se trouve elle-même engagée dans la nature par une force qu'elle est contrainte de subir et qui porte les noms d'instinct, quand on la considère dans ses rapports avec notre constitution héréditaire, d'habitude, quand on la considère dans ses rapports avec notre passé individuel, ou de désir, quand on la considère dans ses rapports avec l'objet qui l'ébranle ou la sollicite. Mais à cette force il faut aussi que la volonté s'oppose pour témoigner de son intervention originale dans le monde. Non point qu'elle possède elle-même une autre force qui viendrait d'ailleurs : il faudrait dire plutôt que les forces naturelles limitent et emprisonnent une activité indivisée qui a toujours le pouvoir de s'en détacher, c'est-à-dire de revenir à sa propre source. Et comme le pensé est toujours limité par le donné, la volonté est limitée aussi par ces forces qui risquent toujours de la submerger en l'empêchant de s'exercer. Mais pas plus que l'entendement ne peut être réduit à un simple non à l'égard du donné,

la volonté ne se réduit à un simple non à l'égard du désir. Ou plutôt ce double non est corrélatif d'un double oui à l'égard de cette activité même dont le donné ou le désir expriment la limitation, et que la conscience cherche toujours moins à refuser qu'à dépasser. Il y a plus : il ne s'agit pas d'un oui à l'indétermination d'une activité infinie qui s'exprimerait par un non à l'égard de toutes ses déterminations particulières, mais d'un oui à l'égard des déterminations qui sont inséparables de notre condition, et qui doivent être à la fois acceptées et refusées, mais acceptées dans leur contenu, et refusées dans leur limitation, afin qu'elles deviennent pour nous un point de départ, au lieu de demeurer un point d'arrivée. Aussi, de même que l'intelligence conceptuelle commence par dire non au donné, mais qu'elle ne s'en sépare jamais, puisque c'est lui dont il faut qu'elle rende compte, et qu'elle fait toujours appel à un nouveau donné pour vérifier toutes ses inventions, de même il n'y a pas de volonté qui soit indépendante du désir, et si elle le contredit d'abord, c'est pour le pénétrer davantage et faire naître un désir plus profond sans lequel elle resterait elle-même virtuelle et inefficace.

[332]

6. LA VOLONTÉ, OU L'INCARNATION DE LA POSSIBILITÉ.

C'est précisément parce que le propre de la volonté, c'est de se séparer du tout en tant qu'il est donné, afin d'inscrire sa propre initiative dans le monde et de transformer ce donné qui lui est donné en un donné qu'elle se donne, que la volonté crée incessamment un intervalle entre son présent et son avenir et que cet avenir doit lui apparaître sous la forme d'un possible qu'il lui appartient de réaliser. Il y a sans doute un être de ce possible, mais ce possible n'est que pensé : il est obtenu par une analyse de l'acte pur. Comme tout objet de pensée, il est détaché de nous et extérieur à nous aussi longtemps que nous n'avons pas réussi à le faire nôtre, c'est-à-dire à *l'incorporer à notre être participé*, en l'intégrant dans un monde dont il est solidaire et avec lequel il soutient des rapports de réciprocité. L'expression même dont nous venons de nous servir en disant qu'il faut que le possible

soit incorporé à notre être participé doit être prise ici dans toute sa force : car le possible ne se réalise et ne devient nôtre qu'à condition qu'il s'incarne dans notre corps. Et le corps est le seul moyen dont nous disposons pour faire que ce possible, en pénétrant dans le monde, vienne adhérer à notre propre réalité.

C'est peut-être dans cette conception de l'incarnation que se trouve le nœud de toutes les difficultés qui opposent les unes aux autres les différentes doctrines. Car les unes, considérant qu'il n'y a d'existence qu'incarnée, refusent qu'il y ait aucune existence préincarnée, comme l'existence du possible, ou désincarnée, comme l'existence du souvenir. Elles considèrent le temps comme une succession d'instantans tous également présents, qui se déterminent et se chassent indéfiniment les uns les autres : c'est l'empirisme matérialiste. Les autres pensent que la possibilité n'est rien de plus qu'une existence imparfaite et inachevée, qui ne reçoit ses dernières déterminations que dans le phénomène, et qui, lorsque le phénomène est aboli, n'est plus qu'une existence décolorée et illusoire destinée seulement à nous faire sentir la perte que nous venons d'éprouver : le temps alors ne cesse de nous précipiter d'un phénomène à un autre phénomène ; il ne nous donne la signification d'aucun d'eux parce qu'il ne nous en découvre nulle part la genèse supra-phénoménale. La thèse que nous soutenons est bien différente : car si elle donne au phénomène son acception véritable, qui est de n'être rien de plus qu'une apparence qui change toujours, du moins cette apparence [333] devient-elle la condition qui permet à notre moi de s'engendrer lui-même par la transformation de la possibilité en souvenir. Tel est précisément l'ouvrage de la volonté, mais on ne saurait le comprendre que si la possibilité est elle-même un être proposé en quelque sorte à notre action afin que nous l'adoptions comme nôtre par un choix qui dépend de nous seuls, que si le phénomène est un être manifesté et éprouvé, c'est-à-dire un témoignage, un engagement de nous-mêmes dans un monde qui est commun à tous, que si enfin le souvenir est cet être intime et secret, qui est devenu notre être propre et que l'on ne peut plus détacher de nous, bien qu'il ne soit pas une chose, mais une puissance spirituelle dont nous pouvons disposer toujours.

Telle est la raison pour laquelle il semble que le but immédiat de la volonté soit toujours situé dans le monde des phénomènes. Sous sa forme la plus simple, la volonté ne veut pas ce qui est, et veut ce qui

n'est pas : c'est alors seulement qu'elle a conscience de son indépendance et de son pouvoir. Aussi, comme nous confondons le plus souvent l'être avec le phénomène, mais que le monde phénoménal tel qu'il nous est donné ne peut pas nous satisfaire, nous en imaginons toujours un autre qu'il dépendrait de nous de produire, et qui nous apporterait cette satisfaction que nous cherchions dans le premier et qu'il nous refuserait toujours. Cette fin, que la volonté se propose, ne peut être pour moi qu'un objet de pensée, qui, il est vrai, est d'abord purement indéterminé. Je puis bien dire qu'il se réduit à un possible pur : seulement il faut que ce soit un possible qui ébranle, qui émeuve la volonté. C'est ce que j'exprime en disant que je lui attribue une valeur. Et de même que le possible, en tant que possible, n'est rien sinon par rapport à son actualisation, de même la valeur n'est rien, sinon par rapport à sa mise en œuvre : car je ne puis l'affirmer sans la vivre et sans essayer, moins peut-être de lui donner l'existence, que d'en faire le principe intérieur de toute existence réelle. Mais je puis m'y tromper et penser que la valeur se réalise en se phénoménalisant. Ce n'est là pourtant qu'une étape et un moyen de sa réalisation, qui suffit cependant pour expliquer comment la fin de la volonté se présente toujours sous la forme d'une image que je projette en avant de moi dans le futur, et qui anticipe pour ainsi dire la chose présente en laquelle j'aspire à la changer un jour. Aussi semble-t-il que la volonté se propose toujours quelque fin matérielle ou visible, et qu'elle soit terrestre par destination.

[334]

Ce n'est là pourtant qu'une apparence. La volonté ne se borne pas en effet à convertir le possible en phénomène. Elle est un moyen par lequel l'idée se réalise, entendons par là, moins encore le moyen par lequel une idée déjà donnée reçoit une existence d'une autre nature, qu'un moyen par lequel l'idée se donne à elle-même son existence comme idée. Car l'idée n'est pas une simple possibilité : elle est cette possibilité qui se fait être non pas, il est vrai, dans le phénomène, mais par le phénomène. Ce n'est pas le phénomène qui la réalise ; il faut dire seulement qu'il l'incarne et qu'il la montre. Dès lors, il est naturel que la volonté, qui est l'idée en tant qu'elle s'accomplit en nous, ou, ce qui revient au même, en tant qu'elle nous fait participer à sa genèse, en nous permettant à nous-mêmes de nous accomplir, essaie de se donner d'abord une sorte de préfiguration de l'idée, comme si elle

était une chose possédée à l'avance ou l'anticipation de cette possession : c'est *l'image*. Mais nous savons bien tout ce qui manque à l'image pour qu'elle puisse nous satisfaire : elle n'est encore qu'une chose subjective, à laquelle nous cherchons à donner l'objectivité phénoménale pour qu'elle puisse prendre place dans un univers commun à toutes les consciences. Cependant c'est en vertu d'une idolâtrie ou d'une erreur de perspective que nous pensons qu'elle acquiert l'existence au moment où, en s'affirmant comme phénomène, elle se nie elle-même comme idée. Il faut encore qu'elle se détache du phénomène lui-même et qu'elle se libère de cette forme sensible qu'elle a revêtue, et sans laquelle elle serait restée à l'état de virtualité pure. Cette libération se produit précisément par la mémoire. De telle sorte que c'est seulement dans la formation de notre être propre par la conversion de la possibilité en souvenir que nous sommes capables de saisir la formation de l'idée. Ce qui confirme une fois de plus la parenté de l'âme et de l'idée. Mais il ne suffit pas de dire de l'âme qu'elle est une idée parmi les idées, car c'est une idée vivante qui participe de toutes les autres. L'idée comme telle est pour nous l'effet d'une analyse de l'être : c'est pour cela qu'elle semble n'être qu'un objet de la pensée. Mais c'est dans la genèse de l'âme que s'accomplit la propre genèse de l'idée. Et c'est pour cela qu'il peut sembler à la fois que l'âme enveloppe en elle toutes les idées et que chacune d'elles pourtant la dépasse, de telle sorte qu'elle ne parviendra jamais à en épuiser aucune.

En résumé, il nous semble que le moi n'applique jamais sa volonté qu'à des fins extérieures, c'est-à-dire à des choses : mais en [335] réalité, il ne veut jamais rien de plus que lui-même. Et l'idée à son tour porte en elle le caractère d'être cause de soi, qui est inséparable de l'acte pur dont elle participe, bien qu'elle ne témoigne de ce caractère que dans une conscience astreinte à se créer elle-même par le moyen des choses. De là cette double illusion commune à la théorie de l'âme et à la théorie de l'idée : que l'âme et l'idée sont toutes deux au delà de l'expérience (comme inclinent à le penser tout intellectualisme et tout spiritualisme), ou que l'âme et l'idée ne sont rien en dehors de l'objet d'expérience, des états de conscience ou des représentations sensibles (comme inclinent à le penser tout matérialisme et tout empirisme). Mais une saine interprétation du rôle ontologique du temps doit nous permettre une solution différente ; il est vrai que l'âme ou

l'idée ne peuvent se constituer que grâce à un double mouvement par lequel elles s'engagent dans une expérience, sans laquelle elles resteraient des possibilités pures : mais le devenir des phénomènes ne cesse de les en délivrer afin qu'elles puissent fonder leur indépendance et leur subsistance spirituelles.

7. QUE VEUT LA VOLONTÉ ? LA VOLONTÉ, OU L'ASSOMPTION DE LA VALEUR.

Il semble possible maintenant de distinguer quel est l'objet véritable de la volonté, ce qu'elle veut de la manière la plus profonde et dont toutes ses fins apparentes ne sont proprement que les moyens et les instruments. Il y a peu d'hommes sans doute qui osent se demander ainsi ce qu'ils veulent d'une manière inconditionnelle et absolue ; c'est-à-dire d'une manière telle qu'ils soient prêts à lui sacrifier tout le reste, y compris la vie elle-même, qui, n'ayant point de sens autrement, en recevrait un, de ce sacrifice même que l'on ferait d'elle. Il faudrait, par une sorte de paradoxe impossible à concevoir, que, si cette fin elle-même était atteinte, ils n'eussent plus la force de rien vouloir au delà. Mais, au lieu de déterminer cette fin à priori, il convient, semble-t-il, de discerner les aspects principaux de l'acte volontaire afin précisément de découvrir la signification secrète que chacun d'eux recouvre et enveloppe.

Restons d'abord fermement attaché à cette idée que toute volonté est volonté d'incarnation, qu'elle veut le phénomène, qui est le moyen même par lequel elle éprouve sa propre possibilité et la manifeste dans un monde où toutes les volontés cohabitent [336] et deviennent solidaires. Or par là nous savons que la volonté sauve le phénomène et le dépasse à la fois ; elle le sauve parce que le phénomène est la condition sans laquelle elle ne pourrait pas se réaliser, et elle le dépasse parce qu'elle plonge elle-même dans l'Être et cherche, à travers le phénomène, à constituer notre être même.

Mais c'est là encore un caractère trop général de la volonté : car celle-ci nous apparaît comme étant avant tout une activité de sélection. Elle repousse le monde tel qu'il est donné ; pour se réaliser elle-même, il faut qu'elle le transforme, c'est-à-dire qu'elle contribue à en

réaliser un autre. Elle n'y réussit, d'une part, qu'en évoquant et en composant entre eux des possibles, dont il s'agit de savoir non seulement quel est celui qu'elle préfère, mais encore quel est celui qu'elle a raison de préférer, c'est-à-dire qui est le meilleur, et d'autre part, en confrontant les possibles avec la situation qui lui est faite, c'est-à-dire avec les circonstances qui lui permettent de les réaliser, ou encore de ne point les laisser à l'état de simples possibilités. C'est par cette distinction de la possibilité et de la réalité, par cette pluralité des possibles que je dois simplement *penser* avant qu'il y en ait un que je choisisse de *réaliser*, par cette relation que j'établis entre le possible dont je juge qu'il est le meilleur en soi et la situation dans laquelle il m'appartient de l'incarner, et qui fait qu'il n'est le meilleur absolument que s'il l'est aussi relativement, que la volonté se découvre à moi dans son essence propre, en tant qu'elle est pour moi l'expérience fondamentale de l'activité de participation, c'est-à-dire l'expérience même de l'opération par laquelle le moi se constitue. Mais cette analyse permet aussi de définir la volonté comme une activité valorisante, ou comme l'activité qui valorise le monde. — Seulement nous ne pouvons pas nous en tenir à une telle affirmation : car le monde n'est pas, comme on le croit, indifférent à la valeur jusqu'au moment où la volonté s'y applique pour lui donner une signification qu'en lui-même il n'avait pas. Ce serait rendre inintelligibles à la fois le monde comme tel, s'il pouvait subsister même un seul instant antérieurement à la volonté qui le valorise ou indépendamment d'elle et la volonté comme telle, si elle pouvait s'engendrer elle-même, en face du monde, et avant le monde, en tout cas sans avoir besoin du monde. Mais nul ne peut établir une coupure réelle entre la volonté et le monde, non pas seulement parce que le monde est le champ dans lequel la volonté s'exerce, mais parce que, à l'intérieur [337] de la participation, le monde surgit comme le répondant de l'acte volontaire, le témoin à la fois de sa force et de sa faiblesse, que nous essayons à chaque instant de reconquérir par l'intelligence représentative et conceptuelle, au moment même où il nous dépasse et où il nous échappe. C'est donc la valeur qui est la signification dernière à la fois de la volonté elle-même et du monde qu'elle nie, puisqu'il n'y a que la valeur (légitime ou illusoire) qui puisse ébranler la volonté, et qu'elle ne l'ébranlerait pas si un monde ne lui était pas opposé, dans lequel il faut qu'elle s'exprime, c'est-à-dire se réalise, mais sans qu'elle puisse pourtant coïncider jamais avec lui sous peine de s'abolir. Ce monde

n'est donc en aucune manière une image dégradée de la valeur, comme pourrait le soutenir un optimisme du fait ou de l'événement ; et même il faut dire que, réduit au fait ou à l'événement, il est dépouillé de valeur. Mais il n'y a point de fait ou d'événement qui ne présente un sens dès qu'il est mis en rapport avec une volonté, soit qu'il accuse simplement sa limitation, soit qu'il lui fournisse l'obstacle ou l'instrument de son exercice, soit qu'il mesure ses succès ou ses défaillances.

Ainsi, à travers le monde et par le moyen du monde, en tant qu'il s'impose à elle et qu'elle ne cesse de le réformer, la volonté poursuit une fin qui est au delà du monde, et qui est la création de notre propre essence ; elle est l'opération par laquelle l'âme est cause d'elle-même, non point immédiatement, comme on le conçoit trop souvent, mais par la médiation du monde et de tous les êtres qui peuplent le monde, et entre lesquels le monde est un moyen de séparation et de communication tout à la fois. Aussi n'y a-t-il pas de volonté qui ne dépasse singulièrement la simple volonté de soi, et on pourrait dire qu'elle est la volonté du monde, si ce n'était pas dire qu'elle est seulement la volonté de cette apparence qui est le monde. Mais cela même n'est qu'une apparence. Car il faut qu'elle soit volonté non pas seulement d'elle-même et du monde, mais de cette société des consciences qui ne cessent d'agir et de pâtir les unes à l'égard des autres par l'intermédiaire du monde et qui sont telles qu'aucune d'elles ne peut subsister indépendamment des autres, ni se vouloir sans vouloir toutes les autres, avec le monde même qui les oppose et qui les unit.

On pourrait aller plus loin encore et dire non seulement que, si ma volonté s'applique en apparence au phénomène, c'est seulement parce qu'il est un témoignage ou un moyen par lequel [338] j'entre en rapport avec des personnes, mais encore qu'elle ne s'applique qu'indirectement au moi lui-même, car je ne réussis à me vouloir comme à me connaître qu'en tournant d'abord ma connaissance ou ma volonté vers le monde, ce qui permet de comprendre pourquoi la connaissance de soi et la volonté de soi sont les seules qui méritent vraiment, au sens strict que l'on donne à ce mot, le nom de connaissance et de volonté *réfléchies*. Car, de même que c'est la connaissance d'autrui qui me révèle pour ainsi dire à moi-même, c'est aussi la volonté dirigée vers autrui qui me donne l'existence à moi-même. D'où l'on peut tirer une justification métaphysique de toutes les entreprises

de la morale, qui fait de l'altruisme la condition même de la formation de soi.

On comprend maintenant pourquoi l'acte volontaire est une participation de l'acte créateur, une participation qui le limite et en quelque sorte le divise : car l'acte volontaire est à la fois cause de soi et cause du monde ou du moins de la représentation du monde. Mais ni Dieu, ni l'âme n'ont besoin du monde autrement que comme des moyens qui doivent permettre aux différentes consciences de se constituer elles-mêmes par une mutuelle limitation, un enrichissement indéfini, une incessante communication.

8. LE POINT DE CONTACT DE LA VOLONTÉ ET DE LA REPRÉSENTATION : L'ATTENTION.

En réalité, les différentes puissances de l'âme ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre. Non seulement elles s'exercent à la fois, mais encore elles expriment seulement les conditions interdépendantes qui permettent à l'acte de participation de s'accomplir ; car il faut, d'une part, que le tout me soit présent, bien qu'il ne puisse l'être que par représentation, et d'autre part que j'inscrive ma propre action dans le tout, c'est-à-dire que je ne cesse de le modifier dans cette incessante création de moi-même, par laquelle je reçois du dedans l'effet même de la marque que je lui imprime. Malebranche a montré d'une manière admirable cette correspondance entre les opérations de l'intellect et les opérations de la volonté, qui fait éclater en elles une même activité différenciée seulement par les conditions mêmes de son exercice : l'intellect est à l'espace ce que la volonté est au mouvement, c'est-à-dire au temps. Et si les idées, qui sont des déterminations [339] de l'intellect sont comparables aux *figures*, qui sont les déterminations de l'espace, les inclinations sont des déterminations de la volonté qui restent *droites* (c'est-à-dire dirigées vers le bien ou vers la valeur) aussi longtemps qu'aucune cause extérieure ne vient la modifier, de telle sorte que la rectitude de la volonté est un idéal dont nous nous écartons toujours.

Mais la relation de l'activité représentative ou noétique et de l'activité volitive apparaît plus clairement encore quand on réfléchit

sur la nature de l'attention : elle est médiatrice entre l'intellect et le vouloir. Il ne suffit pas de dire qu'elle est un effort intellectuel, ou qu'elle est à l'égard de l'esprit ce que l'effort est à l'égard du corps. Elle est la volonté appliquée à la représentation elle-même, c'est-à-dire à ce qui n'est pas elle, à l'objet ou au concept. Ainsi l'attention s'accomplit dans le temps et immobilise le temps : mais elle projette dans l'objet ou dans le concept, sous une forme tantôt sensible et tantôt abstraite, la détermination, c'est-à-dire la limite de sa propre opération. Et nous rencontrons dans l'attention les deux caractères que nous avons attribués à la volonté, qui est à la fois volonté particulière et volonté totale, qui choisit une fin parmi beaucoup d'autres et qui en même temps prend la responsabilité du tout auquel toutes les volontés coopèrent. Ainsi l'attention s'attache elle aussi à un objet parmi beaucoup d'autres, et on la définit en général par le rétrécissement du champ de la conscience. Mais elle est aussi attention à la totalité de ce qui est, qui donne à chacun de ses objets la place qui lui revient et la lumière qui l'éclaire.

Cela ne suffit pas pourtant. Car cette unité de l'attention est une unité tout intérieure, qui enveloppe moins l'unité du monde que l'unité de soi et du monde. Mais alors la puissance représentative et la puissance volitive se rapprochent l'une de l'autre au point de se confondre. Car l'attention devient elle-même créatrice de la représentation du monde ; c'est elle qui donne au sensible sa délicatesse et au concept son exactitude. Et la volonté à son tour n'est rien de plus qu'une attention à soi, c'est-à-dire à cette exigence de valeur qui nous oblige à transformer sans cesse la représentation du monde en lui donnant une intelligibilité toujours plus parfaite. La volonté est l'intelligibilité du monde en tant qu'il dépend de nous non pas seulement de la découvrir, mais encore de la produire. Il ne suffit donc pas de dire que la puissance représentative est orientée du dehors vers le dedans et la puissance volitive du dedans vers le dehors, ni que l'intellect [340] nous donne le spectacle de la totalité de l'être, au lieu que la volonté n'engage que l'être même du moi. Car l'identité originelle d'où procèdent ces deux puissances s'exprime encore par la réciprocité qui les unit. La représentation est un moyen au service de la volonté, qui est toujours éclairée par elle ; et pourtant c'est à la volonté de produire cette intelligibilité plus parfaite qui, dans la représentation et le concept, reste toujours inachevée et lacunaire. La connais-

sance est à la fois l'occasion et le fruit de l'action. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'on ait tantôt réduit l'intellect au vouloir, comme si l'intelligibilité suivait les lignes mêmes de l'action, et tantôt le vouloir à l'intellect, comme si le vouloir n'était lui-même qu'un effort pour conformer le phénomène aux lois de l'intellect. Car c'est la même puissance qui, sous le nom d'intellect, opère la jointure du sensible et du concept, et sous le nom de volonté, la jointure de l'esprit et du corps. Et l'on comprend alors que ce soit tantôt l'intellect qui revendique un ascendant sur le vouloir, puisque le vouloir ne peut entrer en jeu qu'en se subordonnant à cette activité créatrice qui se manifeste à nos yeux par la représentation même du Tout, et tantôt le vouloir qui revendique un ascendant sur l'intellect, puisqu'il nous fait participer du dedans à cette activité créatrice elle-même dont l'intellect ne nous fait rien connaître que par le moyen de la représentation.

9. CONCLUSION ET PASSAGE DE LA VOLONTÉ À LA MÉMOIRE.

Il semble que la volonté fasse l'unité de toutes les autres puissances de l'âme et qu'elle en règle le jeu. C'est qu'elle est l'activité de participation, en tant précisément que j'en dispose et que, comme telle, elle est présente dans l'actualisation de toutes les autres puissances. Mais on montrerait de la même manière que toutes les autres puissances du moi, l'intellect ou la mémoire par exemple, sont toujours présentes dans les plus humbles démarches de la conscience. Cependant l'originalité de la volonté, c'est d'être obligée de s'incarner dans le phénomène, de vaincre les résistances qu'il lui oppose et de les marquer pour ainsi dire de son empreinte. Non pas que l'on puisse à proprement parler des effets de la volonté : car ces effets sont plutôt des images où se dessinent les limites de son action et qui suffisent à montrer comment, par leur intermédiaire, le moi réussit à s'affecter lui-même. Cette affection du moi par le vouloir ne se produit donc [341] pas directement, mais seulement par le moyen du monde sur lequel la volonté agit : ce qui donne au monde sa véritable signification. Mais cette affection, comme le monde lui-même, ne cesse de disparaître à chaque instant ; seulement elle a modifié, déterminé et enrichi ma propre activité intérieure. Elle l'a transformée de telle ma-

nière qu'elle en a fait une possibilité nouvelle capable de tirer d'elle-même, et non plus du dehors, les conditions de sa propre actualisation, c'est-à-dire qui est devenue en un certain sens *cause de soi*. Tel est en effet le caractère essentiel de la mémoire. Et sans doute on alléguera que le propre de la mémoire, c'est, au contraire, de nous subordonner à l'événement ; et cela est vrai sans doute, mais non point sans réserve. Car elle nous libère aussi de l'événement. Elle rend disponible la pensée de l'événement. Elle n'en laisse subsister que sa signification spirituelle qu'il nous appartient, il est vrai, de ressusciter indéfiniment. C'est ce rapport de la volonté et de la mémoire par la médiation du phénomène qui constitue la vie même de la conscience.

On pourrait penser, à première vue, que si la participation comporte toujours une relation entre notre activité et notre passivité, et si, dans la première section de ce livre, où il était question de la connaissance du non-moi, cette relation s'était manifestée par la subordination à la puissance représentative de la puissance noétique, c'est-à-dire en un sens de la passivité à l'activité, nous devons avoir affaire ici, où il s'agit de la constitution même du moi, à un renversement des deux termes, qui nous oblige à étudier d'abord la volonté, ou encore l'activité même qui nous crée, pour étudier ensuite seulement la passivité même du moi dans son essence réalisée, que la mémoire nous permet seule d'appréhender. Mais ce n'est sans doute qu'une apparence : car le passage de la volonté à la mémoire, c'est le passage d'une activité mixte et embarrassée encore dans la matière à une activité purifiée et tout entière intérieure à elle-même. D'autre part, on ne négligera pas que, s'il est vrai que le destin de la volonté soit toujours de se convertir en mémoire, pourtant il y a entre ces deux puissances de l'âme une incontestable réciprocité, qui montre comment, bien qu'engagée dans le temps, l'âme pourtant ne cesse de le surpasser : car si, en effet, le vouloir se change sans cesse en souvenir, c'est le souvenir pourtant qui alimente le vouloir et lui fournit sans cesse des possibilités que celui-ci incarne dans l'expérience d'une manière toujours nouvelle, de telle sorte [342] que, dans le cycle de l'existence, notre mémoire ne cesse à la fois de croître et de se transformer, non seulement par un apport venu du dehors ou par une réflexion venue du dedans, mais encore par une épreuve extérieure à laquelle la volonté la soumet toujours. Ainsi la volonté, c'est une activité qui utilise toujours la mémoire, en tant qu'elle oppose non seulement à un passé

prochain inscrit dans l'état du corps et qui agit sur elle par son propre poids, un passé lointain que la pensée seule est capable de rappeler, mais encore à un passé subordonné au temps et inséparable de l'événement, un passé libre du temps, et qui ne laisse subsister de l'événement qu'une puissance spirituelle en quelque sorte désincarnée. Enfin, il semble que le rapport entre la volonté et la mémoire évoque le rapport entre l'acte créateur et le monde créé, en tant du moins que ce monde est un objet de connaissance ou de pensée : la volonté serait alors une restriction de l'acte créateur, comme la mémoire, une restriction de la représentation, qui la suppose et n'en laisse subsister que son rapport durable avec nous. Mais on comprend que la volonté et la mémoire n'aient pas la même relation avec le monde représenté, car la volonté appelle son existence pour s'exprimer, au lieu que la mémoire l'abolit pour nous en livrer le sens.

[343]

LIVRE III. CLASSIFICATION NOUVELLE DES PUISSANCES DE L'ÂME

DEUXIÈME SECTION LA CONSTITUTION DU MOI

Chapitre XIV

LA PUISSANCE MNÉMONIQUE

1. LE MIRACLE DE LA MÉMOIRE.

[Retour à la table des matières](#)

La puissance mnémonique définit l'essence même du moi, en tant qu'il est devenu lui-même ce qu'il est, c'est-à-dire en tant que sa possibilité s'est actualisée. Et ce qui montre que le moi s'est actualisé comme esprit, et non point comme chose, c'est que le souvenir ne subsiste point ailleurs que dans la puissance même que j'ai de l'évoquer et de lui donner une signification qui est toujours nouvelle. La liaison du moi et de la mémoire est si étroite que, si la mémoire se trouvait tout à coup abolie, je serais incapable aussi de me représenter l'avenir qui n'est qu'un passé anticipé, je n'aurais d'existence que dans l'instant et je serais réduit à l'état de corps. La réflexion sur soi, la méditation sur soi, c'est l'exercice de la puissance mnémonique. Et si je m'identifie avec mes propres puissances, ces puissances je n'en

ai l'expérience que dans l'usage que j'en fais ou dans l'usage que j'en pourrais faire par contraste avec celui que j'en ai fait. Loin de penser que mon être puisse se distinguer de ma vie et contraster avec elle, la puissance mnémonique m'apprend au contraire que mon être n'est rien de plus que ma vie elle-même, telle que je l'ai faite et qui se confond progressivement avec lui.

Mais la puissance mnémonique apparaît comme une sorte de miracle de tous les instants, bien que ce soit dans sa lumière qu'il faille considérer tous les problèmes de l'existence et de la destinée. Car c'est aussi un miracle qu'il y ait un monde, et qu'en ouvrant les yeux ce monde me soit tout à coup découvert comme un spectacle que je n'ai point créé, qui ne cesse de s'offrir à moi et de m'émerveiller : peut-être même la pensée philosophique consiste-t-elle d'abord à retrouver le sentiment de ce miracle [344] que l'habitude et les exigences de l'action quotidienne ne cessent d'émousser. Mais c'est un miracle qui se produit devant moi et pour moi et dont je suis le témoin sans en être proprement l'objet, ni l'agent. Il finit par devenir pour moi une existence familière, la seule qui puisse soutenir et expliquer toutes les autres, comme le montre le matérialisme. Que cette existence maintenant vienne à s'écrouler, que le devenir abolisse la chose la plus humble qui tout à l'heure m'était donnée et qui, de l'être, entre de nouveau dans le néant, est-ce un nouveau miracle qui se produit ou simplement le premier qui s'efface tout à coup ? Mais ce retour d'une existence au néant demande à être examiné de plus près. Car que veux-je dire quand je soutiens que ce qui tout à l'heure était là maintenant n'est plus rien ? Je veux dire sans doute que cette existence cesse de m'être imposée, qu'elle s'est retirée de moi, en tant qu'elle faisait partie d'une expérience que j'étais obligé de subir. Mais je veux dire aussi qu'elle habite *encore* en moi, ou qu'elle habite *désormais* en moi, et n'habite plus qu'en moi, sous la forme d'une image que j'ai le pouvoir de produire et qui me découvre indivisiblement l'absence de la chose et ma propre présence à moi-même. Bien plus, c'est cette absence qui crée cette présence ; et je ne prends conscience de ma propre existence subjective que dans mon rapport avec une existence objective qui, en disparaissant, m'en laisse le souvenir, qui constitue maintenant ma propre réalité. Sans doute ce n'est pas ce souvenir comme tel, et considéré pour ainsi dire dans son contenu, qui est le moi. Et le moi n'est pas une somme de souvenirs. Cette expres-

sion cache même une idée singulièrement fausse du souvenir, qui n'est pas comme une chose susceptible d'être ajoutée à d'autres pour former avec elles une somme : car il ne peut pas être distingué de la puissance mnémonique dans laquelle il est uni à tous les autres par une implication infiniment plus étroite et plus subtile. Encore est-il vrai que le moi se découvre lui-même dans cette puissance qu'il a, en évoquant une chose absente, d'évoquer toutes les choses absentes. Il découvre alors un monde qui n'est plus le sien ; ou plutôt c'est le monde lui-même qui, en disparaissant, est tout à coup devenu sien. Non point qu'il ait subi une sorte de mutation spirituelle qui ait suffi pour fonder ma propre existence ; car cette mutation, c'est le moi qui en est l'auteur et, en l'accomplissant, il se découvre lui-même dans son opposition avec le monde et dans son invincible connexion avec lui. Car son existence surgit de la négation [345] même de l'existence du monde. Et pourtant, il n'y a rien en elle qui n'implique une référence au monde, de telle sorte qu'il semble qu'elle se nourrisse de tout ce qui apparaît dans le monde, mais par le moyen de sa propre disparition, comme on le voit de la nourriture du corps qui ne nous alimente qu'en s'abolissant.

Mais si c'est la mémoire qui nous révèle notre indépendance à l'égard du monde et notre solidarité avec le monde, il ne faut pas s'étonner que le moi se découvre ensuite comme engagé dans ce monde, qui n'était d'abord pour lui qu'un spectacle dont il parvenait à peine à se distinguer. Il s'en distingue maintenant et commence peut-être seulement à soupçonner que le monde n'est pour lui qu'une représentation : ce qui veut dire, comme Bergson l'a vu avec beaucoup de finesse, que le souvenir du monde est déjà présent dans le spectacle du monde et prêt en quelque sorte à s'en détacher. Il y a plus : cette dissociation de l'objectivité et de la subjectivité, réalisée par le souvenir, va nous permettre non pas seulement de distinguer de l'objet représenté le sujet de la représentation, mais encore de définir le moi comme une activité qui ouvre devant elle un avenir simplement représenté, dont l'existence subjective devance l'existence objective et la détermine. Car il est inévitable que le monde, en s'intériorisant dans le souvenir, retourne vers cette activité intérieure dont il est seulement la forme phénoménale et manifestée, et que cette activité intérieure à son tour puisse revêtir toujours une forme extérieure nouvelle, aussi longtemps que notre vie n'est point achevée, et qu'elle soit par suite tou-

jours remise à l'épreuve comme une possibilité qui ne cesse de nous fournir. La fonction mnémorique montre comment le monde, qui est un spectacle commun à tous, se change peu à peu en un secret propre à chacun, mais de telle manière que ce secret pourtant, il faut toujours que chacun le produise au dehors, c'est-à-dire qu'il agisse, afin que ce secret, au lieu de le séparer du monde et de s'éteindre par degrés, soit un secret vivant qui ne cesse de s'enrichir en se communiquant.

Toutefois on n'oubliera pas que le propre de la mémoire, c'est d'abord de mettre en lumière le véritable sens du temps, qui donne aussi son sens à toute chose, mais qui n'est pas simplement orienté, comme on le croit presque toujours, du passé vers l'avenir. Car lorsque nous cherchons dans l'avenir la fin d'une de nos actions, ou la fin de l'existence elle-même, c'est une fin qui nous déçoit toujours. C'est sans doute qu'elle n'est qu'une fin médiante ou apparente : et c'est un leurre de penser qu'en [346] allant toujours plus loin dans l'avenir, nous pourrions un jour suspendre le cours du devenir et trouver cet état que nous cherchons et dans lequel nous voudrions faire un séjour éternel. C'est que l'avenir de l'avenir n'est point un nouvel avenir, c'est le passé, dans lequel tout avenir trouve sa destination et finit par se consommer. Et ce passé n'est point un présent perdu ; ou du moins le présent qu'il nous a fait perdre n'est que ce présent instantané qui ne peut se définir autrement que par sa propre perte. Le passé, c'est un présent acquis et dont on peut dire que nous sommes assurés qu'il ne nous manquera plus. Nous ne pouvons plus le retrancher de notre propre vie : il est à la fois immuable et disponible ; et l'on dirait qu'il est la substance de l'univers convertie en notre propre substance, s'il n'était pas préférable de le considérer comme la phénoménalité elle-même, en tant qu'elle s'est dissoute dans son essence. Non point que cette transformation se produise d'elle-même et sans notre concours : au contraire, nous pouvons faire les usages les plus différents du passé et le corrompre toujours par la complaisance que nous gardons, soit pour l'instant dont il s'est détaché, soit pour l'instant nouveau qui nous sollicite. Il devient alors une illusion qui accuse précisément la misère d'une existence que nous voulons réduire au phénomène et à l'instant. Mais il est d'autant plus pur qu'il se change d'une manière plus parfaite d'état en acte, de telle sorte que l'on comprend sans peine qu'il y ait des degrés de la mémoire ; sous sa forme la plus commune, elle se détache à peine de la représentation perdue qu'elle

cherche toujours à recréer, et sous sa forme la plus haute elle devient une opération spirituelle capable désormais de se suffire. Ainsi la mémoire remplie, semble-t-il, ce triple objet à l'égard de ce qui est donné : de l'intérioriser, alors qu'il se présente d'abord à nous comme venant du dehors ; de le spiritualiser, alors qu'il affecte toujours une forme matérielle ; de l'immortaliser, alors qu'il appartient au devenir et ne cesse de périr.

2. DANS LA MÉMOIRE, L'EXISTENCE SE FAIT ESSENCE.

Mais on considère presque toujours la mémoire comme étant une puissance auxiliaire, dont le rôle est d'essayer de sauver par la pensée la réalité qui nous quitte et d'en fournir une sorte de succédané ou de signe qui nous permette d'en restituer d'une [347] certaine manière la présence. Ce rôle de la mémoire ne peut pas être nié ; il associe la mémoire au devenir des phénomènes : elle devient alors un instrument qui nous permet jusqu'à un certain point de les gouverner, au lieu de nous contenter de les subir. Mais il dissimule sa portée métaphysique : car nous ne pouvons méconnaître que tout ce dont nous pensons qu'il s'anéantit se change pour nous en souvenir, et d'une manière si évidente que nous ne pouvons dire qu'il s'anéantit que dans la mesure même où nous savons, directement ou indirectement, qu'il se change en souvenir. Nous avons insisté bien des fois sur cette idée que le néant est une idée seconde, qui suppose l'être qu'il anéantit, mais nous ne savons qu'il l'anéantit que par la mémoire. De telle sorte que *le néant lui-même n'est rien de plus qu'un être de mémoire*. Or c'est là un être intérieur et spirituel, dont l'être phénoménal n'était rien de plus que cette forme manifestée qui nous permettait de le découvrir par sa relation avec le dehors, avant de l'incorporer à notre essence, c'est-à-dire de le faire nôtre. Ainsi, c'est la mémoire qui est notre propre voie d'accès dans ce monde que l'on a toujours situé au delà des phénomènes, mais dont nous ne savons rien qu'après avoir traversé les phénomènes, et qui se découvre à nous non pas comme un monde de choses stables dont les phénomènes ne nous donneraient qu'une image transitoire, mais comme un monde spirituel, où rien

n'existe que par une opération intérieure qu'il nous faut toujours accomplir de nouveau.

C'est donc dans la mémoire que nous appréhendons, semble-t-il, l'existence sous sa forme la plus haute et la plus pure : elle n'abolit dans les choses que ce que nous en subissons, qui n'avait de rapport qu'avec notre corps et qui, comme une sorte de voile, nous dissimulait leur essence, de telle sorte que c'est cette essence qui nous est tout à coup découverte au moment où — venant rencontrer, pour la constituer, notre propre essence — elle abolit l'intervalle entre le dehors et le dedans et, au lieu de rien nous retirer en nous retirant la chose, nous la présente au contraire dans une sorte d'opération significative où il arrive que nous pensions reconnaître ce qui, au moment où nous la percevions, nous avait échappé, où son opacité semble se dissiper pour ne plus laisser subsister qu'une pure lumière intérieure. Ainsi la mémoire, loin de retrancher au phénomène sa réalité, l'y découvre et loin d'appauvrir le donné, le résout dans un acte de l'esprit qui s'y ajoute et le transfigure.

[348]

3. IMPLICATION PAR LA PUISSANCE MNÉMONIQUE DE TOUTES LES PUISSANCES DÉJÀ DÉCRITES.

Si c'est dans la puissance mnémonique que le moi se constitue ou que son existence se fait essence, il est évident, puisque l'activité de la conscience est elle-même indivisible, que cette puissance suppose et enveloppe en quelque sorte toutes celles que nous avons décrites précédemment. Ainsi son originalité, c'est d'être une connaissance, mais une connaissance qui met en jeu notre propre vie, c'est-à-dire qui intéresse de quelque manière notre volonté, soit dans l'objet représenté, en tant qu'il est corrélatif d'une action accomplie ou empêchée, soit dans l'opération qui en dispose et qui le ressuscite. La mémoire, c'est la connaissance considérée non plus dans son objectivité, mais dans sa relation avec notre propre subjectivité, c'est-à-dire non pas simplement avec notre pouvoir de penser le monde comme un spectacle, mais avec le pouvoir de constituer l'être même qui est le nôtre. C'est la conversion de l'objectivité en subjectivité, le retour de l'existence à

l'essence, la réduction de l'objet de représentation à l'acte qui se le représente.

Aussi est-ce le moment, semble-t-il, de rappeler dans une sorte de tableau d'ensemble la relation que les puissances par lesquelles le moi se constitue soutiennent avec les puissances par lesquelles le moi obtient la représentation du non-moi. D'une manière générale, on peut dire que la participation suppose un non-moi qui la déborde et même qui la déborde infiniment, mais qu'elle s'efforce précisément de rendre sien. Elle n'y parvient que grâce à la connaissance qui se réalise elle-même à travers deux étapes successives : dans la première, elle apparaît sous la forme de la représentation d'un objet donné, c'est-à-dire qui s'impose à moi malgré moi, et, dans la seconde, sous la forme d'un concept par lequel je deviens maître de cet objet à la fois par la pensée et par l'action, mais sans que l'objet perde encore ce caractère d'extériorité qui me permet d'avoir prise sur lui, c'est-à-dire sans qu'il vienne jamais se confondre avec moi. — Au contraire, le propre des puissances constitutives du moi, c'est d'imposer au non-moi l'empreinte du moi, de transformer cette action à la fois théorique et pratique, dont le concept exprime la simple possibilité, en une action réelle dont le moi assume la responsabilité et se donne à lui-même la raison, ou encore dont il affirme la valeur : ce qui est pour lui une épreuve dont il subit toujours le retentissement [349] et qui, en transformant le monde, ne cesse de former son être propre. La mémoire achève cette formation de soi en dépouillant ce soi de toutes les contraintes de la matière et en lui donnant pour ainsi dire la disposition de lui-même.

Toutefois, les différents degrés de cette création de soi par soi par le moyen de la participation demandent à être précisés. Tout le monde reconnaîtra que la simple représentation de l'objet en constitue déjà une prise de possession subjective, et que cette prise de possession reçoit, dans le concept, une sorte d'intériorisation virtuelle qui étend notre pouvoir non plus seulement sur l'objet réel, mais sur tous les objets possibles. Cependant on voit déjà que, si cette représentation ou ce concept ne sont rien en dehors de l'activité qui les produit, encore les produit-elle toujours en vue de certaines fins dans lesquelles elle se trouve elle-même engagée. C'est dire que la représentation et le concept, considérés dans leur originalité propre, sont déjà sous la dépendance de la volonté. Mais ils traduisent seulement les deux premières

étapes de son exercice. Car si on définit souvent la volonté comme un concept « pratique », c'est-à-dire qui doit rejoindre le sensible même d'où on l'a tiré, ce n'est pas là un retour stérile vers cette donnée immédiate dont le concept précisément nous avait délivré. C'est parce que le concept nous en a délivré que nous pouvons faire du concept l'usage que nous voulons : il permet à notre liberté d'agir sur les apparences et de s'exprimer en elles en les modifiant. *Il nous donne le moyen d'agir, comme la valeur nous donne la raison d'agir.* Ainsi on voit comment la volonté non seulement implique et produit à la fois la représentation et le concept, mais encore en renverse l'ordre théorique dans une démarche proprement créatrice, qui prend comme point de départ le concept afin de l'incarner dans un objet représenté ; et, comme nous l'avons déjà montré, il est indispensable de s'élever de l'objet au concept, c'est-à-dire du réel au possible, avant de pouvoir mettre en œuvre le possible, c'est-à-dire avant d'agir sur le réel pour le conformer aux desseins du vouloir.

De la mémoire maintenant il faut dire qu'elle suppose tout à la fois la connaissance et le vouloir. Elle est une espèce de connaissance, mais qui ne se réduit ni à un spectacle pur, ni à un système conceptuel, car elle ne retient de la connaissance que cela même par quoi elle a du rapport avec la volonté, qui trouve toujours en elle une représentation qu'elle ressuscite ou qu'elle utilise : et l'on pourrait dire en un sens que, comme le vouloir [350] se change sans cesse en mémoire, inversement la mémoire fournit sans cesse au vouloir, qui ne fait jamais que la mettre en œuvre et la promouvoir. Pourtant c'est toujours la mémoire qui est la fin dernière du vouloir, comme si le vouloir était une activité encore ambiguë et qui a besoin de s'incarner pour se déterminer, mais qui ne recevrait que dans la mémoire une existence et une signification proprement spirituelles.

4. RELATION PRIVILÉGIÉE ENTRE LA REPRÉSENTATION ET LE SOUVENIR : LA PERCEPTION EST A L'OBJET CE QUE LE SOUVENIR EST À LA PERCEPTION.

Mais la mémoire peut elle-même affecter une forme plus ou moins pure. Elle garde une relation singulièrement étroite avec la représentation, qui est le mode primitif de la connaissance, et dont il semble qu'elle est aussi la fin de l'acte volontaire, comme si c'était dans la représentation que le réel se présentât à nous sous une forme concrète et que le concept ne fût qu'une sorte de moyen abstrait, destiné, en nous ramenant vers la possibilité, à nous permettre d'introduire dans le réel la marque même de notre action. Aussi peut-on dire qu'il n'y a de souvenir que de la représentation et que le souvenir lui-même est une représentation. Mais l'affinité de la représentation et du souvenir peut être elle-même accusée de différentes manières. Non seulement il m'arrive d'employer le même mot, tantôt de représentation et tantôt d'image, pour désigner à la fois le contenu de la perception et le contenu du souvenir, non seulement le souvenir, comme nous l'avons dit, semble inclus déjà dans la représentation dont il se détache quand l'objet se retire, mais encore la représentation elle-même paraît déjà une sorte de *réplique* de l'objet et nous ne pouvons pas la concevoir autrement que comme une présence subjective dans laquelle il semble que l'objet vient se *reproduire* : elle est donc comme un souvenir qui commence à se former, mais sans rompre encore avec cette passivité dont elle est tributaire à l'égard de ce qui la dépasse, avant que notre activité même s'en soit séparée et l'ait réduite pour ainsi dire à sa propre opération.

Il y a même dans la représentation une relation entre l'objet et la perception de l'objet, qui est symétrique de la relation qui existe dans la mémoire entre la perception et le souvenir qu'on en a gardé. Cette symétrie se retrouve sous plusieurs aspects à la fois différents et inséparables :

[351]

1° Comme la représentation implique une distinction entre la perception et l'objet perçu, ainsi la mémoire implique aussi une distinction entre la perception que nous avons eue de l'objet et le souvenir que nous avons de l'avoir perçu.

2° Pourtant, nous n'avons affaire de part et d'autre qu'à un seul état : et de même que nous ne pouvons opérer aucune dissociation réelle entre l'objet de la perception et la perception elle-même, puisque cet objet n'est connu que par la perception, de même, nous ne pouvons opérer aucune dissociation entre le souvenir et la perception qu'il reproduit, puisque cette perception n'a plus d'existence pour nous que dans ce souvenir. Ce qui caractérise la perception, c'est une référence à un objet qui n'est rien que par et dans cette perception elle-même. Ce qui caractérise le souvenir, c'est une référence à une perception dont nous ne savons rien que par ce souvenir qui l'évoque.

3° Dans la perception, il y a une distance entre le sujet percevant et l'objet perçu, et cette distance est une distance spatiale qui, dans la représentation elle-même, détermine son caractère d'extériorité par rapport à notre corps. De même, il y a une distance entre le sujet qui se souvient et la perception dont il se souvient : et cette distance est une distance temporelle qui assure au souvenir son caractère d'intériorité, puisque c'est le même sujet qui perçoit et qui se souvient.

4° On peut réaliser assez facilement le passage de la perception au souvenir, c'est-à-dire de la distance spatiale à la distance temporelle. Car, d'une part, la distance spatiale est toujours temporelle en même temps que spatiale, puisqu'elle doit être franchie par un mouvement et, dans le cas le plus favorable, par le mouvement de la lumière qui demande toujours un certain temps pour se produire. Et d'autre part, lorsque l'objet s'éloigne et qu'on le voit s'effacer, puis s'abolir, l'espace se convertit en temps, sans que l'on puisse toujours tracer une ligne de démarcation absolument sûre entre la perception qui s'efface et le souvenir qui s'y substitue. C'est ce que démontre non seulement l'analyse des images consécutives, mais encore, à l'intérieur de la perception elle-même, la présence du souvenir, qui souvent en tient presque lieu.

5° La perception n'est jamais qu'une vue incomplète sur l'objet, et inséparable de la perspective dans laquelle nous le regardons. Ainsi il semble qu'elle soit une opération de sélection qui retranche de l'objet certains de ses caractères : et ce retranchement, [352] selon Bergson, suffirait à expliquer sa subjectivité. Mais on en dira autant du souvenir par rapport à la perception. Il est incapable de reproduire tous les caractères qui appartiennent à la perception ; il s'y emploie cependant, et c'est parce qu'il n'y parvient jamais, ou, en d'autres termes, parce qu'il est incapable de la rejoindre, qu'il est subjectif, si l'on peut dire, *au deuxième degré*, ou qu'il est une image secondaire que nous ne réussissons jamais à confondre avec l'image primaire.

6° Pourtant, on ne peut pas réduire la perception à un simple appauvrissement de l'objet. Elle y ajoute aussi : car le sujet lui imprime certains caractères qui dérivent de sa nature, à tel point qu'une certaine forme d'idéalisme a cru pouvoir faire de la perception tout entière une création du sujet, ou, ce qui revient au même, une organisation systématique par le sujet d'une matière primitivement indéterminée. De même, le souvenir ajoute à la perception non pas seulement parce qu'il dispose du temps pour analyser une perception fugitive qui contenait globalement des éléments que la mémoire retrouve dans le temps, mais encore parce que c'est mon être tout entier qui se souvient, avec toutes les puissances de ma conscience et toute l'expérience que j'ai acquise depuis que la perception a disparu. Aussi le souvenir est-il toujours nouveau et n'a-t-il jamais achevé de me révéler toute la signification de la chose autrefois perçue.

7° Enfin, il semble qu'une perception parfaite ne serait obtenue que par une coïncidence avec l'objet, qui est chimérique, puisqu'elle abolirait la perception elle-même, et le souvenir parfait que dans une coïncidence avec la perception qui s'est réalisée pourtant une seule fois avant que le souvenir s'en soit détaché, mais dont nous nous éloignons pour ainsi dire indéfiniment. Cependant il est possible peut-être, au lieu de céder à cette tendance commune qui consiste à poser d'abord un objet en soi, inconnu, dont la perception serait une première déformation, qui se déformerait ensuite dans le souvenir d'une manière de plus en plus sensible, de renverser ici l'ordre de ces différents termes ; car ce que nous appelons l'objet n'est rien de plus d'abord qu'une touche du non-moi, qui ébranle seulement notre passivité, et qui ne commence à nous révéler une réalité déterminée que par

l'opération qu'elle suscite dans la conscience et qui, enchaînée encore dans la perception, en dégage peu à peu un souvenir de plus en plus pur : l'objet alors cesse d'être un phénomène et se change en une idée. Et l'on comprend qu'il y ait deux conceptions [353] opposées de la mémoire, selon qu'il n'y a à nos yeux de réalité que du phénomène et que le souvenir en est une image lointaine ou décolorée, ou selon qu'il n'y a de réalité que dans une opération de l'esprit, dont le phénomène est seulement l'occasion, et que la mémoire nous apprend peu à peu à accomplir, c'est-à-dire à affranchir.

Au point où nous en sommes, nous pouvons dire que la perception donne à l'objet ce caractère matériel où s'exprime la limitation de l'acte de participation. Mais cet objet, la mémoire le dématérialise, ou le réduit à sa forme pure, non pas qu'il faille dire qu'il y ait, comme dans le mythe platonicien, une préexistence de l'idée à la perception afin que notre activité spirituelle soit ensuite capable de retrouver l'idée au contact de la perception, car l'idée n'est intemporelle que parce qu'elle l'est devenue ; et avant que le souvenir ait apparu, il n'y avait rien de plus en nous que la perception, qui naissait de l'acte même de la participation, en tant qu'il faisait éclore dans le tout de l'être une pure possibilité destinée à recevoir une actualisation purement représentative, en attendant que nous lui donnions cette actualité tout intérieure dont la perception n'était pour ainsi dire qu'un degré. Ainsi quand nous parlions de la coïncidence de la perception avec son objet, c'était une coïncidence qui ne pouvait être trouvée que dans une direction tout opposée à celle dans laquelle nous la cherchions, à savoir dans la résorption non point de la perception dans la chose en soi, où elle perdrait sa subjectivité, mais de la perception dans l'idée, où elle perdrait son objectivité : et de cette réduction, le souvenir fournissait en quelque sorte la médiation.

5. DE LA MÉMOIRE REPRÉSENTATIVE À LA MÉMOIRE NOÉTIQUE.

L'analyse précédente nous a préparé à résoudre le problème classique, qui est au cœur de toutes les recherches sur la mémoire, celui de savoir de quoi l'on se souvient, si l'on se souvient seulement de la

représentation, ou si l'on ne se souvient que de soi-même. Mais nous montrerons, d'une part, que l'on ne peut pas choisir entre ces deux solutions parce qu'elles correspondent non pas proprement à deux théories différentes de la mémoire, mais à deux sortes de mémoire différentes, qui sont impliquées en quelque sorte l'une par l'autre, auxquelles on peut conserver les noms familiers à tout le monde de mémoire représentative et de mémoire pure et que l'on considère tour à tour comme la véritable [354] mémoire dans des débats qui n'auront pas de fin, — et d'autre part que, pour être juste, cette formule qu'on ne se souvient que de soi-même doit être en quelque sorte transposée, de telle sorte qu'*il faut dire non pas qu'il y a un moi déjà constitué et dont on se souvient, mais qu'il y a un moi qui se constitue dans l'acte même par lequel il se souvient.*

Il est évident que la mémoire peut être regardée d'abord non pas seulement comme un décalque de la représentation, mais encore comme une représentation qui se prolonge encore en l'absence de l'objet représenté, ou du moins quand cet objet cesse d'ébranler actuellement notre corps. Mais quand la mémoire est considérée comme exclusivement représentative, c'est-à-dire comme évoquant toujours des images, il est difficile de la distinguer de la perception autrement que par une différence de degré. Car on pourra bien dire, comme le fait Bergson, qu'entre la présence et l'absence il y a une différence absolue, et non point une simple différence de degré : la question est de savoir comment on peut reconnaître la présence de l'absence lorsqu'on a affaire à la seule représentation ; car celle-ci se réfère toujours à un objet présent, si l'on a égard à son contenu, et elle est toujours une négation de l'existence de l'objet, si l'on n'a égard qu'au caractère même qui la définit et qui est de le représenter. On n'est pas plus avancé quand on dit que la représentation peut se rapporter au présent, et qu'elle est alors une perception, ou se rapporter au passé, et qu'elle est alors un souvenir. Car la question sera encore de savoir ce qui, dans la représentation, me permet ainsi de la rattacher tout entière au présent ou m'oblige à rejeter son objet dans le passé. Or, bien que toute représentation implique nécessairement une sorte d'acte de rétrospection, sans lequel il n'y aurait pas de différence entre le sujet de la représentation et l'objet représenté, la représentation ne se réalise pourtant que dans la présence d'un objet actuellement donné. Et dès qu'il nous échappe, c'est-à-dire dès que le contenu de la représenta-

tion cesse d'être donné et qu'il faut que nous cherchions à nous le donner à nous-même par un acte de l'imagination, ce contenu devient lui-même indéterminé et incertain. Il s'abolit dans l'acte même qui essaie de le retrouver et que l'on juge impuissant tant qu'il n'y réussit pas, alors que sa perfection propre serait précisément de s'en passer, de le réduire à une pure opération qui ne se transformerait en donné que par sa seule limitation. — De là l'idée de deux mémoires qui sont toujours associées de quelque [355] manière, dont aucune des deux ne s'exerce jamais isolément et qui représentent pour ainsi dire deux limites extrêmes entre lesquelles se noue toute opération mnémonique réelle : l'une est cette mémoire qui veut être une image fidèle de l'objet et qui est telle qu'elle se réalise seulement dans la présence perçue, avant qu'elle s'en soit détachée, ou quand elle a été reproduite à nouveau par le geste ou par le dessin, — l'autre réside dans l'idée de l'objet, en tant qu'elle efface la représentation au profit de la signification, qu'elle nous donne l'être même dont la représentation n'était que la figuration et qu'elle n'a plus besoin d'image pour la soutenir ou pour la suppléer.

On voit alors que le propre de la mémoire représentative, c'est de ne pouvoir pas être séparée de l'objet ou du spectacle. Elle porte toujours sur le non-moi, sur cela même dont le moi s'est séparé. Elle cherche toujours à obtenir des tableaux. Elle poursuit pour ainsi dire au second degré, et sans y réussir jamais tout à fait, la même entreprise que la représentation elle-même. Elle ne s'intéresse qu'à ce qui dans l'expérience s'offre au moi du dehors et à quoi il essaie toujours de donner une sorte de survie. Mais l'entreprise ne peut jamais réussir parce qu'elle est contradictoire : car non seulement la conscience a déjà imprimé son propre sceau à la représentation primitive pour en faire précisément une représentation, — et c'est cette empreinte seule qui subsiste, lorsque la matière à laquelle elle avait été appliquée nous a fui, — mais encore, ce que la mémoire représentative essaie de garder, c'est le périssable et non point l'acte même qui l'appréhende et qui, dès qu'il s'en dégage, nous découvre une signification interne qui ne peut plus être abolie. Aussi y a-t-il toujours dans la mémoire une sorte d'hésitation, un effort pénible et qui n'aboutit jamais, pour appeler sous le regard de l'esprit l'image d'un événement qui n'est plus : nous finissons toujours par y substituer un simple savoir et nous croyons tenir l'image quand nous ne tenons que le signe. Mais ce

signe est encore tourné vers l'objet dont il occupe pour ainsi dire la place. Au lieu que le souvenir, dans la mesure où il s'intériorise, ne retient du contact avec l'objet que sa pure relation avec la conscience qui ne cesse, par son moyen, de mettre en jeu sa propre puissance, de l'éprouver et de l'enrichir pour ainsi dire indéfiniment. Dès lors on peut bien accepter la formule qu'on ne se souvient que de soi-même, à condition d'entendre par là qu'il s'agit du souvenir non pas d'un événement psychologique transitoire et qui s'est aboli en [356] même temps que les circonstances mêmes au milieu desquelles il s'est produit, mais d'une activité intérieure inséparable de cet événement, dont il a été l'occasion, et dont nous pouvons disposer toujours maintenant qu'il a péri.

On pourrait présenter les choses sous une autre forme encore. On pourrait dire que la mémoire représentative ne peut s'exercer qu'à l'égard du monde, considéré lui-même comme un spectacle sensible et tel qu'on l'a décrit au chapitre XI, tandis que la mémoire pure a plus d'affinité avec l'activité noétique telle qu'on l'a décrite au chapitre XII. Toutefois cette double comparaison ne va pas sans certaines réserves, car nous n'avons affaire, avec la mémoire, qu'à la constitution du moi et non point à la connaissance du non-moi. Dès lors la mémoire représentative est une entreprise condamnée d'avance, puisqu'elle essaie de garder ce dont l'essence est de fuir et de garder comme nôtre ce dont l'essence est de n'être pas nôtre. Faut-il en tirer cette conséquence que la mémoire vraie, c'est l'activité noétique, dont nous savons bien qu'elle survit à l'instant et qu'elle appartient à la conscience et non point à l'objet ? Cependant il est impossible encore de les confondre, car l'activité noétique est elle-même tournée vers l'objet ; elle s'exprime par la formation du concept, qui est l'objet lui-même considéré dans la possibilité que nous avons de le penser toujours. La mémoire pure, en tant qu'elle est constitutive du moi, est toute différente : elle est pensée de soi et non pas de l'objet. Elle est en réalité la découverte de soi, c'est-à-dire non pas de ce que nous avons fait ou de ce que nous pouvons faire, mais de l'être même que nous nous sommes donné après que notre volonté a traversé l'épreuve du réel. Or cet être que nous nous sommes donné, ce n'est pas un être *tout fait* et que nous n'avons plus qu'à subir, c'est un être que nous continuons sans cesse à nous donner par un acte que nous ne sommes jamais dispensé d'accomplir.

En d'autres termes, la liaison du vouloir et de la mémoire est beaucoup plus étroite qu'on ne pense. La mémoire n'est pas un simple effet du vouloir : c'est faire du souvenir une chose que de le réduire à un dépôt stratifié de l'événement. La volonté est encore présente dans la mémoire : la mémoire est une volonté éprouvée par l'événement, mais aussi purifiée et dépouillée de la matérialité inséparable de l'événement : elle a pris désormais possession d'elle-même. Mais si, dans son véritable emploi, elle est purement intérieure à soi et n'est rien de plus que la volonté de [357] *se garder soi*, on peut dire qu'aussi longtemps que notre action peut, c'est-à-dire *doit* s'incarner dans une expérience, la mémoire est indivisiblement mémoire de ce que nous avons fait et mémoire de ce que nous devons faire. Et l'on n'a pas suffisamment montré que le devoir lui-même n'est rien de plus sans doute que la mémoire de ce que nous sommes, mais que la nouveauté de l'événement risque toujours d'abolir. C'est parce que la mémoire nous donne accès dans l'éternité qu'elle est tournée vers le futur aussi bien que vers le passé. De là ces expressions familières auxquelles on n'est jamais attentif et par lesquelles *on se souvient d'agir* et non pas seulement d'avoir décidé d'agir, de l'action à faire et non pas seulement de l'action déjà faite. Ainsi la mémoire assure la continuité même de notre expérience du temps, en avant aussi bien qu'en arrière, précisément parce que le temps est indivisiblement la condition de notre être qui se forme et de notre être déjà formé. L'identité dans le temps ne peut être maintenue que par un acte qui est un acte de mémoire, c'est-à-dire de fidélité à soi-même. « Souviens-toi », c'est toujours pour moi une prescription, où ce que je veux dire, c'est que je dois me souvenir toujours de moi-même et ne point laisser dissiper mon essence à mesure que je la découvre, c'est-à-dire que je la forme, à travers les accidents extérieurs et passagers auxquels elle se heurte sans cesse et qui menacent toujours de l'engloutir. Quand je dis : « Souviens-toi de Dieu », cela veut dire : de Dieu, en tant qu'il était devenu déjà la lumière de ta vie ; quand je dis : « Souviens-toi de la mort », cela veut dire non seulement « souviens-toi que tu dois mourir », mais encore que la mort maintenant fait partie de l'essence de ta vie et lui donne sa signification, et non pas seulement son terme.

6. LA MÉMOIRE QUI CRÉE LE TEMPS ET QUI L'ABOLIT.

On peut maintenant définir plus exactement la relation de la mémoire avec le temps. On peut bien dire, d'une manière schématique, que la mémoire nous tourne vers le passé, comme la volonté nous tourne vers l'avenir, et que, dans cette conversion de l'avenir en passé, c'est le moi qui se constitue. Cela n'est possible pourtant qu'à condition que le passé ne soit pas seulement considéré comme une phase du temps dans laquelle le présent s'abolit, mais qu'il soit aussi le terme de la course du temps, dans lequel c'est le présent qui se réalise et le temps qui s'abolit. Or [358] c'est la mémoire qui nous donne l'expérience tout aussi bien de la genèse du temps que de son extinction. Car, *d'une part*, nous ne pouvons avoir conscience du temps que grâce à l'opposition d'un présent qui n'est plus et d'un souvenir qui nous le représente ; et la volonté elle-même ne nous découvre l'avenir que par une conversion de cette relation en celle d'une présence qui n'est pas encore et d'une représentation qui l'anticipe. Mais, *d'autre part*, nous pouvons dire que la mémoire arrache le réel aux vicissitudes du temps, détruit la distinction entre le présent et la représentation, et fait, sinon du contenu de la représentation, du moins de l'acte même dont il exprimait à la fois la limitation et la figure, notre unique présent. Ce sont les représentations particulières, et tous les états qui en dépendent, qui se succèdent dans le temps et se chassent mutuellement de l'existence, comme pour montrer qu'ils n'ont point d'existence en dehors du phénomène. Mais l'âme elle-même, qui ne peut pas se passer du temps, est au-dessus du temps : elle engendre le temps comme la condition qui lui permet à la fois de s'exprimer et de s'accomplir. Elle est donc, si l'on peut dire, contemporaine de tous les moments du temps. Aussi voit-on que la puissance mnémonique est toujours la marque d'une possession intérieure désormais disponible, et qui n'appartient plus au temps, bien qu'elle doive elle-même être actualisée dans le temps. Dès lors la mémoire, sans cesser d'être en relation avec le temps qui fonde sa possibilité et dans lequel elle évoque toujours le souvenir, résorbe pour ainsi dire le temps dans l'éternité.

C'est cette liaison de la puissance mnémonique avec le temps qui empêche la mémoire d'être, comme on le croit trop souvent, une survivance immuable de la chose, la survivance de sa forme privée de son contenu. Mais cette survivance de la forme, c'est celle d'une action que nous avons toujours la puissance d'accomplir à nouveau : et en l'accomplissant, nous pouvons poursuivre des intentions et par conséquent lui assigner des significations bien différentes. Car le rappel d'un souvenir est lui-même tourné vers l'avenir dans lequel et en vue duquel nous évoquons le passé. Et c'est pour cela que la mémoire a si souvent un caractère utilitaire, bien qu'elle puisse aussi satisfaire un intérêt de curiosité ou de contemplation pure. Tantôt elle me détache de moi-même pour me donner le spectacle d'un événement qui n'est plus ; tantôt elle me représente à moi-même, à la fois dans ce que j'ai été et dans ce que je suis devenu, comme si j'étais un autre ; tantôt [359] enfin elle coopère à cette sorte de chimie mentale par laquelle je recompose sans cesse mon être intérieur, grâce à une vivante confrontation qui ne s'interrompt jamais entre ma volonté et mes souvenirs. Il y a plus : la mémoire me permet soit de me transporter pour ainsi dire dans mon propre passé, grâce à une sorte de rêve dont le présent ne manque jamais de m'éveiller, soit de transporter ce passé dans mon propre présent, dont il constitue pour ainsi dire la substance spirituelle. L'important, c'est précisément de reconnaître que la mémoire, qui exprime notre relation avec le temps, justifie pourtant une multiplicité d'attitudes différentes à l'égard du temps, qui dépendent toutes d'un acte de notre liberté et qui donnent sa coloration à notre destinée : il s'agit surtout de savoir si l'instant qui passe est pour nous l'unique réalité et si la mémoire ne nourrit en nous que le regret, ou si, dans l'instant même, la mémoire retient ce qui doit subsister et en garde le dépôt, c'est-à-dire le met en rapport avec l'éternité qui lui donne sa signification et le transfigure.

S'il en est ainsi, le propre de la mémoire, c'est d'appréhender dans le temps et par le moyen du temps ce qui n'a jamais appartenu au temps. C'est d'abolir cette comparaison perpétuelle du présent aboli et de l'image irréaliste qui en est restée, d'où proviennent toutes nos souffrances et qui, selon les Anciens, reste encore le tourment des âmes des morts dans les Champs Élysées. Mais c'est qu'elles n'ont pas encore achevé de devenir des âmes. Ce ne sont que les ombres débiles des corps auxquels elles ont été unies autrefois et dont elles ont encore

tous les désirs sans avoir la force de les réaliser. Elles ne sont pas devenues spirituelles parce qu'elles ne s'attachent qu'à retenir le périssable, au lieu de désirer qu'il périsse afin précisément de nous permettre d'en dégager l'impérissable, qui mérite seul d'habiter dans notre mémoire.

Tel est sans doute le sens de cette théorie de la réminiscence où Platon avait entrevu entre le souvenir et l'idée une affinité qui dépasse singulièrement le caractère d'un simple mythe. Il est vrai que le sensible se réfère à une idée éternelle qui lui donne sa signification : mais puisque cette idée est éternelle, il est impossible de la considérer comme préexistant en quelque sorte au sensible ; elle en est contemporaine. Bien plus, si nous la considérons dans son rapport avec l'histoire de notre vie, nous pouvons dire qu'elle n'apparaît jamais en nous que postérieurement au sensible, qui en est pour ainsi dire l'occasion et dont elle [360] jaillit par une sorte de dépouillement : à la présence de l'objet on voit se substituer alors une évocation imparfaite de la perception qui nous a fui (c'est ce que l'on appelle l'image) qui se mue ensuite en idée, c'est-à-dire en ce même acte par lequel nous créons sans cesse une signification intérieure susceptible d'être retrouvée dans les représentations les plus différentes. On comprend ainsi que l'on puisse avoir l'impression que l'idée, on l'a connue autrefois, puisqu'elle est le fondement de la représentation, qui serait inintelligible sans elle. Mais peut-être faudrait-il, pour comprendre la véritable portée de la réminiscence, en renverser pour ainsi dire la direction : car ce n'est pas proprement de l'idée que le sensible nous fait souvenir, c'est plutôt le souvenir de l'objet transitoire qui, dès que celui-ci s'anéantit, nous découvre dans le temps son essence éternelle. Il n'y a donc pas réminiscence de l'idée : mais c'est l'idée qui est réminiscence. On trouverait là sans doute un moyen positif de résoudre le problème classique *des idées innées* et aussi d'expliquer cette impression qu'éprouve toujours la conscience, c'est que *la formation de soi ne se distingue pas de la révélation de soi, qui est elle-même pour ainsi dire l'adoption de soi*. Mais on ne peut pas quitter l'examen de la puissance mnémonique sans étudier encore deux problèmes qu'elle appelle et entre lesquels il existe une certaine connexion, c'est : 1° le rapport de la mémoire proprement dite et de l'imagination ; 2° le rapport de l'essence spirituelle du moi, telle que la mémoire nous la dé-

couvre en contribuant à la former, avec la totalité de l'univers spirituel.

7. RAPPORT DE LA MÉMOIRE ET DE L'IMAGINATION.

On oppose en général la mémoire à l'imagination comme la puissance représentative du passé à la puissance représentative de l'avenir. Ces deux puissances conviennent l'une avec l'autre parce que l'une et l'autre cherchent à suppléer par la formation d'une image à une perception absente. Bien plus, la distinction entre le passé et l'avenir à laquelle on veut les réduire demeure jusqu'à un certain point arbitraire : car toutes les deux sont intemporelles, s'il est vrai qu'il n'y a de temps que dans la double transformation réciproque de la perception en image et de l'image en perception, c'est-à-dire de la présence en absence et inversement. Et si l'on a le droit de dire que l'une est orientée vers ce qui n'est plus, mais a été, et l'autre vers ce qui n'a point [361] encore été, mais peut-être sera, la différence la plus profonde qui les sépare n'est pas là : car l'image du passé est aussi pour moi dans l'avenir, je cherche à la faire surgir et je n'y parviens pas toujours ; et l'image de l'avenir à son tour n'est rien si elle n'emprunte pas au passé les matériaux qu'elle élabore. Ce qui explique pourquoi on assigne presque toujours à l'imagination des limites assez étroites : or ce sont ces limites qu'il convient maintenant de fixer, en montrant comment, grâce à elles, la puissance mnémonique nous enferme dans l'expérience du moi et nous permet en même temps de la dépasser.

Il y a en effet, semble-t-il, entre la mémoire et l'imagination, bien qu'elles dépendent d'une puissance commune, une opposition ou plutôt une oscillation qui montre comment chacune d'elles supplée de quelque manière aux insuffisances de l'autre. Car la mémoire a plus de réalité : elle est une connaissance, mais une connaissance qui nous assujettit à cette vie même dont nous cherchons toujours à nous évader pour la transcender. Or l'imagination nous porte au delà, mais dans un monde dont nous disons justement qu'il est imaginaire pour marquer qu'il ne fait partie ni du monde de la perception, qui est un

monde commun à toutes les consciences, ni du monde remémoré, qui a subi l'épreuve de l'expérience et se trouve désormais incorporé à notre moi. L'imagination n'a de relation avec l'avenir qu'en tant que l'imaginaire comme tel ne peut pas se suffire, qu'il appelle précisément cette réalisation que la volonté seule peut produire et que le souvenir a déjà subie. Jusque-là l'imaginaire reste un possible qui ne s'est pas actualisé, bien que l'on ait l'illusion parfois qu'il y parvient à l'aide des seules ressources de la conscience : mais c'est seulement dans des images flottantes qu'elle ne parvient jamais à étreindre, ni à fixer. Cependant, c'est là un leurre, comme le montrent les tentatives impatientes et réitérées de l'artiste, aussi longtemps qu'il ne réussit pas à faire de l'objet imaginé un objet réel qui ait accès dans le monde de l'expérience et que les sens puissent appréhender. Car c'est seulement dans la perception que l'image s'achève et prend possession d'elle-même. Et l'imagination n'ajoute rien au monde tant qu'elle ne devient pas proprement créatrice, c'est-à-dire tant qu'elle ne vient pas s'incarner elle-même dans une chose qui puisse être perçue. Les deux mouvements de l'imagination et de la mémoire sont donc inverses l'un de l'autre, puisque l'imagination va, si l'on peut dire, du possible au réel et que la mémoire retourne du réel au possible. Toutefois, [362] elles conviennent l'une avec l'autre dans une certaine disposition qu'elles ont du possible, mais dont elles ne font pas le même usage : car la mémoire met à nu une possibilité spirituelle constitutive du moi que je suis et que je puis approfondir indéfiniment, au lieu que l'imagination n'évoque aucune possibilité que comme un appel vers une expérience que je n'ai point encore faite, et qui seule pourra la rendre mienne. Ainsi la mémoire et l'imagination expriment deux aspects opposés de la possibilité. Bien plus, à parler strictement, la mémoire nous apporte la réalité dont l'objet disparu nous apportait seulement la possibilité, au lieu que l'imagination appelle la réalité même de cet objet encore à naître et dont elle ne contient en elle que la possibilité. Le retour apparent de l'objet au possible, tel qu'il s'effectue dans la mémoire, est donc un retour vers la réalité vraie dont l'objet ne représentait rien de plus que la possibilité seconde. Et l'on comprend qu'il y ait toujours implication dans notre vie temporelle, aussi longtemps qu'elle n'est pas terminée, entre ces deux formes de la possibilité, puisqu'il n'y a pas une seule démarche de la conscience qui ne doive nous intérioriser et nous extérioriser à la fois, c'est-à-dire nous

révéler notre essence en transformant notre expérience. *L'imagination élargit sans cesse le moi que la mémoire approfondit indéfiniment.*

La conscience est donc une sorte de débat entre l'imagination et la mémoire. Mais l'imagination n'est rien sans la volonté qui la met en œuvre. Elle est l'essai de la volonté. Elle cherche contradictoirement une représentation prospective du réel, alors qu'il n'y a de représentation que rétrospective. Mais la volonté est médiatrice entre les deux, car elle change l'imagination en mémoire. C'est elle qui projette dans l'avenir les rêves intemporels de l'imagination afin de les obliger à prendre forme, c'est-à-dire à s'incarner : et c'est leur forme que la mémoire recueille, libérée de la matière qu'elle revêtait, et dont le moi dispose maintenant comme de lui-même. L'imagination s'exerce donc toujours conjointement avec la mémoire. Et le rapport de l'imagination et de la mémoire met assez bien en lumière, dans le monde de la représentation, l'opposition et la connexion d'une participation possible et d'une participation réalisée. Telle est la raison pour laquelle l'imagination nous paraît toute-puissante, capable non pas seulement de dépasser la mémoire, mais aussi le monde qui nous est donné, pour créer une pluralité infinie de mondes qui exprime l'infinité même des possibles. Cependant [363] ce n'est là qu'une vue abstraite. Car dès que nous voulons actualiser un possible dans la représentation, nous sommes astreints à emprunter tous nos matériaux à l'expérience et à la mémoire et à les disposer de manière à en faire le véhicule de toutes nos aspirations, puisque c'est le propre de la participation d'exprimer ma limitation par l'irréductibilité à mon acte propre d'une donnée qui doit m'être apportée du dehors, sans que je sois jamais capable de la créer. Telle est donc aussi la raison pour laquelle l'imagination paraît toujours infirme par rapport à l'expérience et à la mémoire, dont la richesse, à mesure qu'on les approfondit davantage, semble toujours rendre misérables les efforts de l'imagination, de telle sorte que la plus puissante est aussi la plus chimérique. La liaison de la mémoire et de l'imagination exprime admirablement cette loi suprême de la participation qui, en droit, est adéquate à tout le possible et, en fait, ne peut prendre possession de ce possible que dans une donnée qui lui répond et qui par conséquent est assujettie à faire partie d'abord de mon expérience et à pénétrer ensuite dans ma mémoire.

L'imagination est donc irréaliste et la mémoire réelle. Elles ont entre elles le même rapport que le possible anticipé ou ébauché avec le possible réalisé. Aussi semble-t-il que l'imagination outrepassé toujours le champ de la mémoire, alors que pourtant c'est de lui qu'elle tire tous ses matériaux. Dans l'imagination, la mémoire nous découvre une puissance du moi qui semble à la fois la devancer et la suivre et qui tente toujours de produire une nouvelle représentation du monde dans laquelle le moi croit trouver de lui-même une expression qui le satisfait davantage. Mais ce serait une erreur de penser que l'imagination nous délivre de ce monde des phénomènes dans lequel nous sommes enfermés par notre limitation : c'est dans ce monde qu'elle se meut, c'est ce monde qu'elle essaie de transformer après l'expérience que nous en avons eue, afin que tous les vœux de notre conscience puissent trouver en lui une sorte de figuration, mais qui est à la fois un apaisement et une déception.

8. L'UNIVERS SPIRITUEL ET LA MÉMOIRE.

Le rapport de la mémoire et de l'imagination témoigne, dans l'ordre de la représentation, de la solidarité entre une participation qui a été vécue et une participation qui est considérée seulement comme susceptible de l'être. Telle est la raison pour [364] laquelle il n'y a de mémoire que du moi et d'imagination que du non-moi, mais du non-moi en tant que déjà le moi le revendique. Cependant, il importe de dépasser le plan de la représentation. Alors nous dirons que c'est la mémoire qui nous découvre l'être du moi, mais qu'au lieu, comme on le croit, de nous enfermer dans une solitude séparée, elle nous fait pénétrer dans la totalité de l'univers spirituel. Sans doute la mémoire, en retenant de notre passé tout ce qui nous appartenait, peut-elle être définie comme la forme individuelle que notre corps a donnée à notre âme : mais en disant que la mémoire est toujours la mémoire de soi, nous ne pouvons méconnaître qu'elle est en même temps la mémoire de tout l'univers, dans ses rapports avec soi. Or quand nous n'avons plus affaire à la mémoire représentative, mais à la mémoire que nous pouvons appeler spirituelle, nous retrouvons en elle cette corrélation du moi et du tout que l'on observe dans chacun de nos souvenirs, en tant qu'il est inséparable du souvenir même de l'univers à l'intérieur

duquel il est engagé. De même, si la mémoire nous découvre notre être même, en tant que nous ne cessons de le recréer par une opération tout intérieure et qui dépend de nous seul, pourtant, cette opération à son tour porte en elle sa condition de possibilité, qui la rend co-présente à tout l'univers spirituel sur lequel elle n'a jamais qu'une perspective limitée.

Il y a plus : si toute existence spirituelle est astreinte à se dépouiller de la forme phénoménale dans laquelle elle s'était incarnée, elle n'y réussit qu'en devenant d'abord mémoire, et indivisiblement mémoire de soi et mémoire du monde. Car nous ne pouvons pas nier que nous ne fassions partie du monde, ni que le monde ait été autre qu'il n'a été, bien que la moindre de nos actions ne cesse de le modifier et de lui donner un aspect nouveau. L'acte pur ne s'offre par conséquent à la participation que par le moyen d'un monde qui est commun à toutes les consciences, mais qui doit s'abolir pour que celles-ci parviennent à fonder leur existence à la fois séparée et solidaire. Ainsi la mémoire du monde n'est encore qu'un moyen par lequel les différentes mémoires communiquent : mais au moment où la mémoire nous permet de dépasser l'univers de la représentation pour pénétrer dans l'univers de la signification, alors notre existence elle-même, au lieu de se fermer sur soi, c'est-à-dire sur le souvenir des événements qu'elle est seule à avoir vécus, trouve accès au contraire dans une intériorité dont aucun écran corporel [365] ne la sépare plus, comme il arriverait chez ceux qui, confrontant leurs souvenirs à la veille de la mort et oubliant les événements qu'ils représentent, n'en laisseraient subsister qu'une lumière émanée d'un seul et unique foyer.

Peut-être faut-il dire que les souvenirs ne sont devenus nôtres que lorsqu'on ne peut plus les distinguer les uns des autres : il y a une indistinction qu'il faut surmonter et une indistinction qui surmonte la distinction elle-même ; alors les souvenirs particuliers deviennent indiscernables de notre activité proprement spirituelle, comme les gestes que nous avons appris à faire deviennent à un certain moment indiscernables de notre spontanéité organique tout entière. Déjà dans le rêve on voit les souvenirs se fondre les uns dans les autres et former des ensembles monstrueux parce que la conscience, endormie avec le corps, ne s'entend plus ni à les séparer, ni à les joindre. Le rêve est incapable de distinguer l'avenir du passé, et il ne se distinguerait pas du présent s'il n'y avait point pour moi un présent de nature différente

que d'autres perçoivent et que je percevrais moi-même si je ne dormais pas. Mais le rêve, qui me replie sur ma propre solitude, me conduit jusqu'à l'extrémité de ma passivité à l'égard de moi-même en m'abandonnant à un jeu d'images qui ne réussissent pas tout à fait à se désincarner ; elles s'interpénètrent, mais en formant des tableaux incohérents dont je ne suis pas maître. Ainsi le rêve peut sembler un intermédiaire entre une représentation ordonnée et systématisée et une initiative créatrice qui n'est plus astreinte à s'emprisonner dans des formes déterminées.

La connaissance de soi, si elle ne fait qu'un avec la formation de soi, se réalise donc par la mémoire ; mais c'est la mémoire aussi qui nous livre la connaissance d'autrui, bien qu'il n'y ait plus ici cette conversion tout intérieure du vouloir en souvenir qui caractérise la constitution du moi par lui-même. Le souvenir reste toujours représentatif et le vouloir n'est plus qu'une possibilité assumée par un autre et non point par nous. Seulement cette possibilité, nous la retrouvons en nous comme une possibilité que nous pourrions aussi actualiser, et ce souvenir représentatif évoque un souvenir spirituel qui est un acte dont je dispose toujours. Nous trouvons ici toutes les conditions qui nous permettent de pénétrer, grâce à la mémoire, dans un univers spirituel qui non seulement est le même pour toutes les consciences, mais que toutes les consciences ensemble contribuent à former. [366] Ainsi se trouve préparée l'étude de la communication des consciences entre elles que nous étudierons dans la section suivante et qui implique non seulement dans l'âme à la fois une puissance expressive dont le monde est le véhicule et qui spiritualise toutes ses manifestations en les convertissant en souvenir, mais encore une puissance affective, dont le caractère propre est de créer entre les consciences une réciprocité mutuelle de l'agir et du pâtir, qui les oblige à s'unir les unes aux autres par leur commune dépendance à l'égard d'un acte sans passivité.

Il faut reconnaître maintenant que la mémoire, qui semble contenir tous les objets spirituels comme l'espace contient tous les objets matériels, les contient pourtant, si cette expression métaphysique a encore un sens, d'une manière bien différente. Car un univers spirituel ne peut contenir que des actes qui s'accomplissent, grâce à un dépouillement à l'égard de toute appartenance objective qui permet de comprendre pourquoi il y a identité entre *l'esprit* et *le sacrifice*. Tous les

êtres s'accomplissent, si l'on peut dire, dans la mémoire de Dieu. Chaque être ne se découvre lui-même qu'à partir du moment où il se rappelle *non plus ce qu'il a, mais ce qu'il est, qui est précisément ce qu'il n'a plus* ; car le secret même des rapports entre l'être et l'avoir réside précisément en ceci, à savoir que l'être que nous sommes se forme de tout ce que nous avons eu, mais que nous n'avons plus, de telle sorte que l'enrichissement et le dépouillement constituent le rythme même de toute notre vie spirituelle. Tout enrichissement se produit dans le monde des phénomènes, où nous multiplions nos rapports avec ce qui nous dépasse, tout dépouillement se produit dans le monde de l'être, où *il faut que nous n'ayons plus rien qui soit nôtre pour que nous ne puissions plus rien recevoir que ce que nous sommes éternellement capables de nous donner*. A ce moment-là on peut dire que chaque être veut tous les autres êtres de la même volonté qu'il se veut lui-même : ce qui signifie non seulement qu'ils sont unis dans le même vouloir, mais qu'en chacun d'eux la volonté propre s'est changée en amour.

CONCLUSION : RAPPORT DE LA PUISSANCE COGNITIVE ET DE LA PUISSANCE MNÉMONIQUE.

On comprend maintenant l'affinité de la puissance mnémonique avec la puissance cognitive que l'on a décrite dans la première [367] section. Rappelons que la puissance cognitive nous permet d'embrasser dans la participation cela même qui nous dépasse, le non-moi en tant qu'il a du rapport avec le moi, et cela à la fois par la représentation, c'est-à-dire comme un spectacle qui nous est donné et par le concept, c'est-à-dire comme une construction formelle qui reçoit d'ailleurs son contenu. La mémoire à son tour paraît pourtant une espèce de connaissance, à savoir cette connaissance qui porte sur le moi lui-même ; mais c'est une connaissance qui, si elle commence par être représentative, c'est-à-dire par faire de moi un objet, finit par abolir cet objet dans le moi, c'est-à-dire par le confondre avec le moi lui-

même ²². C'est pour cela que si toute connaissance est connaissance d'un objet, la mémoire implique la suppression de cet objet, suppression que l'image essaie vainement de suppléer, puisque dans la mémoire proprement spirituelle l'image disparaît à son tour. Alors nous vérifions comment *c'est l'absence de tout objet qui est véritablement présence à soi-même* et comment la mémoire peut réaliser cette identité du connaissant et du connu, qui est à la fois l'idéal et la limite de toute connaissance. — Mais elle témoigne de son privilège par rapport à la connaissance d'une autre manière encore. Car le propre de la connaissance, c'est de nous découvrir un monde, c'est-à-dire, dans l'activité même dont nous participons, ce qui est au delà et qu'elle est obligée de subir. Au contraire, la mémoire, c'est la connaissance de l'être même que nous nous sommes donné : et c'est pour cela que c'est ce que nous avons voulu, ou qui, dans le monde, a du rapport avec ce que nous avons voulu, qui se change en mémoire. La mémoire n'est rien de plus que l'acte de la volonté, en tant qu'il se dépouille de la phénoménalité, qui est seulement l'obstacle à travers lequel il se réalise pour se découvrir à nous dans sa véritable pureté. Aussi le paradoxe de la mémoire, c'est que, d'une part, s'il est vrai que je suis tout ce que je suis devenu, c'est-à-dire si je ne porte rien de plus en moi que la totalité de mon passé, je n'ai pas besoin de le connaître, puisque je le suis, et que, d'autre part, je ne puis pas être d'une existence intérieure à moi-même, et qui n'est plus celle d'un phénomène, autrement que dans la conscience que [368] j'en ai, et qui n'est jamais celle d'un objet, mais celle d'une opération spirituelle dont je puis disposer toujours.

La puissance mnémonique ne peut donc pas être séparée de la puissance cognitive : et même elle ne semble l'abolir que parce qu'elle la pousse jusqu'à l'extrémité, jusqu'au point où l'être et le connaître ne se distinguent plus. C'est que, quand il s'agit de moi, l'identité entre l'être que je suis et l'être que je connais se réalise dans l'être que je crée. Or, dans la mémoire, l'être n'emprunte plus qu'à lui-même ce qui le fait être. *Et comme l'action volontaire était elle-même participation à la puissance créatrice, la mémoire est, si l'on peut dire, participation à soi.* Elle est le principe de toutes les solu-

²² Ce n'est pas là, comme on pourrait le penser, un retour à son unité originare. Car c'est seulement après s'être divisé avec lui-même et avoir surmonté cette division, que le moi est capable de conquérir son unité spirituelle.

tions que l'on peut donner au problème de la connaissance, puisqu'elle rétablit l'identité, que la connaissance ne cesse de rompre, entre le connaissant et le connu. Il n'y a pas d'acte de connaissance qui n'implique la mémoire par laquelle le moi reconnaît sa propre identité dans l'objet fugitif de la connaissance, ce que l'on pourrait montrer également en étudiant le rôle privilégié du mouvement dans la constitution du monde physique (puisque le mouvement, c'est la mémoire des positions successives que le mobile a occupées tour à tour) ou du raisonnement dans toutes les opérations de la pensée (puisque le raisonnement, c'est la mémoire d'une connaissance déjà acquise à laquelle certaines connaissances nouvelles peuvent être réduites). Mais d'une manière générale, nous dirons que connaître, c'est reconnaître la présence de l'être, c'est rester fidèle à l'acte qui le fait être. *Savoir, c'est garder*. Or nulle part ces caractères n'apparaissent mieux que dans cette reconnaissance de soi, qui est le caractère constitutif de la mémoire, qui fonde l'identité du moi avec lui-même et lui permet de discerner dans le monde tout ce qui est sien, c'est-à-dire tout ce qu'il a fait sien.

Ainsi, alors que la volonté nous faisait sortir de nous-même afin de nous éprouver au contact du monde, la mémoire nous fait rentrer en nous-même, dans une sorte d'*involution* qui est la raison dernière de notre évolution et dont le monde lui-même était l'instrument perpétuellement évanouissant. On comprend facilement que notre conscience puisse, ou bien demeurer attachée au plan des phénomènes, c'est-à-dire du périssable, tenter d'en retenir encore l'image par la mémoire représentative, ou bien convertir en sa propre substance spirituelle, c'est-à-dire en un acte intérieur dont elle a désormais la disposition, l'événement dans lequel sa volonté l'avait d'abord engagée. Et maintenant, [369] après avoir montré comment l'âme se constitue par le moyen du monde et grâce à l'abolition du monde, et inscrit en lui son action par sa volonté avant d'en recueillir dans sa mémoire le fruit purement spirituel, il nous reste encore à établir comment, à travers cette double démarche, s'opère la communication entre le moi et un autre moi, dans un monde spirituel qui leur est commun, où ils pénètrent l'un et l'autre par la mémoire et dont le monde phénoménal était à la fois la condition et la figure.

[370]

[371]

**LIVRE III. CLASSIFICATION NOUVELLE
DES PUISSANCES DE L'ÂME**

TROISIÈME SECTION

**LA MÉDIATION ENTRE
LE MOI ET L'AUTRE MOI**

[Retour à la table des matières](#)

[371]

**LIVRE III. CLASSIFICATION NOUVELLE
DES PUISSANCES DE L'ÂME**

**TROISIÈME SECTION
LA MÉDIATION ENTRE LE MOI ET L'AUTRE MOI**

Chapitre XV

**LA PUISSANCE
EXPRESSIVE**

*1. LE MÊME MOYEN PAR LEQUEL L'ÂME
SE RÉALISE EST AUSSI LE MOYEN PAR LEQUEL
ELLE S'EXPRIME ET COMMUNIQUE
AVEC LES AUTRES ÂMES.*

[Retour à la table des matières](#)

En étudiant tour à tour les puissances de l'âme qui lui donnent la représentation du non-moi et les puissances par lesquelles le moi lui-même se constitue, il semble que l'on ait épuisé l'analyse de l'acte de participation : car comment pourrait-il s'exercer autrement que par une distinction qu'il ne cesse de réaliser entre ce qui, d'une part, le dépasse et qu'il pose comme extérieur à lui, mais comme ayant des rapports avec lui, c'est-à-dire comme représenté, et ce qui, d'autre part, constitue son intériorité propre, c'est-à-dire l'être qu'il se donne à lui-même par opposition à la représentation du monde ? C'est pour cela que l'opposition du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi est

devenue classique en philosophie, bien que son évidence même ait fini par dissimuler son origine la plus profonde. On a raison sans doute de considérer ces deux termes comme formant un couple qui interdit de poser l'un ou l'autre isolément, de telle sorte que l'être résulte bien de leur assemblage, de l'union de cette forme [372] et de ce contenu. Mais pourquoi faut-il qu'il y ait une forme et un contenu, et quel est le fondement à la fois de leur opposition et de leur accord ? C'est ce que l'on est hors d'état d'expliquer. Cette explication n'est possible qu'à condition de voir que nous avons affaire ici aux deux aspects conjugués de la participation, qui ne nous découvrent pas leur originalité spécifique lorsqu'on se borne à dire que l'un se comporte comme une forme et l'autre comme une matière. Car le sujet ou le moi, c'est une existence intérieure, celle même que nous assumons, au lieu que l'objet ou le non-moi, c'est une existence que nous posons comme autre que la nôtre, encore qu'elle ne soit rien que dans son rapport avec celle-ci, c'est-à-dire comme apparence ou comme phénomène. Cependant l'être et le phénomène sont inséparables l'un de l'autre, non pas, comme on le croit, parce que nous ne pouvons appréhender l'être que dans son phénomène, puisqu'il y a au contraire exclusion entre l'être et le phénomène, et que le moi, c'est ce qui est être et ne se change jamais en phénomène sous peine de s'abolir comme moi, de même que le monde c'est ce qui est phénomène et ne se change jamais en être, sous peine de s'abolir comme monde, — mais parce que je ne puis m'établir dans un être qui est mon être et par conséquent que je constitue par un acte de liberté que si la totalité de l'être, dont je suis à la fois séparé et inséparable, se réduit pour moi à une présence phénoménale, telle que par son moyen je puisse témoigner de ma propre limitation et communiquer avec les autres êtres. Or maintenant que nous avons montré comment le non-moi peut être représenté et comment le moi se constitue, il faut essayer de dépasser cette opposition et établir que la représentation, dont nous savons déjà que c'est grâce à sa médiation que le moi forme sa propre essence, est aussi une médiation entre le moi de chacun et le moi des autres. La notion d'un autre moi est peut-être de toutes les notions philosophiques la plus difficile à élaborer : elle est pourtant la plus familière, et liée à l'expérience la plus commune. Mais la réflexion ne s'y est appliquée que récemment : et comme elle vit naturellement de l'opposition du sujet et de l'objet, elle ne pouvait qu'affecter l'autre moi des caractères qui appartiennent à un objet quelconque, en cher-

chant ensuite comment, grâce à un raisonnement analogique, il devient possible d'établir entre cet objet et un moi hypothétique une relation comparable à celle dont nous avons tous les jours l'expérience entre notre propre corps et notre propre moi. Or cette [373] conception présente ce double inconvénient : 1° de ne point approfondir autant qu'il le faudrait cette relation du moi et du corps, qui est l'appréhension indivisible que nous faisons de nous-même, que nous dissociions ensuite en deux termes opposés l'un à l'autre, plutôt que nous ne l'obtenons en les réunissant, de telle sorte que : 2° l'appréhension que nous faisons d'un autre moi doit être aussi corporelle et spirituelle immédiatement et indivisiblement, loin d'être celle d'un corps auquel nous imaginons ensuite qu'un esprit doit se joindre.

Car nous n'avons point sans doute dans le Cogito, et malgré le témoignage de Descartes, l'expérience d'un esprit séparé, mais l'expérience d'un esprit incarné. Nous ne regardons pas tour à tour au dedans de nous pour y trouver une pensée pure, puis au dehors, pour apprendre à connaître notre corps, en cherchant ensuite à les unir. Car le spectacle de notre corps a le caractère d'un objet qui n'est pas nous-même et dont nous ne réussissons jamais à faire une appartenance subjective si nous ne commençons par le saisir comme inséparable de notre activité intérieure pour laquelle il est à la fois une condition de réalisation et un moyen d'expression. Bien plus, d'une manière générale, et malgré le paradoxe, il faut dire que nous ne saisissons nulle part de corps séparé, car tout corps extérieur est pour nous un témoignage : il n'est rien s'il n'est pas lié à une activité dont il exprime la limitation ; il définit la ligne de résistance contre laquelle elle vient se heurter. Or on peut dire de tout corps représenté qu'il est au point de rencontre de deux sortes d'activités différentes, celle par laquelle il est appréhendé comme phénomène et celle par laquelle il imprime à la conscience elle-même certaines déterminations qu'elle est obligée de pâtir. C'est qu'il n'y a pas d'activité de participation qui ne comporte une part de passivité, c'est-à-dire une rencontre avec une activité différente, qu'elle subit au lieu de l'exercer. Et ces deux sortes d'activité, qui se définissent par leur relation, sont l'objet d'une expérience elle-même unique et indivisible comme les deux termes de toute relation. Entendons par là non pas seulement qu'il n'y a point d'activité qui ne soit limitée par une passivité, mais que, dans cette limitation même, la passivité ne peut pas être réduite à la présence d'une limite de notre

activité ; elle est encore présence d'une activité limitante, conjuguée à notre activité limitée et sans laquelle celle-ci ne pourrait ni être, ni être perçue. Tant il est vrai que l'être est indivisible et que, dans la participation, la totalité de la présence [374] ne subit aucun échec, puisque, malgré la limitation de l'activité qui est nôtre, l'activité qui la dépasse lui est pourtant homogène et est attestée, jusque dans notre passivité, par la nécessité même où nous sommes de la pâtir. Cette homogénéité est confirmée, d'une part, par le déplacement incessant qui s'introduit dans toutes les opérations de la conscience entre l'activité et la passivité, qui fait qu'en certains instants nous nous donnons à nous-même ce qu'en d'autres nous ne faisons que recevoir, et, d'autre part, par la possibilité de pousser à la limite l'une ou l'autre de ces deux interprétations opposées, de telle sorte que tantôt il nous semble que la réalité tout entière est le produit de notre conscience, et tantôt que notre conscience ne peut rien faire de plus que de l'accueillir.

Mais cela montre entre notre activité et notre passivité une connexion beaucoup plus profonde qu'on ne pense et sur laquelle on n'a pas attiré encore l'attention : c'est que, s'il y a une signification que nous pouvons donner aux choses en vertu d'une certaine opération de l'esprit dont les choses sont pour ainsi dire l'instrument et le véhicule, cela ne doit pas nous induire faussement à croire que cette signification est arbitraire et procède seulement d'une décision gratuite de notre volonté ; car inversement, les propriétés des choses sont comme des significations immanentes qui éveillent certaines opérations de l'esprit par lesquelles nous en prenons possession. C'est là reconnaître une affinité singulière entre l'esprit et le donné, ou encore trouver dans le donné les marques de l'esprit, en tant qu'elles expriment notre propre activité de participation ou qu'elles la sollicitent. De là cette double impression que, s'il n'y a de signification que pour la conscience, cette signification n'achève pourtant de se réaliser que dans le donné et, par opposition, que le donné recèle une infinité de significations que la conscience ne parviendra jamais à épuiser. C'est dire que dans le donné viennent se rejoindre et s'embrasser un acte qui, dans la mesure où il est nôtre, c'est-à-dire limité et imparfait, est astreint à s'exprimer pour se réaliser, et un acte qui le dépasse, mais qui permet à l'autre de s'accomplir dans la mesure même où il le dépasse et par conséquent lui répond. Ce n'est pas là seulement fonder une correspondance parfaite entre notre activité et notre passivité, ni suggérer

seulement que c'est notre activité qui, par sa propre limitation, détermine notre affectivité et par conséquent s'affecte elle-même ; c'est encore reconnaître, au sein de l'acte de participation, l'indivisibilité [375] de l'acte pur, qui nous oblige à appréhender jusque dans notre propre passivité l'activité qui nous limite et qui nous surpasse. Tel est le fondement de toutes les recherches par lesquelles nous avons cru pouvoir montrer dans le monde sensible lui-même une expression du monde spirituel : non point qu'il puisse être réduit, comme le pensaient les cartésiens, à une rationalité confuse, mais il est, pour ainsi dire, un carrefour entre tous ces modes de la participation par lesquels les différentes consciences se distinguent et communiquent, puisque chacune d'elles y trouve à la fois les modes par lesquels elle s'exprime, les modes par lesquels elle pourrait s'exprimer et les modes par lesquels les autres s'expriment. Cette triple formule traduit la signification que nous entendons donner au monde sensible : car il est d'abord le moyen par lequel chacun de nous, pour se réaliser, s'engage et porte témoignage dans un monde qui n'est pas seulement son propre monde, mais qui est un monde commun à tous ; il est ensuite un spectacle qui retentit en nous dans toutes ses parties, c'est-à-dire qui met en jeu toutes les puissances de la conscience et qui peut toujours révéler par rapport à elles une expressivité que nous ne discernons pas toujours ; il est enfin une forme d'expression pour d'autres que nous et qui leur permet de se réaliser comme nous et de communiquer avec nous. On voit là toute l'ampleur du problème de l'expression, puisque c'est grâce à elle que notre conscience devient capable, d'une part, de réaliser sa propre possibilité, d'autre part, de percevoir dans tout phénomène qui lui est offert une relation avec elle, c'est-à-dire une signification, de découvrir enfin d'autres consciences qui, en se réalisant à leur tour par ce moyen, entrent désormais avec elle, grâce à une expérience à la fois personnelle et commune, dans une interdépendance spirituelle.

2. L'EXPRESSIVITÉ, INSÉPARABLE DE TOUTES LES PUISSANCES DE L'ÂME, EN TANT QU'ELLES S'ACTUALISENT.

On ne doit donc pas s'étonner du rôle si important que nous attribuons, parmi les puissances de l'âme, à une puissance expressive. Cela peut surprendre tous ceux qui pensent que la vie de la conscience est tout entière enfermée en elle-même et qu'elle est déjà constituée lorsque nous cherchons à l'exprimer par des signes qui lui demeurent toujours extérieurs. Mais ce n'est pas ainsi que nous l'entendons. Il convient d'abord de remarquer [376] que, bien que l'expression soit presque toujours surajoutée à l'étude des différentes fonctions de la vie, on la retrouve pourtant inséparablement liée à chacune d'elles, comme si elle était la condition par laquelle celle-ci s'exerce. Le propre de la connaissance, c'est d'être obligée de se traduire par des mots : et cela est si évident que toute discussion où s'engagent les philosophes sur la valeur de la pensée *conceptuelle* a pour objet de savoir si elle peut oui ou non s'y réduire ; car il y a une correspondance nécessaire entre le mot et le concept, et, bien que l'on insiste surtout sur le caractère arbitraire du signe dans une intention négative et pour montrer que le concept n'est point une chose, on n'oubliera pas que le mot lui-même n'est rien autrement que par sa définition, c'est-à-dire par un acte de l'esprit et que nous devons non pas seulement l'accorder avec la chose, mais l'accorder avec les autres mots pour figurer adéquatement toutes les relations entre les choses. Enfin on observera que la *représentation* elle aussi, si elle commence par évoquer l'idée d'un tableau qui reproduit la chose et en quelque sorte l'imité, finit par désigner la seule expression, en tant qu'elle est figurative non plus de la chose, mais de l'acte même par lequel la pensée l'appréhende.

De même, nul ne consentira à conduire l'analyse de la volition jusqu'à la décision seulement, car nous savons bien que la caractéristique essentielle de la volonté consiste dans l'énergie plus ou moins grande avec laquelle elle montre que sa décision en est une, c'est-à-dire avec laquelle elle la réalise et fait effort pour l'incarner dans les phénomènes, en surmontant tous les obstacles qui lui sont opposés.

Aucune dissociation ne peut être établie entre vouloir et agir, bien que nous puissions considérer l'action comme étant seulement l'*expression* du vouloir : et il serait stérile de tenter d'opposer une action purement intérieure à l'action extérieure qui la manifeste ; car en dehors de cette manifestation, nul ne peut dire qu'il y ait une véritable action intérieure, mais seulement une intention, une velléité d'action dont la sincérité elle-même ne s'éprouve qu'en se réalisant.

Cependant lorsque nous considérons les relations des consciences entre elles, l'expression nous apparaît comme en étant non pas seulement l'instrument, mais jusqu'à un certain point la *substance*. L'expression peut être plus ou moins délicate et paraître même s'abolir lorsqu'elle a le plus de perfection, c'est-à-dire qu'elle ne fait plus qu'un alors avec l'acte même par lequel les consciences s'unissent ; mais si, au lieu de s'abolir dans la plénitude [377] même de son adéquation, elle s'abolissait seulement par déficience ou négation, alors chaque conscience, au lieu d'être transparente à une autre, resterait enfermée dans une solitude qui ne pourrait plus être forcée. Telle est la raison pour laquelle il est à peu près impossible de distinguer l'émotion elle-même de son expression et pourquoi l'amour le plus pur est un témoignage de tous les instants : celui qui les oppose fait de l'amour un rêve, une chimère, et le réduit peut-être à un amour-propre toujours froissé, à une solitude souffrante et incapable de se dépasser.

On retrouve donc l'expression dans l'exercice de toutes les puissances de la conscience : mais cela ne peut pas nous surprendre s'il est vrai que chacune d'elles apparaît comme étant inséparable de la liberté, dès qu'elle commence à s'exercer, ou, en d'autres termes, de l'acte de participation dont elle est un aspect, qui ne peut subsister indépendamment de tous les autres. Bien plus, on peut dire que la puissance expressive jouit d'une sorte de privilège, car elle donne à l'acte de participation une forme significative qui nous permet de comprendre le jeu des autres puissances et en fait en quelque sorte l'unité. Car dire de la participation qu'elle est une possibilité qui se réalise, c'est dire aussi qu'elle est une activité tout intérieure dont nous disposons, mais dont nous ne pouvons disposer qu'en la manifestant, de manière à imprimer sa marque à une matière qui la limite et qui l'éprouve, et par laquelle elle trouve accès dans une expérience qui est commune à toutes les consciences. *Or une activité qui s'exprime, c'est la même*

chose qu'une activité qui s'exerce ou qui se réalise : et le monde tout entier n'est rien de plus que le champ de son expression. Le monde, c'est donc un non-moi dans lequel chaque moi trouve à s'exprimer, et qui n'a de sens que pour lui permettre, en s'incarnant, de se réaliser. Je cherche toujours en lui des témoignages, c'est-à-dire les marques d'une puissance mise en œuvre sinon par moi, du moins par un autre, mais dont je reconnais en moi aussi la présence. Et cela n'est possible qu'à condition que le non-moi puisse d'abord être appréhendé comme tel : ce qui est l'effet de la puissance cognitive ; encore puis-je distinguer en elle la représentation spectaculaire qu'elle me donne de l'activité noétique par laquelle j'isole la forme même qui me permet de l'embrasser. La connaissance vit pourtant de l'opposition entre le moi et le non-moi : elle ne réussit pas à la surmonter. Mais tel est le rôle du vouloir dont il semble que sa fin, c'est [378] toujours de transformer le monde, c'est-à-dire de le recréer dans les limites de notre pouvoir, bien que pourtant son action sur le monde ne soit rien de plus que le moyen même par lequel le moi se constitue : ce qui ne peut arriver qu'à condition qu'il parvienne à s'exprimer ou à se manifester dans le monde afin d'en détacher ensuite un acte spirituel et impérissable dont la mémoire porte en elle désormais le dépôt. Et cela montre bien que l'expression est le centre autour duquel toutes les autres puissances de l'âme se trouvent pour ainsi dire ordonnées, la clef de voûte qui explique leur subordination. Car il n'y a sans doute de participation qu'à l'esprit : et cette participation n'est limitative que par rapport à une participabilité infinie qui implique elle-même le progrès indéfini de chaque conscience, et sa solidarité actuelle avec une infinité d'autres consciences, qui réalisent toutes les formes et tous les degrés possibles de la participation. C'est de ce monde qui n'est rien de plus que l'esprit même en acte que le monde que nous voyons est à la fois la condition et l'expression. Et si l'on consent d'abord à reconnaître que notre vie elle-même est faite d'un développement tout intérieur, dont les événements auxquels nous sommes mêlés et les actions que nous accomplissons sont seulement les témoins et les signes, qui ne se produisent que pour s'abolir, on aura alors moins de difficulté à admettre que ce qui compte dans la vie de chacun, comme dans la nôtre, c'est non pas sa relation avec des choses, qui ne sont que des phénomènes, mais son rapport avec des personnes, c'est-à-dire avec des êtres qui cherchent seulement dans les choses les moyens de se réaliser et de s'exprimer, c'est-à-dire de fonder leur séparation et de la

vaincre. Ainsi se justifie à la fois l'existence des choses, de la connaissance que nous en prenons et de la volonté même qui s'y applique, bien que ces deux puissances de l'âme ne soient que des moyens et pas des fins. Car quelle peut être la fin de la connaissance sinon l'accroissement de la conscience de soi, et non plus la simple représentation des choses, et la fin de la volonté, sinon la création de relations spirituelles entre les différentes consciences et non plus un simple changement introduit dans l'aspect des choses ?

Ainsi l'analyse de la participation suffit à montrer que l'expression est essentielle à l'existence et ne peut pas en être disjointe. Il ne suffit pas de dire que l'être de la participation est un être mixte, en qui l'activité et la passivité sont inséparables et se répondent, il faut dire encore que, dans cette passivité, c'est [379] notre activité qui, par la marque qu'elle imprime au monde et qui la marque à son tour, s'affecte en se réalisant. De là cette conséquence qu'*être, c'est s'exprimer* : formule dans laquelle nous trouvons à la fois une confirmation de cette double propriété de l'âme que c'est à la fois une possibilité qui se donne à elle-même l'existence et qu'une conscience ne peut rompre ses propres limites qu'en trouvant hors d'elle une autre conscience avec laquelle elle communique : ce qui nous oblige à faire de tout ce qui n'est point une conscience un véhicule par lequel les consciences s'accomplissent en s'interpénétrant. Ainsi la puissance expressive dépasse en un sens la puissance représentative et la puissance noétique, puisque, au delà de l'objet perçu ou conçu, ce qu'elle atteint, c'est la signification même de cet objet. Et elle dépasse la puissance volitive et la puissance mnémonique, puisqu'elle arrache le moi à lui-même et l'oblige à prendre place non pas seulement dans le monde, mais, par le moyen du monde, dans le tout de l'être : ce qui n'est possible qu'en entrant en rapport avec tous les êtres. C'est la puissance expressive de l'âme qui fait donc l'unité de ses autres puissances, qui constitue le lien entre notre activité et notre passivité et fonde la correspondance univoque entre la signification que nous imprimons aux actions qui dépendent de nous et la signification que nous assignons aux choses qui n'en dépendent pas. Au point par conséquent où la puissance expressive entre en jeu, il faut dire à la fois que le signe et le signifié se confondent, et, d'une manière plus générale, que le phénomène et l'acte dont il est la manifestation témoignent de leur connexion invincible.

3. LE MONDE OBJECTIVÉ, C'EST-À-DIRE DÉPOUILLÉ DE TOUTE EXPRESSIVITÉ.

Au point où nous en sommes, on voit que le problème du rapport de l'être et de l'apparaître reçoit sa solution, tout au moins dans les limites de notre expérience personnelle, là où précisément ce que nous montrons de nous-même est un moyen à la fois d'actualiser ce que nous sommes et de constituer notre essence propre par un développement de nos propres possibilités qui exige le concours de tout l'univers. Mais c'est alors du monde phénoménal tout entier qu'il faut dire qu'il est un monde dont l'essence même est son expressivité : ce qui est condamné en général comme une superstition anthropomorphique, qui nous [380] oblige tantôt à considérer la nature elle-même, sinon comme le visage de Dieu, du moins comme un langage par lequel Dieu communique avec l'homme, tantôt à regarder les phénomènes particuliers comme n'ayant de sens que pour l'imagination humaine, qui incarne pour ainsi dire en eux tous les mouvements de notre âme, tantôt à chercher en eux autant de témoignages par lesquels une autre âme nous découvre son propre secret, comme si elle voulait nous le faire partager. Ainsi il semble que nous soyons inclinés à personnifier tous les phénomènes, à placer derrière eux des âmes dont ils seraient à la fois la condition de réalisation et la forme visible ou manifestée. Nous étendons ainsi à l'univers l'expérience que nous avons en nous-même des rapports de notre âme et de notre corps, en brisant et même en retournant la direction constante de la pensée humaine qui tend toujours à « désobjectiver », à « dépersonnaliser » la représentation que nous avons des choses, afin de déterminer les relations objectives qui les unissent, indépendamment de toute référence à notre sensibilité, qui cherche toujours en elle son image ou son aliment.

Or le moment est venu sans doute, non pas de revenir à l'animisme primitif, mais de montrer comment le progrès de la science lui donne une signification nouvelle qui contribue à l'infléchir plutôt qu'à l'abolir. Il y a en effet dans l'animisme une universalisation de cette expérience où le moi prend conscience de lui-même non pas proprement dans la puissance par laquelle il anime le corps, mais dans la

puissance par laquelle toutes ses possibilités s'actualisent en s'exprimant (le corps n'étant rien de plus pour lui que l'exprimant et pour un autre que l'exprimé). Car il n'y a qu'en moi que la liaison puisse se faire entre la possibilité et l'expression en tant qu'exprimante. Hors de moi je ne connais l'expression qu'en tant qu'exprimée. Dès lors, si je considère celle-ci en elle-même, coupée de toute relation avec une possibilité qui s'actualise, elle devient un objet qui se suffit et qui n'est l'expression de rien. Aussi puis-je constituer un monde d'objets dont j'étudierai les relations mutuelles, indépendamment de leur caractère d'expressivité. Or c'est précisément ce que fait le savant. Et dans la totalité de ce monde, en tant qu'elle a un caractère d'homogénéité et que mon corps même s'y trouve compris, j'inclurai toutes les expressions de ma propre existence intime et secrète, qui, bien que j'en aie, par une voie différente, une expérience d'une tout autre nature, deviendront ici des [381] objets comme les autres, formant avec eux un système clos, et où l'on ne discernera nulle part un caractère d'expressivité autrement que pour l'abolir. Telle est la connaissance du monde que nous donne la science, où l'on peut dire que l'être même se réduit à la représentation, sans qu'il n'y ait nulle part un « représentant » corrélatif de ce « représenté », ni une existence corrélatrice de cette phénoménalité. On absorbe nécessairement dans une telle connaissance la psychologie elle-même, c'est-à-dire l'étude de ce moi, qui n'était rien que par la liaison d'une possibilité dont il avait l'expérience intérieure avec une expression qui l'actualisait en la phénoménalisant, pour n'en retenir que ce phénomène lui-même, qui perd alors sa signification puisqu'il n'a plus de dedans, et qu'il occupe simplement une place déterminée dans un monde anonyme qui achève ainsi d'être désobjectivé et dépersonnalisé. Mais la subjectivité et la personnalité ne peuvent être ni éliminées, ni réduites. Elles subsistent partout dans la vie, bien qu'elles soient bannies partout de la connaissance. Encore est-il vrai que cette connaissance elle-même les suppose : la psychologie sans conscience est seulement la psychologie d'une conscience qui n'est pas la mienne et qui fait de la mienne un objet sur lequel elle prétend agir du dehors comme sur tous les autres objets ; mais elle invoque pour y réussir certaines opérations dont j'ai l'expérience dans ma propre conscience que l'on a transposées sur un autre plan, qui constituent le seul domaine où je puisse dire moi, et où le psychologue maintenant s'établit, mais dont il prétend m'interdire l'accès. Il veut me traiter comme une

chose, mais parce qu'il arroe à sa seule conscience de savant le droit de traiter les autres consciences comme des choses.

4. L'EXPRESSION, EN TANT QU'ELLE REND DEUX CONSCIENCES PRÉSENTES L'UNE À L'AUTRE PAR L'INTERMÉDIAIRE DU MONDE.

Cependant si l'existence d'une puissance expressive ne fait pas de difficulté quand il s'agit du moi défini comme un être dont l'essence même est de témoigner, cette puissance expressive peut-elle m'obliger à transformer tous les phénomènes en témoignages ou en significations ? Dans quelle mesure l'animisme est-il légitime ? Tout d'abord il faut remarquer que, malgré tous les avertissements de la science, il y a un domaine tout au moins dans lequel l'animisme n'a pas manqué de survivre, c'est [382] celui des relations qu'une conscience a avec une autre conscience. On ne réussira pas à nous convaincre qu'il y a là un abus, une simple analogie fondée sur la ressemblance entre certains phénomènes extérieurs et ceux par lesquels le moi lui-même se manifeste au dehors. Car la seule perception de cette analogie, et par conséquent la possibilité même de l'animisme, implique d'abord la rencontre, au moins en nous, de cette expressivité dont on voudrait, par une sorte de défi et de violence, abolir le sens en la réduisant, même en nous, à la simple phénoménalité. Mais si la découverte de l'objet pur est toujours tardive, si l'on n'a jamais fini d'exorciser la tendance que nous avons à le personnaliser, c'est-à-dire à lui attribuer une existence intérieure comparable à la nôtre, *c'est que la conscience n'a jamais de rapport qu'avec une autre conscience*. Loin de penser qu'elle est enfermée en elle-même, ou dans ses propres représentations, il faut dire que celles-ci ne sont rien de plus que les instruments d'un dialogue qu'elle poursuit toujours avec l'esprit absolu par la médiation des autres consciences ; et si elle cherche toujours à dépasser ses limites, c'est pour atteindre d'autres consciences avec lesquelles elle puisse faire société, au contact desquelles elle ne cesse de s'éprouver et de s'enrichir.

Bien plus, quand nous parlons des limites du moi, ces limites ne peuvent pas consister dans un non-moi, mais dans un autre moi, dans

un moi qui soit le moi d'un autre, c'est-à-dire qui fasse partie avec moi du même monde spirituel, et qui soit reconnu par moi comme autre que moi, bien que semblable à moi, c'est-à-dire qui soit un être intérieur à lui-même, une conscience et non pas une représentation. Ainsi l'existence de l'autre moi cesse d'être un mystère, comme il l'avait semblé d'abord : elle est inséparable de l'existence de mon propre moi, en tant qu'il est limité et qu'il ne peut connaître hors de lui aucune autre existence qu'une existence comparable à la sienne. L'autre moi et la limitation de mon propre moi sont deux découvertes solidaires : je ne puis pas être limité par mes représentations, bien qu'elles soient en effet sur cette ligne-frontière qui est toujours une ligne de séparation et d'union entre moi et un autre moi. C'est pour cela que toute représentation est expressive à l'égard de moi et significative à l'égard d'un autre moi, bien que ce rapport soit réciproque et puisse toujours être renversé. Ainsi je ne puis pas concevoir sans un effort de pensée, qui est un effort d'abstraction et par lequel on prétend me libérer de toute superstition, [383] qu'il y ait des objets qui ne soient qu'objets, c'est-à-dire qui, là même où je ne puis pas évoquer une conscience dont ils seraient l'expression, n'aient pas pour moi une signification, c'est-à-dire ne soient pas tels qu'ils puissent devenir pour moi un moyen d'expression possible. L'extension de la fonction expressive de l'expression réelle à l'expression possible donne donc une signification à l'univers entier, qui ne me libère pas sans doute de l'anthropomorphisme, mais le légitime, et m'empêche pourtant de tomber dans l'idolâtrie, comme l'animisme primitif.

S'il est donc vrai, d'une part, que le moi ne se constitue que par opposition à un autre moi et non pas à un non-moi, ce que l'on comprend facilement à condition de reconnaître qu'il n'y a pas de négation qui ne porte en elle l'affirmation de ce qu'elle nie, si, d'autre part, le moi ne peut avoir de relation *réelle* qu'avec un autre moi et non point avec une représentation ou un concept, si même il faut dire que le moi n'a de relation avec soi et ne parvient à la découverte de soi que dans cette relation tout intérieure qu'il soutient avec le soi d'un autre (car jusque-là il n'aurait même pas sans doute la conscience de soi), alors on peut dire qu'il n'y a point de difficulté à admettre qu'une autre conscience nous soit immédiatement présente dans cette sorte de connexion et pourtant d'opposition avec la nôtre, qui est la loi même qui gouverne toutes les existences spirituelles. C'est dans la représen-

tation qu'elles se rencontrent et qu'elles s'opposent : mais cela ne veut pas dire que c'est dans le monde de la représentation qu'elles vivent, ni qu'elles ne puissent pas le dépasser autrement que par l'imagination. Une âme n'a de contact qu'avec une autre âme : et la représentation n'est pour elle que le signe ou le témoignage d'une présence spirituelle infinie qu'elle ne cesse d'approfondir et par laquelle elle ne cesse de vaincre ses propres limites, c'est-à-dire de rompre sa solitude. C'est le préjugé par lequel nous faisons de la représentation une réalité, et non point un phénomène, qui nous conduit à penser que les autres consciences (et aussi la nôtre) ne sont pour nous que des hypothèses qui ne pourront jamais être vérifiées, c'est-à-dire se transformer pour nous un jour en représentations. Mais si nous nous sommes assurés d'abord dans une existence purement intérieure, à laquelle la représentation s'oppose comme une existence phénoménale, il n'y a plus de difficulté à penser qu'*une conscience peut être présente à une autre conscience, et même qu'aucune* [384] *autre présence ne peut lui être réellement donnée*, bien que ce soit toujours par le moyen d'une représentation, qui les distingue et qui les unit par la rencontre qu'elle produit toujours entre une expression et une signification : il est vrai que cette représentation semble s'abolir à mesure que la communication devient plus parfaite, jusqu'au point-limite où l'expression et la signification se confondent.

On ne se laissera pas arrêter par cette objection classique que, même en ce qui concerne ces modes d'expression qui sont pour nous les signes de la présence d'un être semblable à nous, il nous arrive de nous tromper, qu'entre les mouvements d'un parfait automate et ceux d'un être conscient et libre, une confusion est toujours possible, et qu'à plus forte raison, là où nous avons affaire à des formes d'expression très différentes des nôtres, tout essai d'interprétation risque d'être chimérique, car :

1° il suffirait, pour justifier le caractère propre de l'expressivité, qu'elle évoquât une conscience possible et non pas nécessairement une conscience réelle, ce à quoi nous sommes invités par la construction même de l'automate, qui suppose l'expression consciente et tend à l'imiter ;

2° il n'y a point de conscience qui ne soit exposée à fléchir, c'est-à-dire qui ne ressemble parfois à l'automate. Alors elle se copie elle-même comme l'automate la copie ;

3° aucune erreur d'interprétation enfin ne vaut contre la vérité qu'elle falsifie. Et même elle ne peut la falsifier qu'en supposant que nous en avons eu une certaine expérience, qu'elle pensait retrouver encore alors que toutes ces conditions n'étaient pas réalisées.

5. IL N'Y A RIEN DANS LE MONDE QUI NE RÉPONDE A UNE FORME PARTICULIÈRE DE LA PARTICIPATION ET QUI, COMME TEL, NE PORTE EN SOI UN CARACTÈRE D'EXPRESSIVITÉ.

Néanmoins s'il est indéniable, d'une part, qu'un phénomène peut être considéré comme une expression partout où le moi entre, grâce à lui, en communication avec un autre moi, de telle sorte qu'il est impossible de réduire le monde phénoménal tout entier à un spectacle objectif et indifférent, et, d'autre part, que le phénomène, comme tel, dans sa réalité proprement physique ou chimique et abstraction faite de sa relation à une existence non seulement biologique, mais encore psychologique, doit être [385] considéré comme un fait pur, qui n'est lui-même l'expression de rien, ne se trouve-t-on pas conduit à établir une scission intolérable dans le monde des phénomènes entre ceux qui ont un caractère « expressif ou significatif » et ceux qui restent de pures données assujetties seulement aux lois de la nécessité ? Pourtant il y a une continuité réelle dans le monde des phénomènes, qui se vérifie tout à la fois par l'exigence sans doute pour tout phénomène physique ou chimique de servir de support prochain ou lointain à une existence biologique ou psychologique, mais encore par l'impossibilité de dissocier aucune partie du monde de l'acte de participation qui le fonde, et qui nous oblige à retrouver jusque dans ses modalités les plus humbles une expression ou une signification. En d'autres termes il n'y a aucun aspect de ce monde qui ne réponde à une forme particulière de la participation, et qui à ce titre ne soit expressif ou significatif. Seulement la question qui se pose pour nous, c'est de savoir à quel titre et de quelle manière tel phénomène se découvre à nous dans l'univers de la participation. Ne perdons pas de vue ce principe général : que le phénomène n'est rien de plus que l'actualisation d'une possibilité, mais que l'isolation de cette possibilité et sa prise en charge supposent toujours l'acte d'une conscience

sans laquelle un tel phénomène ne pourrait jamais être appelé à l'existence. De là dérivent un certain nombre de conséquences dont on n'a pas toujours aperçu la solidarité : *la première*, c'est que le monde des phénomènes tout entier n'arrive à l'existence concrète que dans une conscience particulière, de telle sorte que, si j'étais seul au monde, comme dans l'hypothèse solipsiste, je pourrais encore retrouver en lui l'expression à la fois de mes limites et de mes puissances ; *la seconde*, c'est que, bien que ce monde ne soit rien de plus que le prolongement de mon corps, qui en occupe le centre, et que même on puisse dire en un certain sens, puisqu'il est en continuité avec mon corps, qu'il est lui-même mon corps, pourtant c'est par l'intermédiaire de mon corps que j'agis sur le monde et que le monde m'affecte, de telle sorte que ce corps exprime d'une manière immédiate et privilégiée mes rapports individuels avec le monde, qu'il en est à la fois la condition initiale et l'image, ce qui a permis de le considérer comme un microcosme dont le macrocosme est seulement la projection et l'agrandissement ; *la troisième*, c'est que tout phénomène qui existe dans le monde peut être considéré dans deux perspectives différentes, soit en tant qu'il est encore mon corps et que ma conscience [386] trouve en lui un moyen par lequel elle se manifeste et se réalise, soit en tant qu'il est pour moi un objet et un spectacle, mais qui peut être le corps aussi par lequel une autre conscience se manifeste et se réalise, lorsque mon propre corps devient pour elle un objet ou un spectacle. On dira que cette réciprocité n'est pas universelle : mais cela est moins sûr s'il est vrai que le monde entier doit être considéré comme *le corps commun de toutes les consciences*, et que chaque conscience l'enveloppe pour ainsi dire dans une perspective originale dont le corps propre est le centre, de telle sorte que, dans ce corps qui leur est commun, toutes les consciences expriment et manifestent leurs caractères communs et dans le corps qui leur est propre leurs caractères propres. Or il est évident que ces deux sortes de caractères doivent se trouver accordées, puisque les corps de tous les individus font partie d'un spectacle commun à tous, et que ce spectacle lui-même est individualisé jusqu'au dernier point dans la perspective de chaque individu.

Rien ne nous autorise pourtant à penser que chaque phénomène soit individuel en cet autre sens qu'il serait comme le corps propre d'une conscience autre que la nôtre, et son expression privilégiée,

dont il nous appartiendrait de découvrir la signification. Tel est peut-être le sens qu'il faut donner à l'hypothèse monadologique. Mais on peut se demander si, en poussant ainsi jusqu'à la limite la correspondance univoque entre le dedans et le dehors, on n'abolirait pas les conditions mêmes de la participation : car le dehors exprime toujours par rapport au dedans un dépassement, une expression qui doit être réalisée plutôt qu'elle n'est donnée ; et c'est pour cela que l'expression elle-même n'est jamais adéquate. Le jour où cette adéquation serait réalisée, l'union de l'âme et du corps pourrait cesser : l'âme serait devenue un esprit pur ; il faut donc qu'il y ait toujours dans l'expression une marge d'indétermination dont le rôle est précisément de la rendre nécessaire. Or on peut remarquer que ce qui dans le phénomène nous paraît avoir un caractère d'objectivité pure, sans pouvoir être référé à une conscience capable de le revendiquer comme son propre corps, est encore :

1° le moyen par lequel chaque conscience étend indéfiniment sa propre puissance expressive au delà des limites dans lesquelles son corps individuel menace toujours de l'enfermer, de telle sorte qu'on ne saurait le considérer comme étranger au monde de l'expression ;

[387]

2° le mode d'expression privilégié d'une conscience réelle ou d'une conscience possible différente de la nôtre avec laquelle nous n'avons encore qu'une communication éventuelle ;

3° le lieu de rencontre anonyme entre plusieurs consciences qui viennent s'accorder dans ce spectacle qui leur est commun, sans s'y perdre ni s'y confondre.

Cette analyse suffit à montrer quelles sont les différentes manières dont s'exerce notre puissance expressive. Disons tout d'abord que c'est la phénoménalité tout entière qui peut être considérée comme une expression ou comme un langage. Car la phénoménalité n'a de sens que si elle est rapportée à la transphénoménalité d'un être intérieur à lui-même, mais qui a besoin, pour se réaliser, de se phénoménaliser parce que c'est par lui le seul moyen d'entrer en rapport avec les autres êtres. Non seulement nous sauvons ainsi le sensible et le

phénomène que nous avons cherché d'abord à définir par les seules limites qu'ils imposent à l'acte de participation, mais encore nous les incorporons à l'essence positive de chaque être, de telle manière qu'on peut dire sinon qu'il n'est que ce qu'il montre, du moins qu'il n'est que par ce qu'il montre. La liaison du phénomène et de l'être n'est qu'un autre aspect de la liaison de chaque conscience avec toutes les autres. Je suis indivisiblement ce que je suis pour moi et ce que je suis pour vous, *et je ne puis me poser que par l'acte qui, en vous posant, m'oblige moi-même à me poser*, c'est-à-dire qui fait de l'expression le seul moyen par lequel je puis réaliser en moi la coïncidence de l'affirmant et de l'affirmé et témoigner, si l'on peut dire, de l'objectivité de ma propre subjectivité.

Nous pouvons maintenant reconnaître les différents aspects inséparables l'un de l'autre que peut prendre en s'exerçant la puissance expressive. C'est *notre corps* d'abord qui est la représentation privilégiée dans laquelle s'expriment tous les mouvements de mon âme, et il est naturel, puisque ce corps m'affecte, qu'on le considère en général comme servant seulement à l'expression de mes émotions ; ainsi le corps lui-même est d'abord une sorte de témoin de mon existence par le moyen duquel j'entre en communication avec les autres consciences. C'est lui ensuite qui devient le véhicule du *langage*, par lequel je puis à la fois rattacher à des signes communs tous les moments de la pensée noétique, et rendre ma volonté présente à une autre volonté par ces signes dont elles disposent toutes deux. Le propre de *l'art* enfin est de douer d'un caractère d'expressivité la nature tout entière, [388] comme si elle n'était rien de plus que notre âme visible : et peut-être pourrait-on dire de l'art qu'il est l'actualisation de notre mémoire dans les choses.

6. LE CORPS COMME PREMIER ASPECT DE L'EXPRESSIVITÉ.

Nous n'avons de corps que pour un autre, ou quand nous nous considérons nous-même comme un autre, ou du moins comme engagé dans un monde dont nous subissons la loi. Et quand je dis d'un corps qu'il est mien, c'est pour marquer qu'il n'est pas moi, mais qu'il fait

de moi un phénomène pour moi-même et pour autrui afin précisément qu'il me permette de m'exprimer, c'est-à-dire de réaliser ma propre possibilité dans un monde public, qui est le lieu de rencontre de toutes les consciences. *Naître, acquérir un corps, entrer dans le monde, c'est commencer à s'exprimer.* Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il y ait toujours une correspondance entre notre vie secrète et notre vie manifestée, ce qui est le fondement du parallélisme psycho-physiologique, dans lequel pourtant cette correspondance demeure inerte et dissimule l'originalité propre des termes en présence et la signification de la relation qui les unit. Car entre l'exprimant et l'exprimé la correspondance est toujours fragile, mobile et précaire, soit parce qu'il y a dans l'exprimant une richesse secrète, encore que potentielle, qui ne trouve point à s'exprimer parce que l'instrument de l'expression n'est pas encore formé, comme il arrive dans l'âme de l'enfant, qui semble résider tout entière dans une promesse, soit parce que le corps, en tant qu'il accuse toujours notre limitation et la contrainte exercée sur nous par le dehors, semble refouler nos puissances, au lieu de les exercer, comme on le voit dans l'infirmité ou la maladie. Ainsi s'explique que l'on puisse interpréter l'union du corps et de l'âme en deux sens opposés : soit que l'on considère l'âme comme première par rapport au corps et comme le dépassant singulièrement si l'on n'a égard, dans l'âme, qu'à la possibilité que le corps actualise, soit que l'on considère le corps comme premier, l'âme étant simplement son reflet, si l'on n'a égard, dans la possibilité elle-même, qu'à ce que le corps en actualise. La correspondance entre le corps et l'âme en effet ne semble adéquate que dans tous ces modes particuliers et instantanés, où les états de l'âme viennent s'exprimer ou se phénoménaliser immédiatement dans certains états du corps. Mais elle semble débordée, d'une part, en arrière [389] et en avant, par tout l'avenir et par tout le passé qui n'ont d'existence que spirituelle, et d'autre part, dans l'instant lui-même, par ce mystère infini du corps qu'aucune analyse ne parvient à épuiser et sur lequel la conscience ne projette jamais qu'une incertaine lueur.

Mais le problème de l'expressivité du corps est tout à fait autre. Il ne se résout pas dans l'idée d'un simple parallélisme entre deux séries de phénomènes, car il faut qu'il nous découvre les rapports entre un être et un phénomène, qui en est justement l'expression. Or l'étude scientifique du corps, aussi loin qu'elle soit poussée, ne retient de lui

que son caractère phénoménal, qui en fait un objet parmi les objets, mais en abolissant précisément son caractère expressif, c'est-à-dire son rapport avec une intimité dont il serait en effet la manifestation. Bien plus, et par une sorte de paradoxe, c'est à mesure que la connaissance objective du corps est elle-même plus poussée et dépasse davantage la simple apparence extérieure qu'elle devient plus étrangère à l'expression. Les fonctions internes du corps sont les conditions et les supports de l'expression : mais celle-ci naît à la surface même du corps, là où il est immédiatement apparent pour un autre, là aussi où il se ferme sur lui-même dans un contour qui le circonscrit, qui est la limite de toutes ses actions et le lieu de toutes ses rencontres avec l'univers où il est situé. Là est la frontière où la spontanéité vient pour ainsi dire expirer, mais en devenant sensible à toutes les influences qui peuvent l'atteindre. Ainsi c'est la forme du corps qui est l'expression même de notre âme et, pour ainsi dire, notre âme visible. Cette expression sera d'autant plus révélatrice qu'elle ne laissera subsister de la matière elle-même que son pur affleurement dans l'atmosphère. Ce n'est point sans raison que la figure d'un corps est devenue *la forme* même qui modèle la matière et lui donne sa signification. Ainsi, c'est le dehors des choses qui nous montre ce dedans qui est leur âme même, comme s'il fallait se porter jusqu'à leur périphérie, et presque les quitter, pour qu'elles nous découvrent leur signification la plus cachée. L'âme est un mouvement intérieur qui s'immobilise dans une forme. Sans doute cette forme peut-elle recevoir une multiplicité de modifications différentes, d'une infinie subtilité, qui expriment tous les états par lesquels notre âme passe tour à tour. Mais toutes ces modifications, la forme les recèle en elle comme autant de possibilités qui n'ont pas besoin d'être distinguées les unes des autres pour que nous puissions les appréhender à la fois dans une [390] présence actuelle. Toutes les actions que nous pourrions jamais faire et qui mettent en jeu nos puissances particulières sont ramassées et enveloppées dans la forme même de notre corps, et bien que chacune d'elles semble l'expression privilégiée de l'une de ces puissances et réponde à une analyse de notre essence, c'est notre essence tout entière qui se découvre dans cette forme immobile, de telle sorte qu'il arrive comme toujours que l'analyse, en la dissociant, la laisse échapper en pensant la mieux connaître.

On pourrait pousser à l'infini l'étude du corps en tant qu'il est l'expression même de notre âme. Il ne serait pas difficile de justifier le rôle privilégié joué par le visage, en tant précisément qu'il est le siège des organes des sens, le point de départ et d'arrivée de toutes les lignes de communication entre l'univers et nous, le miroir de toutes nos intentions et de toutes nos émotions. C'est la seule partie du corps que la civilisation nous permette de montrer toujours, comme si notre âme avait une sorte de honte à l'égard de cette individualité animale dans laquelle elle s'enracine, mais au-dessus de laquelle elle s'élève et dont elle aspire à se libérer. Le visage tout entier est comme un regard, que le regard même illumine. Ce que l'on saisit dans le regard, c'est l'attention et l'intérêt que nous prenons aux choses, avec leur direction et leur degré d'intensité. Ce qu'il nous livre, c'est, dans sa mobilité apparente, le secret permanent de l'âme elle-même, la valeur différente qu'elle attribue en effet aux choses, l'ébranlement qu'elle en reçoit, l'offre ou le don qu'elle fait de soi et tous les modes possibles en elle de l'abandon et de la retenue. Jusque dans le visage de l'aveugle nous cherchons le rayonnement d'un regard absent. Mais la rencontre de deux regards, où chacun regarde l'autre le regardant, et où, comme on l'a fait remarquer avec profondeur, l'objet s'abolit et l'œil même cesse d'être vu, c'est, semble-t-il, le contact des deux actes par lesquels, en s'emparant du monde, deux consciences différentes se constituent. Aussi cette rencontre peut-elle avoir quelque chose d'intolérable, comme si la sécurité que nous donne la présence inerte de l'objet venant tout à coup à nous manquer, l'expression devenait si aiguë qu'elle acquît une sorte de pureté absolue et confînt en elle toutes les expressions particulières, sans en isoler aucune. Le regard est en effet la source de toute expressivité, puisqu'il n'y a que lui qui puisse être sensible à l'expression des choses : aussi y a-t-il en lui la profondeur infiniment [391] reculée des sources. Et deux regards s'unissent dans une totale possibilité qu'aucun objet ne représente ni n'épuise.

On pourrait poursuivre cette analyse aussi loin qu'on le voudrait. Les mains sont comme un visage. Et la nudité des mains n'a pas seulement une raison d'utilité. Elles sont expressives par tous les mouvements dont elles renferment elles aussi la possibilité et dont elles évoquent, dans leur immobilité même, la puissance ou la grâce. La main, c'est le monde tout entier, dans le pouvoir même que nous

avons de le modeler par les touches du vouloir, comme le regard le modèle par les touches de l'intellect. On appliquerait facilement les mêmes remarques aux jambes du coureur ou du danseur. L'essentiel est seulement de montrer qu'il y a une expressivité du corps tout entier, dans la mesure où le corps fait partie du monde, mais apparaît pourtant comme une sorte de médiateur entre le moi et le monde. Et puisque le corps est mien et qu'il exprime en moi ma propre limitation, on ne s'étonnera pas qu'avant de devenir le véhicule de l'expression volontaire, il apparaisse comme l'expression immédiate de ma nature et de toutes les fluctuations auxquelles elle est soumise dans sa relation avec l'univers dans lequel elle s'inscrit : aussi conviendra-t-on qu'il est d'abord le siège de l'expression des émotions, bien que l'on soit bientôt contraint de reconnaître que l'émotion ne peut être que difficilement distinguée de son expression elle-même, qu'elle varie comme elle et qu'elle est peut-être l'origine et le modèle de toute expressivité.

7. LE LANGAGE, COMME SECOND ASPECT DE L'EXPRESSIVITÉ.

Pourtant nous n'acceptons pas de réduire la puissance expressive à l'expressivité émotive, parce que nous cherchons toujours à affranchir dans notre âme elle-même l'activité dont nous disposons de la passivité qui la contraint, ce qui nous oblige, dans les rapports avec notre corps, à régler nos mouvements, au lieu de les subir. Nous passons alors, si l'on peut dire, de l'expressivité spontanée à l'expressivité volontaire et nous assistons à la naissance du langage. Mais avec la naissance du langage, nous voyons apparaître un monde qui est notre œuvre, ou dont la signification du moins est notre œuvre, c'est-à-dire qui est tel que la correspondance entre le dedans et le dehors, au lieu d'être un effet immédiat de la vie, résulte d'un acte concerté et qui dépend de [392] nous seul. Ce qui a permis si souvent de dire que le langage est conventionnel. Mais les choses se présentent d'une manière beaucoup plus complexe. Il est déjà remarquable que l'apparition de la liberté dans le monde coexiste avec l'apparition du langage et qu'il soit sans doute impossible de les dissocier, comme si le langage exprimait la condition initiale de son affranchissement, la

création par elle d'un monde nouveau dont elle dispose, qu'elle doit accorder avec les choses, mais qui lui donne prise sur elles au moins jusqu'à un certain point, et grâce auquel enfin les différentes consciences réussissent à communiquer entre elles, au lieu de demeurer enfermées dans leur solitude : la tâche du langage coïncide donc approximativement avec la tâche de la liberté.

Mais cela ne suffit pas encore. Car le problème de l'expression volontaire, c'est aussi le problème de la sincérité : et l'on peut alléguer qu'il y a toujours mauvaise foi dans le langage, du moins si la sincérité est définie par une correspondance parfaite entre la réalité intérieure et son expression. Seulement ces deux domaines ne comportent pas une telle correspondance, non pas simplement parce qu'ils sont hétérogènes par essence, mais encore parce que cette hétérogénéité c'est celle d'une possibilité et de son actualisation. Entre la possibilité et son actualisation, il y a un intervalle que le contact avec le monde est seul capable de remplir : et nul ne sait d'avance comment il pourra l'être. La sincérité ne réside donc pas dans la correspondance entre une chose et une autre chose, qui en serait le signe constant et nécessaire, mais entre une possibilité que j'assume et l'expression que j'en donne en l'actualisant. On peut dire qu'elle commence avec l'assomption de cette possibilité elle-même, qui n'est pas l'objet d'une volition arbitraire, mais la reconnaissance d'une relation entre ma liberté et ma nature, ou ma situation, — ce qui est proprement ce que j'appelle ma vocation, comme on le montrera au chapitre XVIII. Mais l'accord ne se produit pas toujours, et il arrive tantôt que la volonté cède à la nature et se borne à la servir, tantôt qu'elle se substitue à la nature et semble la trahir. Dès lors, dans la composition de la volonté et de la nature, l'expression ne semble jamais sincère, soit que la volonté cherche à contraindre la nature, mais sans y parvenir, soit que la nature l'emporte et qu'elle impose silence à cette exigence de valeur qui dresse toujours la liberté contre elle. C'est dire que la sincérité d'un être libre, mais engagé dans la nature, n'est qu'un effort vers cette sincérité vivante, où l'expression de soi est aussi la formation [393] de soi et où ce que nous manifestons répond à ce que nous avons voulu, mais l'éprouve à la fois et le dépasse. En d'autres termes, l'expression n'est pas une image fidèle d'un être intérieur déjà réalisé, mais le moyen même par lequel il se réalise.

On trouverait une confirmation de cette idée dans la nature même du langage qui divise le réel, en vertu d'un acte de la pensée, de manière à y distinguer toujours de nouveaux éléments qu'il assemble toujours d'une manière nouvelle. Cette double fonction analytique et synthétique qui est inséparable du langage explique pourquoi le langage est toujours un langage articulé ; car le propre de l'articulation c'est de séparer et de réunir les sons de la même manière que la pensée sépare et réunit les idées dans la prise de possession qu'elle essaie de nous donner des choses. Ainsi la formation du langage, c'est la formation d'un monde qui, en définissant à chaque instant nos relations avec le monde réel, coïncide avec la formation de notre être propre. — On justifierait par là sans peine le privilège du langage vocal auditif, qui nous rend à la fois actif et passif à l'égard de nous-même, qui, en détachant les sons dont nous pouvons disposer toujours du spectacle transitoire des choses, semble représenter de pures possibilités que nous actualisons à notre gré, et livre à la volonté un jeu de combinaisons indéfiniment variables qui permettent aux relations les plus complexes des consciences entre elles, non seulement de s'exprimer, mais encore de s'accomplir. Le dialogue entre celui qui parle et celui qui écoute et qui répond explicite d'une manière analytique cet échange de regards où chacun est à la fois le regardant et le regardé.

Le langage n'a point pour objet de représenter des choses, mais d'exprimer des actes de pensée. C'est pour cela que l'on ne peut pas concevoir la puissance noétique indépendamment de la puissance expressive et qu'il arrive qu'on l'y réduise, comme on le voit chez tous ceux qui confondent l'idée avec le signe. L'important, c'est de remarquer qu'il faut créer ce monde de signes, qui pour cette raison paraît souvent arbitraire et abstrait, afin que, grâce à lui, les opérations de l'esprit puissent recevoir une détermination qui nous permette à la fois de les retrouver nous-même et de les suggérer à d'autres. Et l'on n'a pas tort de penser que le langage nous ouvre l'accès d'un monde plus réel que le monde des choses, du moins si on ne veut pas que les mots soient de simples signes évocateurs des choses, mais les véhicules de certains actes qui témoignent de notre liberté en nous donnant la [394] disposition des choses et en permettant aux différentes libertés d'affirmer leur séparation et d'en triompher.

De fait, lorsqu'on réfléchit sur l'essence même du langage, on s'aperçoit que son objet, c'est sans doute d'affranchir notre liberté,

mais qu'il ne peut y réussir que si, au lieu de fournir le signe de la chose, il ne désigne que l'intention de l'esprit sur la chose : c'est cette intention même qu'il incarne d'abord ; mais cette intention à son tour n'est qu'une intention dérivée et seconde, qui convertit la chose en un moyen par lequel nous pouvons entrer en communication avec une autre conscience, c'est-à-dire créer une sorte de présence mutuelle et d'action réciproque entre notre propre volonté et la volonté d'un autre. Dans l'examen de toutes les formes du langage, on retrouve toujours par conséquent le même effort pour donner un corps à une possibilité intérieure, en la distinguant de toute chose donnée, mais afin d'engager une autre conscience à l'éprouver et à la faire sienne. Ainsi le langage, en cherchant à produire l'accord des différentes consciences entre elles, permet aussi de mesurer l'écart qui les individualise et dont on peut dire qu'il est la condition de cet accord, au lieu d'en être l'empêchement.

8. L'ART, COMME TROISIÈME ASPECT DE L'EXPRESSIVITÉ.

La puissance expressive trouvait d'abord à s'exercer dans la simple existence du corps, dont on peut dire qu'il exprime notre activité intérieure dans ce qui la détermine et la limite, dans ce qui lui donne une configuration et qui la montre. Et il est une expression en ce sens que non seulement il nous découvre notre spontanéité dans son rapport avec tout ce qui l'ébranle, de telle sorte qu'il porte en lui la trace de toutes nos émotions, mais en cet autre sens plus profond que notre activité spirituelle trouve en lui l'obstacle même qu'elle doit vaincre pour se réaliser et qu'elle illumine dès qu'elle y parvient. Cependant nous réservons le plus souvent le mot de langage à une forme d'expression qui est l'œuvre de la réflexion et de la volonté et où ce n'est plus le corps qui montre ce que nous sommes, mais notre liberté elle-même en constituant un monde de signes toujours disponible et modifiable par lequel les différentes consciences communiquent beaucoup moins dans le spectacle des choses que dans les opérations qu'elles peuvent faire sur les choses. Pourtant ce spectacle lui-même ne peut pas être réduit à un objet indifférent : de lui [395] aussi nous pouvons faire un moyen de la puissance expressive. Comme le corps

est l'expression de notre essence individuelle, comme le langage est l'expression des relations inter-individuelles, le spectacle du monde, dont le corps fait partie, est aussi l'expression d'une réalité spirituelle à laquelle tous les hommes participent et qui *symbolise* tous les mouvements de leur âme. Le monde est lui-même un visage, un visage qui figure, suggère, agrandit et infinitise toutes les significations possibles et dont le visage humain n'est qu'une esquisse réduite, où se reflète d'abord notre propre situation actuelle. Mais le corps du monde est une sorte de prolongement de notre propre corps, qui ne s'actualise que par le rapport qu'il soutient avec lui ; et si, au lieu de nous affecter, il nous est seulement représenté, du moins faut-il que, dans tout ce qu'il nous représente, il soit en rapport avec ce qui, dans le corps propre, nous affecte ; d'une manière plus générale, il n'y a rien dans la représentation du monde qui ne soit en corrélation avec les différents modes de notre activité de participation, puisque c'est elle qui, en s'exerçant, la fait naître. C'est dire que nous ne pouvons pas nous contenter de décrire le monde tel qu'il est donné, mais qu'en lui notre puissance expressive trouve toujours une application.

Le propre de la science, il est vrai, c'est de ne retenir du monde que son objectivité : mais cette objectivité n'est pour l'art que le support de son expressivité, et cette expressivité à son tour est pour lui la réalité dont l'objectivité, c'est-à-dire la phénoménalité, est seulement un témoignage, qui trop souvent nous suffit. L'art au contraire fait que les choses nous parlent. Mais il n'est pas nécessaire pour cela de dire autrement que par métaphore qu'il les personnifie ; car, même quand il s'agit de la représentation d'un visage humain, son expressivité n'évoque pas seulement pour nous l'âme d'un autre : elle enveloppe tout ce que nous pouvons retrouver ou éveiller dans notre conscience qui s'actualise en nous grâce à sa médiation. A plus forte raison, si le spectacle des choses n'apparaît que par notre activité de participation, s'il est donc un témoignage de cette activité elle-même dont il nous donne une sorte d'image, il n'est nullement nécessaire, comme on l'a fait remarquer, de supposer derrière la moindre chose une âme indépendante dont elle serait le corps. Car dans l'acte de la participation, il y a toujours une donnée qui le limite et qui le dépasse ; cette donnée a la même origine spirituelle que lui : elle porte donc en elle un caractère d'expressivité [396] par son rapport aussi bien avec notre activité limitée qu'avec l'activité dont elle est la limitation. Or cette limitation,

si nous la considérons non point en nous et sous sa forme pour ainsi dire négative, mais hors de nous, sous sa forme positive et complémentaire d'une activité limitante, peut donner lieu, comme nous l'avons montré, à l'imagination d'une conscience possible, sans qu'il y corresponde aucune conscience réelle. Et cette conscience possible n'est rien de plus que l'une des possibilités que nous découvrons dans notre propre conscience et qui peut recevoir de celle-ci son actualité propre. Le problème de l'expressivité n'engage donc point nécessairement l'existence des autres consciences, sinon dans la mesure où tout le possible est enveloppé dans chaque conscience et, en s'exprimant, semble solliciter et devancer une activité éventuelle qui le réalise. Mais pour qu'une conscience soit assurée de rencontrer une autre conscience, il faut qu'à travers l'expression il y ait un lien ontologique qui les unisse : c'est ce lien que nous étudierons dans le prochain chapitre.

Le propre de l'art, c'est donc de convertir la représentation en expression, et même de faire qu'il n'y ait aucune représentation qui ne puisse devenir une expression : mais il suffit que ce soit une expression de notre conscience réelle, agrandie en quelque sorte jusqu'à l'infini de la possibilité. C'est cet infini de la possibilité dont l'art nous apprend à reconnaître partout dans le monde l'expression significative. On comprend par là comment l'art est considéré comme un produit de l'imagination, car l'imagination se meut dans le possible : mais c'est un possible auquel il cherche en chaque point à égaler le réel. Aussi tout le monde sent bien que l'art est une création : mais on oppose quelquefois à la création l'imitation ; et si l'art n'est qu'une imitation, n'a-t-il pas toujours le caractère de vanité que Pascal découvrait dans la peinture ? Cependant l'imitation la plus fidèle est encore une recreation, et une recreation qui n'est pas destinée seulement à nous permettre de disposer de l'image, comme la nature dispose du modèle, mais encore à nous permettre d'isoler dans l'image son expressivité pure. Car on sait bien que l'art ne tente pas de faire illusion et que même, au moment où l'illusion commence à se produire, l'art s'abolit. A mesure qu'il devient plus savant, l'art cesse de copier le réel et de rivaliser avec lui ; il accuse de plus en plus son caractère d'artifice : il apparaît comme un ouvrage de l'homme qui entreprend de réduire le réel à n'être plus qu'une pure expression d'une intention de la conscience. [397] C'est cette intention que nous cherchons à re-

trouver dans le spectacle que l'art nous apporte, bien plutôt que la réalité qui en est le support. L'art ne tend pas à dissimuler les conventions, mais à les accuser. Et l'on pense souvent que c'est seulement la signification de ces conventions qu'il s'agit pour lui de rendre visible, ou de réaliser. En elles, c'est l'âme humaine tout entière qui se cherche elle-même en s'exprimant, non seulement dans ses pensées ou dans ses sentiments, mais dans toutes ses possibilités. L'art a donc aussi pour domaine la nature tout entière, non plus dans son objectivité, mais dans son expressivité. Il n'y a point sans doute un seul objet dans le monde que l'art ne puisse réduire à une forme expressive : c'est pour cela que l'objet importe peu. Il semble alors que l'art ajoute sans cesse à la nature, puisqu'en lui c'est notre âme qui s'exprime et que les objets ne sont pour lui que les moyens ou les prétextes dont elle se sert pour y parvenir. Le monde de l'art ne se confond donc point avec le monde de la nature ; l'art nous apprend sans doute à introduire dans les choses cette expressivité que nous ne découvririons pas sans lui, comme on le voit dans la comparaison d'un tableau et du paysage qui lui a servi de modèle. Il renouvelle pour nous le spectacle du monde : il lui donne un sens, une valeur, comme spectacle même, indépendamment de toute relation avec la réalité de la chose et avec les besoins du corps. Aussi s'efforce-t-il d'abolir tout ce qui pourrait encore les rappeler ou les suggérer : la peinture n'a que deux dimensions, la musique, la poésie combinent les sons ou les mots selon des règles dictées par l'artifice, le théâtre n'est un art que si à aucun moment nous ne pouvons le confondre avec la vie. *Le monde de l'art est un monde à part, où l'expression, loin de se dégager de l'objet, produit elle-même l'objet qui la réalise.*

On peut déduire facilement de là le caractère d'intemporalité qui nous paraît être l'essence même de l'art. Nous disons de tout objet qu'il passe, mais de l'art qu'il ne passe pas ; et il est vrai, encore que vague, de dire qu'il cherche l'éternel dans le temporel. Mais comment cela est-il possible sinon par son désintéret à l'égard de l'objet réel, c'est-à-dire du phénomène tel qu'il est engagé dans le temps, par cette réduction du phénomène à une forme d'expression qui n'a de sens que pour notre âme et que notre âme peut y retrouver toujours ? De même, il n'y a pas d'œuvre d'art qui ne porte en elle l'infini, cet infini qui n'est rien de plus que l'infinité de l'âme qui découvre et éprouve, dans tout [398] objet où elle se reconnaît elle-même, une incarnation de son

être possible. L'intemporalité et l'infinité de l'art peuvent encore être interprétées autrement. D'une part, en effet, l'œuvre d'art arrache l'objet à l'instant, c'est-à-dire au flux du devenir, comme on le voit même dans l'impressionnisme, qui nous permet d'actualiser toujours à nouveau l'émotion la plus fugitive que la nature a pu nous donner (car il n'y a rien dans la nature qui ne soit évanouissant, tandis que l'âme survit à tout ce qu'elle a perçu). D'autre part, elle nous permet de comprendre le rapport du passé et de l'avenir et de surmonter en quelque sorte leur dualité ; car si l'œuvre d'art est toujours donnée, si elle transfigure le sensible, bien qu'il n'y ait d'art pourtant que du sensible et dans le sensible même, il faut du moins que, dans ce sensible, l'âme actualise ses possibilités et n'achève jamais de les actualiser. De la même manière aucune œuvre d'art ne révèle jamais tout son secret ni au spectateur, ni à l'artiste lui-même, qu'elle dépasse toujours : et comment en serait-il autrement puisque l'artiste le plus lucide n'est pas maître de toute son inspiration et que l'œuvre qu'il réalise est toujours un effet d'un acte qui dépend de lui et d'une réponse que les choses lui font ? Ainsi l'œuvre d'art enferme dans le présent tout un avenir que nous ne parviendrons jamais à épuiser. Mais inversement, l'œuvre d'art n'ébranle et ne nourrit notre imagination que parce qu'elle évoque tout notre passé, que parce qu'elle est notre mémoire visible, non point la mémoire historique des événements que nous avons vécus et qui sont aujourd'hui abolis (ce qui est l'interprétation la plus superficielle que l'on puisse donner de l'œuvre d'art), mais la mémoire significative de toute notre expérience antérieure, qui change l'aspect de toute apparence pour en faire une révélation spirituelle. Dès lors on peut dire, d'une part, que l'art produit un effet analogue à celui de la mémoire, et que c'est parce qu'il nous sépare, comme la mémoire, de l'objet qu'il représente qu'il nous en donne la signification, et, d'autre part, qu'il nous rend sensible cette signification elle-même, en nous donnant de l'objet une vue nouvelle dans laquelle nous ne retenons rien de lui que son expressivité toute pure.

On voit donc comment l'œuvre d'art abolit en effet le temps puisqu'elle enferme dans son propre présent à la fois l'avenir de la possibilité et le passé de la signification, et qu'en un sens elle fait qu'ils se recouvrent et ne permet plus que nous les distinguions. Ainsi on peut accepter la thèse traditionnelle que l'art [399] est l'incarnation

(c'est-à-dire l'expression) de l'idée, à condition que l'idée elle-même ne soit pas dissociée de son rapport avec le temps qu'elle implique, mais pour le dépasser, et que cette incarnation ou cette expression, au lieu d'être considérée dans notre vie qu'elle contribue à former, soit appréhendée dans un spectacle qu'à chaque instant elle est capable de se donner : ce qui suffit à montrer la distinction et la relation entre l'esthétique et l'éthique.

[400]

LIVRE III. CLASSIFICATION NOUVELLE DES PUISSANCES DE L'ÂME

TROISIÈME SECTION LA MÉDIATION ENTRE LE MOI ET L'AUTRE MOI

Chapitre XVI

LA PUISSANCE AFFECTIVE

1. L'EXPRESSION, EN TANT QU'ELLE ATTESTE UNE COMMUNICATION ENTRE DEUX CONSCIENCES.

[Retour à la table des matières](#)

La puissance expressive nous livre tous les moyens par lesquels le moi manifeste sa vie cachée dans le monde phénoménal et, par conséquent, tous les moyens par lesquels chaque moi peut communiquer avec un autre moi. Par là, la puissance expressive donne un sens aux phénomènes, qui est de permettre au moi possible de se réaliser et, en se réalisant, de pénétrer dans ce monde réel qui est fait d'une solidarité entre toutes les existences participées. Ce serait une erreur pourtant de penser que c'est dans le phénomène, c'est-à-dire dans l'expression, que s'accomplit la communication entre les consciences. Ou plutôt cette *communication* suppose elle-même *une communion proprement ontologique* et qui ne peut se produire que dans une existence d'où elles procèdent toutes, et où elles puisent à la fois leur activité partici-

pante et l'activité par laquelle elles sont capables de s'unir. Or ces deux activités ne peuvent pas être séparées et même elles varient proportionnellement : car si on considérait l'activité participante toute seule, on ne voit pas à quoi pourrait lui servir d'étendre à l'infini le champ de son expérience phénoménale. Cette expérience privée d'expressivité serait aussi dépourvue de signification. Elle laisserait le moi enfermé en lui-même, d'autant plus solitaire qu'il se sentirait séparé davantage de tout autre être par l'écran de plus en plus vaste du monde des phénomènes ; et ce monde nous paraîtrait vain et illusoire, comme on l'a souvent pensé, s'il prétendait se suffire, au lieu de nous fournir une voie d'accès vers une autre activité participante, dont il faut que nous soyons à la fois distinct pour ne rien perdre de notre initiative, [401] et solidaire, pour qu'au delà de nos limites et par le moyen des phénomènes, la totalité même du monde spirituel nous demeure ouverte. C'est cette distinction et cette union entre les consciences, c'est-à-dire entre les êtres eux-mêmes, dont il faut étudier maintenant la réalisation, alors que la puissance expressive nous en fournissait seulement le moyen.

Remarquons dès le début que, comme le monde phénoménal est un monde à la fois commun à tous et propre à chacun, et qu'il est le véhicule d'une communication, précisément parce que, étant le même pour tous, chacun garde pourtant sur lui une perspective unique et privilégiée, ainsi le monde spirituel doit aussi être le même pour toutes les consciences, sans quoi le simple nom de conscience ne pourrait pas leur être donné à toutes, bien que chacune d'elles ait pourtant dans ce monde une vocation qui lui appartient en propre et qu'aucune autre ne pourrait accomplir à sa place. Ce que nous devons chercher à définir maintenant, c'est cette puissance qui permet aux différentes âmes, au delà de l'expression et par son moyen, d'entrer en contact les unes avec les autres dans leur essence, de telle sorte que, par une sorte de paradoxe, chacune d'elles puisse, au moins jusqu'à un certain point, pénétrer dans le secret d'une autre ou lui faire partager son propre secret.

C'est qu'il y a déjà dans la puissance expressive autre chose que la seule mise en jeu du matériel de l'expression. Elle nous rend sensible une présence intérieure et actuelle, sans laquelle elle se réduirait au signe qui ne serait l'expression de rien. Mais la difficulté, c'est précisément de savoir comment se réalise par le moyen de l'expression

cette présence mutuelle de deux consciences l'une à l'autre. Il faut remarquer tout d'abord qu'une communication entre deux consciences n'est jamais parfaite : comment en serait-il autrement puisqu'elle dépend d'un acte que chacune d'elles doit accomplir et de la manière même dont il permet qu'elles se rencontrent et qu'elles s'accordent ? Ajoutons encore que, bien que la communication et l'expression soient toujours liées l'une à l'autre, elles se confondent si peu qu'elles semblent même varier en sens inverse. Quand la communication est la plus parfaite, l'expression cesse d'être apparente, il semble qu'elle s'abolisse, comme si le moi de l'autre devenait immédiatement présent à mon propre moi. Et quand c'est l'expression au contraire qui l'emporte, quand elle retient le regard au point qu'on s'interroge sur sa signification, alors [402] elle retourne vers l'objectivité pure, c'est-à-dire redevient un obstacle qui abolit la communication, au lieu de la soutenir.

Le problème que nous avons à résoudre est donc de savoir comment peut se réaliser cette présence d'une conscience à une autre conscience par le moyen de l'expression. Sans doute imaginons-nous toujours cette présence sous la forme de la présence même d'une chose, c'est-à-dire comme une présence donnée. Mais on ne saurait méconnaître, ni que la présence d'une chose est déjà celle d'un acte qui nous la rend présente, ni que la chose elle-même n'est rien de plus que la présence à soi, considérée dans le terme même qui la limite et qui la manifeste. Or il arrive que ce terme joue le rôle de médiateur entre deux consciences, c'est-à-dire entre les deux actes différents par lesquels chacune d'elles réalise sa propre présence à elle-même : celle-ci se change en une présence réciproque grâce à cet intermédiaire qui précisément, là où il exprime leur limitation mutuelle, leur est en quelque sorte commun. Ce n'est donc pas en lui qu'elles communiquent ; mais, en témoignant de leur limitation mutuelle, il les oblige, d'une part, à définir leur activité propre comme une activité de participation et, d'autre part, à reconnaître une source commune dans laquelle elles puisent l'une et l'autre et jusqu'où il faut qu'elles remontent pour être assurées de se rencontrer. L'intervalle même qui les sépare de cette source, les sépare l'une de l'autre : c'est en mesurant et en franchissant un tel intervalle qu'elles s'unissent.

Cependant il ne suffit pas d'observer que toute activité de participation ne peut communiquer avec une autre que dans l'Acte même

dont elles participent et dont l'objet est le témoin, puisqu'il est le signe de leur mutuel dépassement. Il faut analyser de plus près les conditions mêmes dans lesquelles s'exerce notre activité de participation, et la passivité qui en est toujours corrélatrice. Personne ne peut mettre en doute cette correspondance de l'activité et de la passivité dans chacune de nos démarches, qui nous permet à la fois de reconnaître l'initiative dont nous disposons, les limites auxquelles elle se heurte et l'apport même qu'elle reçoit de cela même qui la limite et qu'elle est pourtant incapable de se donner. Mais il y a une ambiguïté singulière dans l'interprétation que l'on peut faire soit de la donnée, soit de l'acte même qui nous la donne. On peut dire en effet que tout acte se donne de quelque manière à lui-même, mais c'est dans la mesure où il n'est jamais à proprement parler une donnée : car toute [403] donnée véritable répond à cet acte comme ce qu'il appelle, mais qui lui manque. Et quand la donnée apparaît, dire que nous nous la donnons à nous-même, c'est dire seulement qu'elle ne peut être donnée qu'à condition qu'elle soit appréhendée : mais on ne saurait méconnaître que, dans la donnée comme telle, il y a toujours quelque chose qui vient du dehors et dont nous nous donnons la représentation sans nous donner à nous-même le contenu de cette représentation ; à ce titre, *toute donnée peut être définie justement comme un don*. Or c'est en cela que consiste précisément le mystère de l'expression où l'on n'accepte pas que la donnée puisse se réduire à elle-même, mais où on la rapporte toujours à une signification qu'on lui reconnaît. Il arrive que cette signification puisse dépendre de moi dans la mesure où ma volonté contribue à la produire, mais jamais absolument toutefois, puisque, étant toujours inséparable en tant que donnée d'une limitation qui lui est imposée, je ne parviens à la saisir qu'au moment où mon acte s'arrête et s'immobilise. Mais cela même qui l'arrête est toujours un acte qui dépasse l'acte que j'accomplis, bien que je ne puisse pas toujours, comme on l'a montré au chapitre précédent, l'individualiser dans une conscience différente de la mienne. La question est de savoir comment il arrive que j'y réussisse. Il ne faut pas s'étonner que je n'y arrive pas toujours : car jamais l'âme sans doute n'a besoin d'exercer une activité plus parfaite et plus pure que lorsqu'elle rencontre devant elle non pas des choses, mais d'autres activités comparables à la sienne, avec lesquelles il faut qu'elle s'accorde sans cesser d'en être distincte, et qu'elle risque toujours de confondre avec des obstacles qui lui sont opposés, c'est-à-dire avec des objets :

presque toujours elle les traite comme tels. D'une manière plus générale, on peut dire que, dans les périodes les plus misérables, la conscience ne trouve autour de soi aucun écho : le monde devient pour elle inerte et sans voix. Dans les périodes les plus heureuses au contraire, les choses les plus chétives s'animent et lui répondent.

2. L'AFFECTION, EN TANT QU'ELLE RÉALISE UNE COMMUNION ONTOLOGIQUE ENTRE DEUX CONSCIENCES.

Si l'être considéré dans son intériorité même réside dans une activité dont il est responsable et qu'il est seul à pouvoir exercer, on demandera comment il est possible qu'il entre en contact avec [404] une activité dont il n'a pas l'initiative, qui est autre que la sienne, c'est-à-dire transcendante par rapport à elle. Jusqu'ici nous nous sommes contentés de dire qu'elles ont toutes deux une origine ontologique commune et qu'il y a un objet phénoménal commun qui, étant la marque de leur mutuelle limitation, peut devenir pour l'une et pour l'autre le véhicule de l'expression et de la signification. Ainsi il semble que l'on se trouve pris dans l'alternative suivante dont les deux termes paraissent s'exclure : c'est qu'il faut choisir entre une communion spirituelle, où l'individualité de chaque conscience s'abolit, et une communication phénoménale, où leur solitude spirituelle est incapable d'être rompue. Mais la nécessité de maintenir à la fois cette communion et cette communication nous ouvre sans doute un troisième chemin. Car la communion et la communication ne peuvent pas être dissociées : autrement l'expression même ne serait pas une présence et serait séparée de ce qu'elle exprime. Ce n'est point à l'égard d'une chose que je pâtis, mais à l'égard d'une autre activité dont cette chose me sépare, et avec laquelle aussi elle m'unit. La chose elle-même n'est rien de plus qu'un signe. La conscience ne s'arrête point sur elle. Mais il n'est pas vrai non plus qu'elle essaie de passer au delà pour trouver une autre chose dont elle serait le signe. Elle n'est le signe que d'une présence spirituelle, appartenant au monde de l'intériorité dans lequel je me trouve moi-même situé, mais non point tout entier, puisque j'ai moi-même un corps. C'est donc dans ce monde de l'intériorité que chaque conscience doit entrer en

rapport avec toutes les autres. Elle ne peut y réussir qu'à condition que les autres soient capables non point proprement de la limiter, mais de l'ébranler ou de l'affecter. C'est pour cela qu'il arrive que nous considérons l'affectivité comme étant plus intime à notre moi que l'activité elle-même : c'est que l'activité cherche toujours à s'étendre, elle tend vers le dehors, au lieu que l'affectivité nous replie sur nous-même, elle est constitutive de notre dedans. Dans l'activité, il y a, semble-t-il, une efficacité qui ne devient nôtre que parce que nous l'assumons, au lieu que le propre de l'affectivité, c'est de nous individualiser. Et même il peut sembler, si l'on se contente d'interroger l'expérience commune, que l'activité ne nous livre rien de plus que le pouvoir que nous avons de déterminer notre affectivité : c'est l'affectivité qui donne à notre conscience son état et son contenu. C'est sur elle que nous cherchons à agir, soit directement, en conduisant notre pensée comme il faut, soit [405] indirectement, en disposant des facteurs extérieurs qui ne cessent d'influer sur elle. — Mais il y a plus : il faut dire que, dans l'affection, on éprouve la présence même de ce qui nous affecte, non pas la présence d'un corps qui reste toujours séparé du nôtre, mais la présence même d'une activité, ou intentionnalité spirituelle, dont ce corps est le véhicule, qui vient à la rencontre de notre activité propre, et sans l'assujettir, l'oblige pourtant à se déterminer par rapport à lui. Et l'on alléguera peut-être qu'il ne s'agit pas d'un embrassement réciproque entre deux êtres, car leurs deux consciences restent toujours séparées, de telle sorte qu'aucune des deux n'a affaire véritablement à l'autre, mais seulement à l'idée de l'autre. Mais c'est précisément contre cette fermeture absolue de la conscience individuelle que nous nous élevons : la séparation irréductible des consciences n'est qu'une transposition de la séparation des corps, qui est elle-même un effet de l'impénétrabilité, c'est-à-dire de l'extériorité définie comme la loi propre de l'espace. Mais la loi de la conscience, c'est précisément de tout intérioriser dans la mesure où elle s'approfondit davantage. Et si, par un étonnant paradoxe, on prétendait qu'elle peut tout intérioriser sauf précisément une autre conscience, qui ne saurait se définir elle-même autrement que par son intériorité inviolable, on s'apercevrait vite qu'elles participent pourtant l'une et l'autre de la même intériorité, de telle sorte que c'est seulement par leur extériorité qu'elles se distinguent l'une de l'autre, c'est-à-dire non point par leur dualité en tant qu'elles sont intérieures à elles-mêmes, mais par l'impossibilité où elles sont l'une et l'autre de

réaliser pleinement l'intériorité qui leur échoit. De là cette double conséquence qu'à mesure qu'elles s'intériorisent davantage, ces deux consciences se rapprochent de plus en plus l'une de l'autre dans une présence mutuelle et que, dans la mesure où elles restent limitées, c'est-à-dire séparées, chacune d'elles donnant à l'autre ce qui lui manque ou en recevant ce qui lui manque à elle-même, elles ne cessent d'agir et de pâtir l'une à l'égard de l'autre dans la moindre de leurs rencontres. Dans chacune d'elles l'agir et le pâtir sont toujours inséparables, non pas seulement en ce sens que je ne pâtis jamais que par rapport à l'activité même que j'exerce, mais dans cet autre sens plus profond que quand je pâtis, mon activité n'est pas nécessairement annihilée, ni limitée, comme on pourrait le penser, mais transformée et souvent stimulée. Ainsi pâtir, ce n'est pas seulement subir un état, c'est subir un état inséparable [406] de la présence d'un être dont nous sommes solidaires, qui seconde ou qui retarde notre propre développement et qui met toujours en question les rapports de toutes les existences entre elles, dans cette totalité même de l'être où nous sommes inscrits avec lui. Telle est la raison pour laquelle l'affection a un caractère ontologique que l'on ne peut pas attribuer à l'intelligence représentative. C'est qu'il n'y a d'affection véritable que là où ma destinée est en jeu : et elle ne peut l'être que là où il s'agit pour moi non pas seulement de découvrir, mais de constituer mon être propre, à quoi je ne puis parvenir que par mes relations avec les autres êtres dans la continuité sans rupture d'un monde de participation. Que chacun de mes actes ait un retentissement sur tous les autres êtres dont nul ne peut agir à son tour sans que mon propre moi se trouve ébranlé, cela suffit sans doute à montrer l'importance privilégiée que possède l'affection, qui me découvre à la fois la solidarité de toutes les existences spirituelles, l'impossibilité pour aucune d'elles de se poser elle-même autrement que dans une relation mutuelle de présence avec d'autres consciences, enfin, par le moyen du phénomène qui est, à leur égard, à la fois un écran et un témoin, la nécessité d'engager dans cette présence réciproque l'activité proprement morale de chacune d'elles, — ce qui confirme également ces deux thèses que le monde réel est un monde où chaque être se constitue lui-même par une démarche de participation et que toute participation est une coopération dans laquelle aucun être ne peut devenir lui-même que par les liens qui l'unissent à tous les autres.

On n'aurait point de peine sans doute à montrer que la vie de chaque être est faite de toutes ces variations affectives par lesquelles s'expriment à la fois ses propres relations avec lui-même et avec tous les êtres qu'il rencontre sur son chemin. On pourrait même penser que l'affection, souvent méprisée parce qu'il semble que nous ne faisons que la subir, est la substance même de notre vie, qu'elle est sinon la fin, du moins l'effet de toutes les actions que nous sommes capables d'entreprendre. Cela ne veut pas dire que toutes les affections soient sur le même plan, ni qu'elles se distinguent les unes des autres seulement par l'intensité. Peut-être même est-ce dans l'affection, quand elle a assez de profondeur et de délicatesse, qu'il faut chercher l'unique mesure de la *valeur*. Du moins chacun de nous est-il contraint d'avouer que l'affection est un écho fidèle des déterminations de son activité propre, qu'elle en épouse toutes les variations, qu'elle en exprime [407] les succès et les échecs. C'est par elle que nous jugeons de notre isolement ou de notre attachement à l'égard de tous ceux qui nous entourent et de la vie elle-même. Elle est, si l'on peut dire, la marque de notre adhérence à l'Être dont l'indifférence ne cesse de nous séparer. L'indifférence réduit le monde au phénomène pur. De l'affection, dont le préjugé intellectualiste nous fait penser qu'elle le subjectivise ou « l'égotise », il faut dire au contraire qu'elle l'ontologise. On le sent bien lorsqu'on perçoit la véritable signification de l'optimisme et du pessimisme, qui sont les deux derniers mots de la métaphysique, et traduisent les deux options fondamentales que la liberté est capable de faire en ce qui concerne la signification du monde et de la vie. Et que faut-il entendre par la sagesse elle-même sinon une certaine disposition affective que nous réussissons à produire en dirigeant notre activité comme il faut ?

3. EN QUEL SENS LES CHOSES ELLES-MÊMES PARAISSENT NOUS AFFECTER.

Cependant la conception que nous venons de donner de l'affectivité apparaît comme singulièrement étroite, et même paradoxale.

Car on lie presque toujours l'affectivité à une sorte d'oppression de la liberté par le corps qui, étant la marque même de nos limites, nous rejeterait dans l'isolement, au lieu de nous en délivrer ; et par conséquent il semble difficile de concéder que l'affection exprime seulement la présence de deux consciences l'une à l'autre et leur communication mutuelle, alors qu'elle est d'abord comme une atteinte qui nous vient du dehors et de la part des choses, tout aussi bien que des autres êtres. Mais on peut faire observer que, si l'affectivité est sous la dépendance du corps, cela ne veut pas dire qu'elle appartienne elle-même, comme on le croit, au domaine du corps, puisque, au contraire, on observe que c'est là où nous sommes affecté que nous pouvons dire moi, qu'en ce qui concerne le corps, c'est l'affection qui permet de le considérer comme mien, loin que ce soit lui qui m'oblige à considérer l'affection comme mienne, que l'intelligence et la volonté enfin garderaient elles-mêmes un caractère d'impersonnalité si elles pouvaient s'exercer indépendamment de l'affection qui me les fait sentir comme miennes. Ainsi, là où il n'est point affecté, le moi n'est pas présent à lui-même : ce que l'on comprend assez facilement si l'on songe non point seulement que la relation de [408] l'activité que j'exerce et de l'affection qui lui répond est la condition de ce dialogue avec soi qui est essentiel à cette conscience de soi sans laquelle le moi ne serait rien de plus qu'une chose, mais que cette affection même, en tant qu'elle le limite, est le seul moyen par lequel il puisse à la fois distinguer son être propre du Tout dans lequel il s'inscrit, et pourtant en rester solidaire. Il y a plus : si l'affection définit la circonscription de mon propre moi, si je ne suis point là où je ne suis point affecté, on peut dire qu'elle trace une ligne-frontière à l'intérieur de laquelle viennent se rejoindre et coïncider la présence du moi à lui-même et la présence de cela aussi qui le dépasse et qui l'affecte. Seulement nous aurions singulièrement tort de penser que ce qui l'affecte puisse jamais être un objet : l'objet n'est rien de plus que le témoin et le moyen de l'affection, qui suppose toujours une rencontre du moi avec lui-même ou avec un moi autre que lui, mais qui lui est de quelque manière homogène et montre qu'il y a une intersection entre leurs deux destinées. Ainsi l'affection brise notre solitude en même temps qu'elle nous la découvre. Car, d'une part, l'affection fait surgir une existence que je ne puis faire autrement que d'avouer comme mienne dans l'anonymat de l'existence objective ; et comment pourrais-je dire moi autrement que pour moi-même ? Et, d'autre part, cette existence im-

plique celle d'une relation avec une autre existence, qui n'est rien pour moi que par cette affection même qu'elle m'oblige à éprouver. Toute existence dont je puis dire qu'elle ne m'affecte pas est pour moi une existence étrangère, ou si l'on veut, phénoménale. Ce qui veut dire qu'elle ne m'est rien. Je ne suis capable de poser une existence autre que la mienne que dans la mesure où je m'y intéresse, c'est-à-dire dans la mesure où sa présence et tout ce qui lui arrive ne cessent de m'affecter, et à proportion même de la constance, de l'intensité et des oscillations d'une telle affection : alors je puis dire que cette existence fait véritablement *corps* avec la mienne, et cette expression est plus qu'une métaphore s'il est vrai que le corps ne m'en sépare que pour m'y réunir.

Cependant on ne saurait contester le caractère paradoxal de cette thèse. Car elle est empruntée tout entière au rapport que les personnes ont entre elles, au mépris, semble-t-il, de l'expérience commune qui nous montre comment notre corps ne cesse d'être froissé par les choses mêmes qui l'entourent, abstraction faite de toute relation avec un autre moi, — de telle sorte que l'affection [409] semble un pur effet des limitations que le corps impose à notre conscience, soit par sa nature propre, soit par des contraintes qu'il subit, sans qu'il puisse être considéré comme étant dans tous les cas le simple véhicule d'une communication entre notre moi et le moi d'un autre. Mais cela n'est vrai qu'en apparence. Ou du moins nous avons affaire ici à une application de cette loi générale, que nous avons exposée plus haut, en vertu de laquelle tout phénomène, interprété comme il doit l'être, nous découvre sinon la présence d'une autre conscience, du moins, dans la chose elle-même, une corrélation avec une puissance spirituelle de notre conscience qu'elle suscite et à laquelle elle permet de s'exercer. Nous pouvons faire de l'affection une analyse en quelque sorte parallèle : car, sans qu'il soit nécessaire de considérer les choses inanimées comme hostiles dès qu'elles nous blessent et comme bienveillantes quand elles nous agréent, pourtant il n'y a rien dans le monde qui n'ait avec moi, non pas seulement une relation extérieure et phénoménale comme celles que la science étudie, mais encore une relation subjective et significative dans laquelle c'est la destinée personnelle de notre être qui se trouve intéressée, de telle sorte qu'en remontant assez haut on reconnaîtra toujours, dans l'acte de participation sur lequel toute autre existence se fonde, les marques soit d'une coopération, soit un

empêchement à l'acte même sur lequel ma propre existence est fondée. Est-il donc légitime de rapporter tous les phénomènes ou tous les événements qui peuvent être définis comme utiles ou comme nuisibles à l'égard de mon propre corps à une source spirituelle dont ils dérivent et qui les produit comme tels ? Et si dans tout acte de participation l'existence s'affirme et se combat elle-même, y a-t-il là une sorte de justification de l'amitié ou de l'hostilité que les choses semblent avoir pour nous ? Cependant, si notre existence n'est qu'une existence participée, elle trouve naturellement dans le monde même qui l'environne à la fois ce qui la soutient et ce qui la ruine. C'est donc seulement dans sa propre limitation que nous découvrons l'origine du plaisir et de la douleur que les choses nous donnent, et non point dans une volonté qu'elles ont de nous les donner, ce qui veut dire, il est vrai, que les choses sont bonnes ou mauvaises non point par elles-mêmes, ni dans une intention chimérique qu'elles auraient à notre égard, mais en vertu de leur simple nature qui nous oblige à établir une ligne de démarcation, à l'intérieur de tout ce qui nous dépasse, entre ce qui peut nous servir et [410] ce qui peut nous nuire. Toutefois l'affection nous met en rapport, à travers les choses elles-mêmes, avec l'acte même qui en s'accomplissant leur donne l'être. Et cet acte peut être tantôt notre acte propre, en tant que, par sa propre limitation, il est inséparable du corps, c'est-à-dire qu'il a lui-même la puissance de s'affecter, tantôt l'acte constitutif d'une autre conscience qui nous affecte par l'intermédiaire à la fois de son propre corps et du nôtre : ce qui montre qu'une conscience ne peut agir sur une autre conscience et même lui être présente autrement que par le moyen des choses, mais ce qui assure aux choses un certain degré d'indépendance par rapport à ces consciences elles-mêmes, puisque, bien qu'étant de purs phénomènes, elles expriment pourtant ce qui doit les dépasser l'une et l'autre pour leur permettre de se rencontrer. Telle est la raison pour laquelle nous pouvons penser que les choses elles-mêmes nous affectent, alors que pourtant il n'y a rien de plus en elles que ce par quoi les différentes consciences éprouvent leur propre limitation à l'intérieur de l'être total, à la fois absolument et réciproquement. Et quand notre affectivité paraît ébranlée par les choses elles-mêmes, cette affection exprime sans doute une limitation, mais aussi un élargissement de notre conscience qui nous permet de participer à la totalité de l'être, c'est-à-dire de faire surgir en lui une multiplicité infinie de modes, tels qu'aucun d'eux ne nous demeure indifférent, même s'il n'est qu'un témoin ou

qu'un jalon d'une communication éventuelle et encore imprévue *avec une conscience possible ou une conscience à naître*. Ainsi on ne saurait imaginer l'affection la plus humble et la plus fugitive qui n'éveille une puissance de l'âme par laquelle je puis découvrir dans chaque chose un aspect de cette expressivité totale qui est celle de la nature, et qui ne trouve son répondant que dans une autre âme semblable à la nôtre avec laquelle elle nous permet de communiquer.

4. CE SONT LES ÊTRES QUI S'AFFECTENT LES UNS LES AUTRES PAR LE MOYEN DU CORPS.

Mais cette analyse nous permet d'introduire une précision nouvelle dans les relations de l'âme et du corps, le corps par lequel chaque âme est séparée d'une autre âme et d'elle-même étant en même temps le moyen qui lui permet de faire commerce avec soi et avec un autre soi. Un corps n'affecte point un autre corps et [411] il n'est pas vrai de dire non plus qu'il affecte mon âme : car en tant que phénomène, il n'a pas ce pouvoir. Mais mon âme s'affecte elle-même ou est affectée par une autre âme, et de cette affection le corps est le moyen et le signe. De là une imbrication de l'affection et du corps qui peut donner lieu à bien des méprises. Car il est vrai que sans le corps on ne pourrait pas être affecté ; de telle sorte que l'on imagine le corps comme la cause qui produit l'affection. Au lieu qu'on pourrait dire plutôt du corps qu'il est seulement sa forme visible, et pour ainsi dire représentée ou phénoménalisée. Si l'affection résulte de la relation entre l'activité et la passivité (et par conséquent de ma passivité à l'égard de mon activité elle-même ou à l'égard de l'activité d'un autre), c'est le corps qui les oppose et qui les lie : aussi doit-il toujours apparaître comme le support de l'affection. Et c'est pour cela que tout objet, si on le détache de son rapport avec l'affection, n'est rien de plus à son tour qu'une apparence pure : l'affectivité seule permet de le considérer comme une expression de la vie de la conscience, où chaque conscience, s'éprouvant elle-même à la fois dans ce qui la limite et dans ce qui la dépasse, fait l'expérience de sa rencontre avec les autres consciences.

Telle est la raison pour laquelle l'affection présente deux aspects inséparables, dont la valeur relative est sans cesse variable : il y a des affections dans lesquelles c'est surtout notre limitation et par conséquent la présence du corps qui nous deviennent sensibles, de telle sorte que nous sommes portés à nous complaire en elles en oubliant l'activité qu'elles traduisent et en leur déniaient toute signification spirituelle ; et c'est la réduction de l'affection à cette sorte de figuration matérielle que l'on trouve sous des formes différentes dans toutes les théories modernes de l'émotion. Mais il y a d'autres affections qui, bien qu'elles intéressent encore le corps, n'ont de sens pour nous que parce qu'elles expriment la mutuelle présence et l'action réciproque de deux consciences l'une à l'égard de l'autre. Ce sont là des affections qui remplissent notre vie tout entière, à mesure qu'elle a elle-même plus de délicatesse ; elles n'intéressent le corps que dans la mesure où il est un lieu de passage et d'épreuve qui, en actualisant nos possibilités, nous permet de découvrir et de former notre propre essence spirituelle. Elles ont les mêmes relations avec la mémoire que les autres avec le corps. Et celles-ci n'ont de sens que si nous parvenons à y retrouver la condition ou [412] le signe de celles-là ; du moins peut-on dire que nous ne cessons de les transfigurer afin qu'en se spiritualisant elles contribuent à agrandir notre propre conscience, au lieu de la contraindre, à nous ouvrir le chemin d'une expérience purifiée et universalisée où toutes les consciences communient, au lieu de refermer chacune d'elles sur son expérience actuelle et transitoire. Ce que l'on peut observer sous deux formes opposées dans l'expérience que nous avons du plaisir et de la douleur.

5. L'OPPOSITION DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR DÉDUITE DE L'ACTE DE PARTICIPATION.

Que l'affection se présente d'abord sous la forme du plaisir et de la douleur, c'est ce qui sans doute ne doit pas nous surprendre. Car si le propre de l'affection, c'est d'accuser notre solidarité à l'égard de la totalité même de l'être, c'est-à-dire de nous-même, des autres êtres et des phénomènes mêmes qui sont les conditions de toutes les existences individuelles, alors l'affection doit être la marque de notre union ou de notre séparation à l'égard de tout ce qui nous entoure. On

comprend ainsi pourquoi le plaisir et la douleur s'excluent et s'accompagnent toujours : ils s'excluent comme deux contraires, mais dont aucun pourtant ne peut s'affranchir de l'autre. Car nous ne participons à l'être que dans la mesure où tous les autres êtres nous soutiennent en quelque sorte dans l'existence ; et notre existence n'est une existence individuelle que dans la mesure où les autres existences non seulement la nient, mais même la combattent. Notre union avec toutes les autres formes de l'être ne cesse de nous enrichir, mais sans parvenir à absorber et à noyer notre individualité séparée, que la douleur ne cesse de nous rappeler. Et la douleur elle-même, en nous séparant, nous fait sentir pourtant notre dépendance à l'égard de cela même qui nous fait souffrir, qui accuse avec nous un lien trop étroit que nous songeons seulement à rompre, mais qui pourrait toujours se changer en un lien d'amour. Car il n'y a que ce qui peut nous donner de la joie qui puisse nous donner de la souffrance. Et cela même qui nous blesse peut aussi nous épanouir. C'est l'indifférence seule que l'affection abolit, c'est-à-dire un état dans lequel la conscience est véritablement séparée de tout le reste et le convertit en spectacle ou en objet : mais il n'y a pas de spectateur pur et la gageure de l'indifférence ne peut pas être tenue. Ainsi l'affection [413] nous dévoile sa valeur ontologique dès que l'on s'aperçoit que, dans l'indifférence, les choses restent en effet pour nous des phénomènes : car dès que l'indifférence cesse, nous ne pouvons plus récuser la présence à notre conscience non pas seulement de l'affection, mais de la réalité même qui nous affecte.

On ne voit point d'ailleurs comment il serait possible à la conscience définie comme une activité de participation de poser l'existence de ce qui la dépasse autrement que par une passivité dont il ne suffit pas de dire qu'elle la limite, mais qui doit encore l'affecter, c'est-à-dire introduire en elle une présence dont elle n'est pas elle-même l'origine. Et c'est sans doute par une observation superficielle, et qui ne pénètre pas assez loin dans la nature de l'affection, que l'on est amené à replier pour ainsi dire l'affection sur la subjectivité individuelle, alors qu'il y a toujours en elle non pas seulement un appel de l'intelligence à une cause extérieure qui la détermine, mais encore, si l'on peut dire, une autre existence éprouvée dans son contact même avec la nôtre, et comme une coopération ressentie avec elle. Il n'y a pas un seul témoignage non seulement d'amitié ou d'amour, mais

même de méchanceté et de cruauté qui puisse présenter un sens, si on le réduit à un simple signe d'où il faudrait tirer par voie de conséquence logique l'intentionnalité d'une autre conscience à l'égard de la mienne ; l'amour et la haine ne m'affectent que dans la mesure où, dans ces signes mêmes, je reconnais la présence actuelle d'une autre existence à la mienne, présence dont il faut chercher à la fois la preuve et le modèle dans l'affection elle-même et non pas dans cette présence représentative ou « par représentation » qui se découvre à nous par son incapacité même d'être la présence d'un être, et qui est seulement celle d'un phénomène. L'affection nous montre donc quelle est la signification profonde de cette relation entre l'activité et la passivité, qui, au lieu de nous enfermer en nous-même, nous porte toujours au delà de nous-même et qui, il est vrai, nous limite, mais en nous obligeant à nous unir d'une manière actuelle et vécue — et non pas seulement idéale et pensée — avec cela même qui nous limite. Et l'affection exprime si bien la connexion entre les deux aspects différents de l'existence participée que cette passivité qui est en elle ne peut être définie autrement que par son rapport avec une activité dont il ne peut pas suffire de dire qu'elle la limite, puisqu'elle la transforme toujours et qu'il arrive même qu'elle l'exalte. Si l'être réside dans l'activité même qu'il exerce, [414] la passivité s'introduit en lui comme l'unique moyen par lequel les consciences entrent les unes à l'égard des autres dans des relations réelles et se créent en quelque sorte les unes les autres par leur mutuelle entremise.

Il ne faut donc pas s'étonner que, dans nos rapports avec nous-même ou avec les autres êtres et dans nos rapports même avec les choses, nous passions par des alternatives incessantes de plaisir et de douleur. Et peut-être faut-il dire qu'il y a deux manières de se comporter à l'égard du plaisir et de la douleur :

1° On peut ne retenir d'eux que l'ébranlement purement subjectif qu'ils nous donnent, et se complaire en eux pour jouir de nos avantages ou gémir de nos misères. Ce qui montre qu'ils peuvent être mis au service non seulement de l'utilité, mais de l'égoïsme, et nous enfermer en nous-même, au lieu de nous faire communiquer avec tout l'univers. Mais c'est les détourner de leur sens véritable.

2° Le plaisir et la douleur en effet constituent une sorte de retentissement en nous de toutes les relations que nous pouvons avoir avec l'univers. Ils accompagnent notre activité dans toutes ses démarches et mesurent son niveau, ses succès et ses échecs, c'est-à-dire la valeur qui lui est propre, ou notre degré de communion avec l'Être total et avec chacun de ses modes. Mais alors l'affection perd le caractère exclusif et égoïste qu'elle avait tout à l'heure. Nous dirons seulement qu'elle nous rend « sensible » à l'égard des choses ou des êtres qui nous entourent, mais d'une sensibilité désintéressée où se découvre leur essence, qui est aussi leur valeur. L'affection alors, loin de s'opposer à la connaissance, est, comme on l'a pressenti souvent, une connaissance subtile et profonde qui passe la connaissance purement représentative et qui nous permet d'atteindre le dedans même des êtres, au point où l'acte même qui les fait être ne peut être dissocié de l'acte qui nous donne l'être à nous-même.

Cette dualité de l'affection qui oscille toujours entre le plaisir et la douleur trouve sa justification dernière dans l'ambiguïté de l'acte libre, dont l'affection est pour ainsi dire l'écho. Car la liberté est inséparable de l'acte de participation, non pas seulement en tant qu'il nous permet de choisir entre tous les modes de l'existence possible, mais en tant qu'il suppose toujours une option plus profonde entre l'existence séparée et l'existence unanime. Et la liberté fonde la participation précisément parce qu'elle est astreinte à se séparer du Tout de l'être afin de produire [415] l'être qu'elle assume, bien que cet être même soit incapable de subsister hors du tout dans lequel il s'alimente et dont il fait tantôt un moyen à son service et tantôt une fin qu'il est appelé lui-même à servir. Ainsi, la liberté se trouve toujours en présence d'une alternative qui est à l'origine celle de l'être et du non-être (qui n'est jamais lui-même qu'un anéantissement) et qui est ensuite l'alternative d'une existence séparée, ou du moins qui tend à se subordonner toute autre existence, et d'une existence coopérante, qui ne se réalise elle-même qu'en prenant pour objet d'autres existences à l'égard desquelles elle est pour ainsi dire médiatrice, — comme si l'âme avait toujours besoin de se tourner vers le dehors pour constituer son propre dedans et que la connaissance et le vouloir ne pussent devenir connaissance et vouloir de soi qu'à condition d'être d'abord connaissance et vouloir du monde. Mais l'important, c'est de montrer que c'est dans

l'ambiguïté initiale qui est à l'origine de l'acte libre, ou dans les alternatives qui lui sont à chaque instant offertes, que réside le principe suprême qui doit nous permettre de construire une théorie des affections. Alors seulement on peut voir comment la puissance affective porte toujours en elle le couple du plaisir et de la douleur, non pas que le plaisir soit toujours le signe immédiat du succès de la liberté et la douleur celui de son échec, mais parce que les différentes espèces de plaisir et de douleur expriment toutes les oscillations de notre conscience, selon que notre existence séparée, c'est-à-dire corporelle, se trouve elle-même favorisée ou contrainte par les événements, — bien que ce qui la favorise puisse contraindre et ce qui la contraint favoriser cette existence vraie, c'est-à-dire spirituelle, qu'il s'agit de rendre nôtre, dont l'autre n'est que la condition, qui nous permet précisément d'y participer.

6. DU DÉSIR À L'AMOUR.

Cependant on ne peut considérer l'affection en tant qu'elle est inséparable de la participation, c'est-à-dire d'une activité qui est engagée dans le temps et qu'elle ne cesse de déterminer et d'infléchir, sans montrer comment elle engendre l'appétition ou le désir. Car nul ne peut nier que l'appétition ne se trouve liée non pas seulement aux conditions d'une vie temporelle et astreinte à actualiser toujours ses propres possibilités, mais encore à la participation, en tant précisément qu'elle s'incarne dans un corps et [416] qu'elle mesure à chaque instant la distance entre une image qu'elle projette dans l'avenir et la donnée actuelle qui nous permettra d'en prendre possession. C'est dans cet intervalle que se meut le désir. Et c'est pour cela que le désir est toujours lié au corps et au temps : il est lié à la partie inférieure du moi, en tant précisément qu'elle est inférieure, c'est-à-dire accuse un vide que nous cherchons toujours à remplir, une absence que nous voulons convertir en présence : mais ce vide, cette absence ne sont qu'un appel vers une chose dont la jouissance nous est refusée. C'est donc peut-être que le désir ne dépasse pas le monde des choses, c'est-à-dire des phénomènes, et qu'il est la marque même de notre attachement au phénomène, de notre subordination à son égard. Si le propre de l'affection, c'est de nous découvrir une présence spirituelle, mais

par le moyen d'une expression significative qu'elle dépasse toujours, le propre du désir, c'est de nous arrêter à cette expression elle-même et d'en faire une fin, alors qu'elle était seulement un moyen. On ne désire jamais que des choses parce que *tout désir est désir d'usage et de possession*. On se sert, il est vrai, parfois du mot désir pour désigner nos relations à l'égard des personnes : mais alors encore l'acception primitive du mot subsiste, que l'on ne réussit à transfigurer qu'avec beaucoup de peine. C'est qu'en réalité le désir ne peut pas s'appliquer à un être autrement qu'en le transformant en chose : là même où l'on ne croit pas avoir affaire à un désir proprement charnel, c'est toujours de la présence corporelle d'un autre qu'il s'agit et des témoignages matériels qu'on en reçoit ou qu'on lui donne. — Mais c'est par le désir que notre vie continue : si le propre de la vie c'est d'être la participation elle-même, en tant qu'elle se réalise par une incarnation, c'est grâce au désir que le corps ne cesse de se nourrir et de s'engendrer. Sans lui nous serions réduits à une existence instantanée comme les choses : c'est par lui que nous entrons dans une existence temporelle, c'est-à-dire dans une existence qui dure. Et s'il ne cesse de s'appliquer aux choses, c'est pour les arracher à l'instantanéité du devenir et les incorporer à notre propre durée. C'est pour cela que le désir est incessamment variable par son objet, dans lequel il semble qu'il se consume, alors qu'il ne songe qu'à l'assimiler, c'est-à-dire à en faire non seulement un instrument, mais encore un ingrédient de notre durée. Aussi ne s'arrête-t-il pas aux limites de l'existence individuelle : il appartient à l'espèce, dans la mesure où il poursuit toujours *la survie* de notre propre corps. [417] Comme la durée, qui est une médiation entre le temps et l'éternité, le désir est aussi une médiation entre l'affection, réduite à l'ébranlement momentané du corps, et l'amour, en tant que, dans l'affection, il nous découvre un autre être spirituel auquel nous sommes unis par une relation en quelque sorte intemporelle.

Mais il est remarquable que le mot *affection* lui-même puisse recevoir deux acceptions en apparence aussi différentes que celle qui désigne une modification toute passive de notre être, et celle qui désigne ce mouvement de l'âme qui nous porte vers un autre être, qui abolit aussitôt notre isolement, nous oblige sans cesse à agir, sans que nous ayons besoin de l'effort et du vouloir et donne aussitôt une signification à notre vie, sans que nous ayons eu à nous interroger sur elle ni à

la chercher. Mais le rapprochement de ces deux sens est instructif pourtant, car il montre, d'une part, que, dans l'affection, la passivité et l'activité, au lieu de s'opposer et de se contredire, se rejoignent et se confondent, de telle sorte que, ce que nous subissons, c'est un mouvement qui déjà nous anime, — ainsi, l'amour le plus parfait est un amour dans lequel je pâtis ce que j'agis et j'agis ce que je pâtis, — et, d'autre part, qu'elle n'est rien, comme nous l'avons montré, que la présence révélée d'un autre être par laquelle le phénomène est traversé et reçoit du même coup la signification qui jusque-là lui manquait. Peut-être pourrait-on dire que la double caractéristique de la puissance affective, c'est à la fois de surmonter la dualité de la passivité et de l'activité et d'abolir le monde de la phénoménalité, mais pour nous découvrir en lui le véhicule du monde de l'existence.

Que dans l'amour l'activité et la passivité se trouvent unies, c'est ce que confirme l'expérience qui montre assez que l'amour s'impose à nous comme une contrainte, quand il est passionnel, et comme une révélation, à mesure qu'il se spiritualise davantage, et qu'au delà de la distinction entre la nature et la liberté il retrouve une spontanéité pure qui exclut à la fois le choix et l'effort.

7. L'AMOUR EST LA DÉCOUVERTE D'UN AUTRE ÊTRE QUE NOUS VOULONS EN TANT QUE TEL, À LA FOIS DANS SON EXISTENCE ET DANS SON ESSENCE.

Que l'amour maintenant nous découvre un autre être dans son intériorité essentielle, en tant qu'il est unique et dispose [418] d'une initiative qui le distingue de nous et n'appartient qu'à lui seul, c'est là ce qui le définit et permet de l'opposer à toutes les puissances qui ont pour objet soit le non-moi, soit le moi. L'amour seul a pour objet l'autre que moi. Seul il peut m'en donner et en réaliser pour moi la présence. Ce qui permet de le rapprocher de la volonté, et pourtant de l'en distinguer : car il est une volonté, en tant qu'il engage le moi lui-même dans la création qu'il fait de soi et non pas seulement dans la représentation qu'il a du monde, mais il reste encore que cette création de soi est inséparable d'une relation avec le soi d'un autre et qu'elle en est solidaire ; on voit ainsi que tandis que la volonté est seulement

la volonté d'une fin par laquelle moi se réalise en s'exprimant, c'est-à-dire en produisant telle action ou telle œuvre particulière, l'amour consiste d'abord à poser un être qui est autre que soi et à le poser en tant qu'autre. Il n'y a que lui sans doute qui puisse rompre le cercle de l'existence subjective. Il est *transphénoménal*. Il implique toujours la présence d'un autre être, et même sa présence constante, mais sa présence spirituelle, dont la présence du corps n'est elle-même que le signe : il arrive qu'il nous découvre mieux toute sa profondeur dans l'absence même du corps. Et l'on ne dira pas que cette présence spirituelle n'est rien de plus qu'une absence sentie et que nous cherchons seulement à convertir en une présence corporelle : car c'est la définition du désir. Au contraire l'amour le plus pur ne voit dans une telle présence qu'un signe : il en a besoin seulement pour renouveler une présence qui est d'un autre ordre, et pour se rassurer sur les illusions de sa propre subjectivité ; mais même quand le corps est là, c'est une tout autre présence que l'amour réalise. Nous dirons que c'est la présence d'une essence, pour montrer que l'amour passe toutes les manifestations et tous les modes, et que ce qu'il atteint c'est, dans un autre être, cela même qu'il est et non point ce dont il témoigne ou ce qu'il fait. Non pas que ses états ou ses actes soient pour nous privés d'intérêt, mais ils n'en ont qu'en tant qu'ils sont une attestation de son essence même, qu'ils contribuent à exprimer ou à créer. *Aimer c'est sans doute éprouver de la joie de la seule présence d'un certain être, autre que nous et qui existe avec nous dans le monde.* Ce qui vérifie en un sens le mot célèbre de Descartes que la nature de l'amour est de faire que l'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on est une partie. Aimer, c'est aussi vouloir que cet autre être soit ce qu'il est et non point différent de ce qu'il est : c'est pour [419] cela qu'il semble parfois, ce qui n'est pas un des moindres reproches que l'on fait à l'amour, qu'on aime un autre être jusque dans ses défauts ²³. Mais cela n'est pas tout à fait vrai. Car aimer un être, c'est l'aimer en effet dans son essence métaphysique. Or cette essence implique une activité qu'il met en jeu dans une situation qui l'individualise, l'alliance d'une spontanéité naturelle et d'une liberté qui l'oblige à rechercher et à réaliser une vocation qui n'appartient qu'à lui seul.

²³ On peut même aller jusqu'à dire, non sans une certaine perversité, qu'on l'aime principalement dans ses défauts par lesquels il accuse mieux son existence séparée.

Aimer un autre être, c'est reconnaître cette vocation unique qui est la sienne, et non seulement s'abstenir toujours de la froisser et de la contraindre, mais faire tout ce qui dépend de nous pour qu'elle s'accomplisse. Ainsi *il n'y a d'amour qu'agissant*. Aimer les autres hommes, aimer tous les hommes, c'est accepter et admirer ce qu'ils sont, c'est-à-dire ces possibilités qui sont en eux et dont ils ont la charge, mais qu'ils ne peuvent actualiser que par notre concours. La haine au contraire les jalouse, cherche à les refouler et à les étouffer.

8. L'AMOUR DÉFINI COMME UNE MUTUELLE MÉDIATION.

Une telle analyse sert non pas seulement à définir les relations mutuelles entre tous les êtres dont l'existence est une existence de participation, mais encore à comprendre l'acte qui nous fait être et qui nous rend nécessairement solidaire de la totalité de l'être participé, au lieu de nous en séparer. Car on est incliné parfois à définir notre activité comme la mise en œuvre d'une puissance que nous portons en nous, de telle sorte qu'il semble qu'elle ne nous fasse jamais sortir de notre propre intériorité. Or il faut dire au contraire que cette puissance dont nous disposons est empruntée à un foyer dont elle se détache pour fonder l'« existence » indépendante de notre moi, mais qu'elle n'y réussit qu'à condition de se tourner elle-même vers le dehors, c'est-à-dire non pas vers un phénomène, mais vers une autre existence qui, étant pour elle comme sa fin, est aussi le moyen par lequel elle se réalise. C'est ici sans doute que nous pouvons saisir avec le plus de profondeur le secret de l'activité de participation, en tant qu'elle implique une séparation dont elle triomphe aussitôt en prenant pour son objet non plus le soi, mais [420] l'autre que soi, par lequel le soi échappe à sa propre clôture, mais sans s'aliéner lui-même, puisque ses rapports avec l'autre soi l'obligent à pénétrer toujours plus avant dans l'intériorité participée, loin de s'en échapper. En disant que la propriété fondamentale du sujet est d'être *formel*, on peut penser qu'il s'agit beaucoup moins de faire appel à un objet de connaissance destiné à lui donner un contenu que de confirmer son caractère exclusivement spirituel, qui permet de le réduire à une activité pure : et c'est le même caractère qu'on essaie de marquer avec plus de clarté sans doute en

disant qu'il est purement *intentionnel*, bien que son intentionnalité n'ait de sens que par rapport à un terme sur lequel elle vient pour ainsi dire se poser pour s'accomplir. Cette double définition a l'avantage de garder au moi une universalité potentielle sans laquelle on ne pourrait pas comprendre comment la participation serait capable de s'exercer en laissant subsister l'indivisibilité même de l'Être, et en empêchant que le moi vienne jamais s'identifier avec aucune de ses déterminations, c'est-à-dire se matérialiser. Aussi peut-on dire que le moi tend toujours à sortir de lui-même pour se réaliser : ou plutôt il y a en lui *un double mouvement vers le dedans et vers le dehors, mais qui est tel que le reflux n'emporte jamais que ce dont le flux lui-même s'est chargé*. Nous le voyons aussi bien dans l'exercice de la puissance représentative que dans l'exercice de la puissance volitive : car il n'y a de connaissance que de l'objet, et le concept lui-même est encore un objet intelligible ; mais c'est par cette connaissance que le sujet se découvre lui-même, non point, il est vrai, comme un objet intérieur, mais comme un faisceau de puissances qui s'exercent par la constitution même du monde des objets. Et, d'autre part, il n'y a pas d'action de la volonté qui ne tende à produire quelque effet hors de nous, une modification du monde tel qu'il nous est donné, un phénomène nouveau, un ouvrage qui ajoute à la création et pour ainsi dire ne cesse de la promouvoir : mais c'est par cette épreuve de son activité propre que le moi ne cesse d'enrichir sa mémoire, c'est-à-dire de former sa propre essence.

Cependant l'amour nous porte bien au delà de la connaissance de l'objet ou des œuvres de la volonté. Ici nous avons encore affaire de part et d'autre à des formes manifestées de l'acte de participation dont nous avons montré que, si elles sont le moyen dont le moi doit se servir pour être, c'est parce qu'elles sont aussi des médiations entre mon propre moi et le moi des autres. [421] Mais l'amour, bien qu'il ne puisse se passer d'aucune de ces manifestations, va lui-même infiniment au delà : par delà toute phénoménalité, il confronte une existence avec une autre existence, au point même où elles découvrent l'une et l'autre l'unité de l'acte dont elles procèdent et qui leur permet de s'unir. Comme on ne se connaît soi-même que dans la connaissance de l'objet, comme on ne se veut soi-même qu'en voulant une fin que l'on cherche à produire, ainsi c'est l'amour des autres êtres qui donne à l'amour de soi les satisfactions qu'il poursuit vainement lorsqu'il ne

pense qu'à soi. Seulement c'est parce que l'amour est une relation entre les êtres qu'il est seul à nous découvrir la signification du phénomène, qui est d'être entre eux une médiation. Il est admirable que, jusque dans ce domaine proprement ontologique, le lien entre les êtres soit si étroit que chacun d'eux ne puisse se soutenir dans l'existence qu'en prenant les autres mêmes pour fin ; c'est en coopérant à leur existence propre qu'il semble recevoir d'eux l'existence qui est la sienne. Telle est la raison pour laquelle l'amour implique toujours ce caractère de réciprocité ou de mutualité. Il n'est pas sûr que l'amour refusé soit rien de plus que le désir.

L'amour implique d'abord la sympathie, qui réside dans la communauté d'une affection dont il faut dire que chaque être la détermine dans l'autre. Et l'amour est en quelque sorte l'*acte* corrélatif de cette affection et sans lequel elle ne serait pas incorporée au moi, du moins si le moi est défini comme l'activité par laquelle il se donne l'être à lui-même ; l'affection c'est cette activité encore, considérée dans l'inflexion qu'elle reçoit et qui nous la révèle. On pourrait penser qu'on est ici en ce point où deux existences participées, s'embrassant pour ainsi dire l'une l'autre, et étant l'une à l'égard de l'autre à la fois déterminantes et déterminées, la participation fait l'épreuve d'une sorte d'alliance entre l'acte dont elle procède et l'acte qu'elle accomplit : mais faut-il dire que l'acte dont elle procède n'est rien de plus ici que l'acte de participation accompli par un autre ? Cependant nous sentons bien que tout acte d'un autre qui, en nous déterminant, nous devient sensible, et qui peut être considéré comme transcendant par rapport à notre acte propre, ne pourrait pourtant déterminer celui-ci, ni même avoir avec lui la moindre communauté, s'il n'avait pas aussi la même origine ; c'est dire que le propre de l'amour, c'est toujours d'élever notre existence particulière jusqu'à l'absolu, ou encore de nous permettre d'atteindre cette intimité [422] de l'être et de la valeur qui nous fait penser avec raison que, dès qu'il est présent, même sous sa forme la plus humble, il ne s'est jamais réalisé nulle part et ne se réalisera jamais plus. C'est comme si, en nous donnant accès dans l'éternité, il ne pouvait plus trouver place dans le monde des apparences.

D'une telle union entre les âmes, on peut penser que le corps l'empêche au lieu de la favoriser : cependant il y a dans l'attrait des corps une sorte d'expression de la sympathie entre les êtres et par la-

quelle le corps lui-même est traversé et illuminé. Et si l'union des corps est d'une certaine manière une entreprise destinée à vaincre la séparation que le corps crée entre les êtres et qu'elle cherche à abolir, on ne saurait s'étonner que le rôle du corps subsiste encore là où il n'apporte plus que des témoignages subtils et à peine sensibles de sa présence, comme on le voit dans les amitiés spirituelles. Nous rencontrons ici une fois de plus, dans l'emploi que nous pouvons faire du corps, un effet de cette ambiguïté inséparable de la liberté et qui tantôt lui permet de s'asservir elle-même au corps et tantôt fait du corps son moyen et même son visage qu'elle ne cesse de spiritualiser.

9. LA SÉPARATION NÉCESSAIRE POUR QU'ELLE SOIT VAINCUE.

Cependant, quand on parle de l'union entre les êtres telle que l'amour la réalise, et qu'on invoque souvent les déceptions qu'il nous impose en montrant que cette union ne se produit jamais, il importe de signaler une erreur grave qui vicie en particulier toutes les analyses romantiques que l'on a faites de l'amour : car l'amour n'exige nullement l'abolition de la séparation entre les deux êtres individuels, qui abolirait l'amour pour le porter jusqu'à son point de perfection. Il en est ici comme de la connaissance ; celle-ci suppose la distinction du sujet et de l'objet et nous pensons pourtant que la perfection de la connaissance supposerait une identité entre le connaissant et le connu où cette distinction cesserait d'être faite : ce serait aussi l'abolition de la connaissance elle-même, qui exige précisément que je détache de moi le connu, comme un spectacle dans lequel la connaissance retrouve un champ d'application toujours renouvelé pour la puissance de l'entendement. De même dans l'amour où je veux l'autre en tant qu'autre, comme je voulais dans la connaissance l'objet en tant qu'objet, il faut qu'il y ait entre lui et moi une distinction réelle, mais aussi une communication toujours renaissante [423] et qui ne s'épuise jamais. La différence entre la connaissance et l'amour, c'est que la connaissance transporte pour ainsi dire l'objet au dedans de moi pour en faire une représentation, au lieu que l'amour transporte le moi hors de lui pour lui faire découvrir une existence autre que la sienne, dont nous disons souvent qu'il s'y subordonne ou qu'il se range sous sa loi,

ce qui marque assez bien qu'il dépasse ses propres limites, bien que ce dépassement même doive épanouir sa liberté, au lieu de l'abolir. Mais la connaissance, en tant qu'elle ne nous donne qu'un spectacle, n'intéresse point l'essence même de notre âme, au lieu que l'amour la constitue, non seulement, comme on l'a dit souvent, parce que l'âme est là où elle aime, mais encore parce que *c'est en s'unissant à ce qu'elle aime qu'elle devient elle-même ce qu'elle est*. Enfin, par opposition à la connaissance, et pour conduire pourtant la connaissance vers ce dernier point qu'elle cherche à atteindre sans y parvenir, on peut dire que, tandis que la connaissance suppose d'abord une passivité à l'égard de son objet, où l'activité du sujet essaie de retrouver sa propre unité concrète (comme on le voit dans l'opposition classique de la matière et de la forme), l'amour apparaît au moment même où, au delà d'une telle passivité, je pose une autre activité que la mienne, qui la détermine, et qui est, si l'on peut dire, le noumène de ce phénomène. Ce qui confirme que l'amour est l'expérience d'une transcendance, et même la seule expérience que nous en ayons et qui n'est possible que parce que, au delà de toute connaissance, il est l'acte par lequel je pose, à travers le phénomène et par son moyen, la présence d'une autre existence dont dépend désormais la mienne propre. Ainsi, dans ma passivité apparente à l'égard d'un autre être, c'est cet autre être qui agit et qui vit en moi, mais non point comme s'il venait se substituer à moi, puisque c'est par lui que je découvre et que je constitue ce que je suis. On pourrait dire encore que, *si le propre de la connaissance, c'est de changer l'être en idée, le propre de l'amour, c'est de changer l'idée en être*. Et si l'on disait que d'un autre que de nous-même nous ne pouvons avoir qu'une idée, il faudrait que ce fût une idée comparable à l'idée par laquelle je me réalise, et dont le rôle de l'affection c'est précisément de me rendre solidaire. Cependant l'amour me fait entrer dans une intimité universelle et spirituelle, où il est vrai de dire à la fois que deux êtres se réalisent l'un par l'autre et que chacun d'eux pourtant s'oublie et se sacrifie. Aussi ne faut-il pas considérer comme une opposition [424] invincible celle que l'on a marquée récemment avec beaucoup de force et de pénétration entre l'*Éros* platonicien, qui est l'amour de ce qui est en haut et vers quoi nous essayons nous-même de nous élever, et l'*Agapè* chrétienne, qui est un amour de charité, l'amour de ce qui est en bas et vers quoi la charité ne cesse de nous incliner. C'est que, s'il est vrai que dans l'amour je ne me sens uni à un autre être qu'afin de m'élever jusqu'à

lui, ou de le convertir, l'amour égalise d'emblée deux êtres qui s'aiment : car il est la rencontre de deux âmes dans la reconnaissance de leur commune origine et de leur originale vocation. Là est sans doute le cœur du monde de la participation : et c'est lui qu'il faudrait atteindre pour être capable de construire une théorie de la connaissance, s'il est vrai que c'est dans le rapport des consciences entre elles que nous devons découvrir à la fois le principe commun dont elles se séparent, mais dans lequel pourtant elles s'unissent, la signification de leur existence séparée, et pourtant interdépendante, le rôle enfin du phénomène sans lequel on ne pourrait comprendre comment elles portent témoignage d'elles-mêmes et par conséquent se distinguent et pourtant communiquent.

Il y a entre l'amour et la volonté un rapport qui est symétrique de celui que nous venons de décrire entre l'amour et la connaissance. Car comme la connaissance n'est représentative que des choses, c'est sur les choses aussi que la volonté agit. Mais en agissant elle se propose de changer le monde, d'obtenir un effet, de créer une œuvre qui permette au moi de se réaliser en s'exprimant. Mais cette volonté ne peut pas s'arrêter au monde des apparences : dans sa destination fondamentale, elle est ontologique ; c'est l'être qu'elle vise, c'est-à-dire notre être propre et solidairement les autres êtres avec nous. Aussi la volonté a-t-elle été toujours considérée comme parente de l'amour, comme si elle trouvait son origine dans l'effort et son dénouement dans l'amour, comme si elle paraissait s'appliquer aux choses dans ses modalités extérieures, mais pour atteindre les personnes dans le but ultime vers lequel elle tend. La distance entre la volonté et l'amour définit sans doute un intervalle qui est nécessaire à la participation pour qu'elle puisse se produire : comme la participation ne se réalise que par la médiation du phénomène et qu'elle risque toujours de s'y arrêter, ainsi elle commence avec la volonté toujours affrontée à un obstacle qu'elle essaie de surmonter ; mais comme le phénomène n'est qu'une médiation entre un être et un [425] autre être, les œuvres de la volonté à leur tour ne sont rien de plus que les moyens d'obtenir une possession que l'amour seul est capable de donner. Il est remarquable que c'est toujours l'amour qui ébranle la volonté, mais que l'amour lui-même ne peut être ni commandé, ni voulu. Peut-être même faut-il dire qu'elle cherche toujours l'amour, dont elle est une sorte de suppléance lorsque l'amour n'est point encore né. La volonté ne rompt

jamais tout lien avec l'amour-propre : il arrive qu'elle se contente de le servir. Mais l'amour nous en délivre. La volonté, dès qu'elle est bonne, se change en amour. Elle découvre l'amour comme sa véritable source, ce que n'a pas vu Kant qui, étant préoccupé avant tout de maintenir l'autonomie du sujet, était tenu de faire dépendre l'affection du corps et ne voyait pas comment il y a, dans l'amour, un moyen pour l'individu de se dépasser vers une autre existence réelle, et non pas par la simple universalité de la loi. Cependant si la participation exige qu'il y ait toujours une distance entre la volonté et l'amour, le propre de la vie spirituelle, c'est de chercher sans cesse à la surmonter. Et Dieu est le seul être en qui la volonté est amour.

10. L'OPPOSITION DE L'AMOUR ET DE LA HAINE, ISSUE DE LA PARTICIPATION.

Cependant la même ambiguïté que l'on observe entre le plaisir et la douleur, et qui est un retentissement dans l'affection de l'ambiguïté essentielle à la liberté, se retrouve encore dans l'opposition de l'amour et de la haine. Et l'on peut dire que tout homme est nécessairement pour moi un objet d'amour ou de haine, selon que, faisant un absolu de mon moi séparé et considérant en lui un autre moi qui le nie, je ne cherche qu'à le détruire, ou selon que, reconnaissant en lui et en moi une participation au même Être, il se produit entre nous une double médiation par laquelle chacun s'accroît tout à la fois de ce qu'il reçoit de l'autre et de ce qu'il lui donne. Ce n'est que dans la négation de la participation, et dans la prétention de chaque être particulier à élever sa propre existence jusqu'à l'absolu, que toute autre existence lui devient ennemie : ce qui engendre toutes les formes possibles de la haine et de la guerre. La sympathie, l'amitié et même l'amour se changent alors en autant de complicités dans lesquelles notre existence propre cherche simplement à s'agrandir : mais celle-ci se définit encore par opposition à tout [426] ce qu'elle exclut, c'est-à-dire au reste de l'univers. Au contraire, dès que deux consciences particulières ont reconnu l'une et l'autre non seulement qu'elles puisent à la même source, mais encore qu'elles ne peuvent se réaliser que par leur mutuel concours, on peut dire qu'elles ont découvert l'amour comme une loi universelle susceptible de prendre une infinité de formes différentes

selon la situation et la vocation originale des êtres qu'elle unit. Il semble pourtant qu'il y ait un amour d'exclusion, qui enveloppe tout ce qui le déborde de la même indifférence ou de la même hostilité, et un amour d'expansion, qui est tel que tout ce qu'il donne à un être unique et privilégié semble se multiplier et rayonner sur tous les autres êtres, au lieu de leur être retiré. Il est difficile de considérer l'amour d'exclusion autrement que comme attaché seulement au corps, par lequel deux êtres ne peuvent s'unir qu'en se séparant de tous les autres, et l'amour d'expansion autrement que comme un appel à l'universalité de l'esprit, où deux êtres ne peuvent s'unir qu'en s'unissant à tous les autres. Mais les relations de tous les êtres entre eux se développent entre deux limites, qui sont, d'une part, celle de la concurrence vitale où l'individu se trouve pour ainsi dire réduit à son corps, c'est-à-dire à son intérêt propre, et celle de l'amour spirituel, qui unit tous les individus dans un même amour qui est l'amour de Dieu.

On aboutirait ainsi à ressusciter la vieille conception d'Empédocle qui faisait de l'Amour et de la Haine les principes mêmes de toutes choses : doctrine qui trouve un sens nouveau s'il est vrai que l'amour et la haine apparaissent comme répondant aux deux faces opposées de la participation, là où précisément elle a affaire non plus à la relation d'une existence particulière et de la phénoménalité qui l'exprime et qui la limite, mais à la relation de deux existences particulières, en tant qu'elles fondent dans l'être même du tout leurs existences séparées, tout à la fois rivales et interdépendantes.

On comprend maintenant le caractère privilégié de la puissance affective et pourquoi, en nous subordonnant à une existence qui est autre que la nôtre, elle apparaît comme limitative, bien qu'elle nous révèle, dans cette limitation même, une présence actuelle adhérente à notre existence propre et que celle-ci est incapable de récuser. Quant à la présence de l'objet comme tel, elle est représentative et non pas affective, mais elle enveloppe une affection dans la mesure même où cet objet n'est pas un [427] spectacle pur, où il est le véhicule d'une altérité qui non seulement me révèle à moi-même, mais encore me fournit la médiation par laquelle je me constitue. Que comptent dans ma vie mes relations avec les phénomènes qui m'entourent à côté de mes relations avec les êtres que j'aime ou que je hais ? *L'affection témoigne en faveur de la subjectivité ontologique, comme la représentation en*

faveur de l'objectivité phénoménale. Il y a une évidence affective, comme il y a une évidence représentative : et le progrès de l'émotion au sentiment est comparable au progrès de la sensation au concept. Mais la représentation nous détache de son objet. Au lieu que l'affection nous donne la présence de l'être même, à tel point qu'aimer, c'est seulement se rendre présent un autre être. Or toute présence est d'abord d'un objet ou d'un phénomène à notre corps ; elle est ensuite celle de notre corps à nous-même ; et elle ne se délie jamais tout à fait, si spirituelle qu'elle soit, de sa relation avec notre corps, de telle sorte qu'indivisiblement, à notre égard et à l'égard d'autrui, elle apparaît comme la justification dernière de cette liaison entre l'âme et le corps, entre l'être et le phénomène, qui est l'essence même de la participation. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la puissance affective paraisse souvent caractériser l'âme d'une manière plus profonde qu'aucune de ses autres puissances : car l'intelligence nous tourne vers la considération du spectacle phénoménal, comme la volonté du côté d'une œuvre à produire. Mais là où la puissance affective intervient, elle met en jeu la destinée de notre être même dans sa relation réelle avec tous les êtres. C'est pour cela que celui qui en est privé semble *privé d'âme*. De telle sorte qu'il semble parfois qu'elle puisse se suffire, bien qu'elle ne soit rien sans l'expression, qui fait elle-même la synthèse de l'intelligence sans laquelle l'existence manquerait de matériaux, et de la volonté sans laquelle elle serait incapable d'en disposer.

[428]

[429]

La dialectique de l'éternel présent.

* * * *

DE L'ÂME HUMAINE

LIVRE IV

IMMORTALITÉ ET ÉTERNITÉ

[Retour à la table des matières](#)

[430]

[431]

LIVRE IV.
IMMORTALITÉ ET ÉTERNITÉ

Chapitre XVII

L'UNITÉ DE L'ÂME

*1. SOLIDARITÉ ENTRE L'UNITÉ DE L'ÂME ET LA
MULTIPLICITÉ DE SES PUISSANCES.*

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de l'unité de l'âme est inséparable du problème de la classification et de la hiérarchie de ses puissances. Car les puissances, au lieu de rompre l'unité de l'âme, en témoignent et la réalisent. Il n'y a point d'unité en effet qui soit l'unité d'une chose : celle-ci est à peine pensable ; elle n'est rien de plus que l'unité même de l'esprit objectivée dans une matière qu'il circonscrit. Car l'esprit n'est un que parce qu'il est unifiant : et la diversité apparente de ses actes vient sans doute de cette matière même à laquelle ils s'appliquent, c'est-à-dire de leur propre limitation. Non pas sans doute que l'on puisse, comme on le fait souvent, se contenter de dire que toute unité est synthétique parce qu'autrement elle ne serait l'unité de rien ; car on se demanderait alors d'où provient cette matière que nous devons toujours soumettre à la loi de l'unité et qui lui échappe toujours. Mais, bien que cette formule soit vraie et exprime assez bien l'effort par lequel l'acte de participation, toujours imparfait et précaire, a toujours besoin d'être régénéré, cependant il semble qu'il faille pour

l'expliquer remonter plus haut, à savoir jusqu'à la source même de la participation, c'est-à-dire au point où l'unité et la multiplicité naissent pour ainsi dire simultanément au sein de l'Être total, en même temps que la participation et comme les conditions mêmes qui la rendent possible. Or la participation sans doute est coéternelle à l'être, comme la création au Créateur, et elle trouve dans la solidarité de l'un et du multiple une triple expression logique, psychologique et ontologique. Car ces deux termes forment un couple dans lequel le premier, bien [432] qu'il ne puisse être pensé que par opposition au second, possède par rapport à lui un ascendant incontestable, puisqu'il faut dire non pas qu'il le réduit, mais plutôt qu'il le produit, et que, dans une telle production, loin de s'ajouter à lui-même comme on le croit, il se divise pour ainsi dire intérieurement afin de faire éclater sa propre fécondité. Ainsi, de même que l'unité arithmétique engendre la série des nombres par une sorte de sous-division, mais non pas par une promotion ou une multiplication d'elle-même (car il serait contradictoire d'imaginer une seconde unité que l'on pourrait joindre à la première et qui devrait la nier pour être posée, ce qui montre que c'est la rupture de l'unité et non pas sa répétition qui fait apparaître la dualité), de même l'unité psychologique n'a pas le pouvoir de s'accroître elle-même par l'acquisition de puissances toujours nouvelles, mais seulement de les faire surgir en elle afin de réaliser l'acte même qui la fait être, de même enfin l'unité ontologique hors de laquelle il n'y a rien est elle aussi incapable de s'étendre, mais tous les modes qui la limitent expriment encore sa richesse intérieure et inépuisable. Sous ces aspects différents l'Un est un acte, et la multiplicité, loin de pouvoir lui être opposée radicalement, n'est rien de plus que cet acte considéré moins dans son effet que dans une sorte d'analyse de lui-même. Cette analyse ne commence qu'avec la participation par laquelle l'unité mathématique donne naissance à l'infinité des nombres, l'unité de l'acte libre à l'infinité des puissances du moi, l'unité de l'acte créateur à l'infinité des consciences particulières. Mais puisqu'on ne peut saisir isolément, et abstraction faite de la multiplicité qui lui répond, ni l'unité mathématique, ni l'unité de l'acte libre, ni l'unité de l'acte créateur, on comprend que l'on puisse chercher à réintégrer l'unité en faisant la somme de tous les termes multiples dans lesquels la participation l'avait d'abord divisée. De là la tendance à réduire toute unité à une unité de synthèse. Mais nous savons bien qu'une telle unité a toujours un caractère artificiel et provisoire et que nous ne réussons ja-

mais, en suivant ce chemin, à atteindre ou à retrouver l'Un d'où procède cette multiplicité toujours fuyante et qu'aucune synthèse n'est capable d'enfermer. Bien plus, l'idée même de l'infini n'exprime rien de plus que la distance infranchissable qui subsistera toujours entre l'unité originaire, d'où la multiplicité procède, et l'unité d'intégration dans laquelle on prétend la résoudre. Cependant, quelle que soit la prééminence qu'il faille accorder à l'unité sur la multiplicité, [433] et bien que la multiplicité soit l'unité niée, mais qui, en se niant, reste incapable de se séparer d'elle-même et nous révèle seulement sa propre distension, au lieu que l'unité n'est pas la multiplicité niée, mais au contraire la multiplicité considérée dans le terme d'où elle procède et le terme vers lequel elle tend, on ne saurait contester que les deux termes ne soient corrélatifs, de telle sorte qu'il n'y a rien qui puisse être dit un autrement que dans sa relation avec une multiplicité qu'il contient, au moins virtuellement, ni multiple, autrement que dans sa relation avec une unité qu'il divise, sans réussir jamais à l'égaliser.

Il importe de remarquer maintenant que, des trois sortes de couples que l'on a distingués et qui opposent l'un au multiple, il y en a un qui apparaît comme étant l'origine des deux autres, c'est celui sur lequel se fonde la participation : ainsi, c'est la relation ontologique entre l'acte pur et la liberté, en tant qu'elle est constitutive des consciences particulières, qui apparaît comme le fondement de la relation psychologique entre l'âme et ses puissances, et de la relation arithmétique entre l'unité abstraite et les nombres ; et ce sont les conditions d'insertion du moi dans l'être absolu qui font apparaître, dans le moi lui-même, les différentes puissances par lesquelles cette insertion se réalise et, dans la pensée conceptuelle, le schème arithmétique de toute diversité possible. Mais loin de penser que c'est par l'abstrait qu'il faut commencer, comme on le fait quand on applique une méthode synthétique en montrant comment il reçoit dans la conscience individuelle une forme concrète où s'incarne une loi ontologique, c'est de l'expérience individuelle que nous prenons de notre existence propre dans sa relation avec l'absolu qu'il nous faut partir, avant de découvrir les conditions ontologiques qui lui permettent de se réaliser dans toute conscience en général, à plus forte raison les conditions purement formelles qui permettent d'en faire un objet de pensée quelconque, abstraction faite de son contenu.

2. L'EXPÉRIENCE DE LA PARTICIPATION, CLEF DE LA RELATION ENTRE L'UN ET LE MULTIPLE.

L'expérience primitive dont toutes les autres dépendent est l'expérience de la participation, qui est celle que nous avons de notre être propre dans son rapport avec l'Être absolu dont il est [434] à la fois distinct et inséparable. Là est l'origine de l'opposition de l'unité et de la multiplicité, mais d'une unité qui s'épanouit aussitôt en multiplicité, s'il est vrai qu'une forme quelconque de la participation implique et appelle toutes les autres. Mais l'acte de participation nous permet en quelque sorte d'éprouver en l'accomplissant *la connexion du un et du deux*. Car cet acte qui nous fait être et antérieurement auquel il n'y a rien pour nous qui puisse ni être, ni être posé, se découvre à nous comme une relation non point, comme on le dit, entre un sujet et un objet, mais entre une efficacité pure qui nous dépasse, mais qui nous demeure toujours présente comme un infini de possibilité, et l'opération particulière par laquelle j'en dispose et je l'assume : car cela même en moi par quoi j'agis ne vient pas de moi, bien que ce soit moi qui le fasse agir en moi ²⁴. De telle sorte que je ne puis me poser moi-même que par un acte inséparable de l'acte pur, ou de l'acte « par soi », mais qui le limite et qui le détermine, bien que la participation de l'acte par soi fasse aussi de moi-même dans la sphère qui m'est propre un être par soi, c'est-à-dire une liberté. Le « par soi » de la liberté trouve son expression, comme on l'a montré, dans l'acte par lequel le possible est évoqué et ensuite actualisé.

On voit dès lors comment la relation de l'unité et de la dualité peut se présenter à nous sous une double forme. 1° Car si c'est l'analyse qui isole dans la participation l'acte pur de l'opération qui en participe, c'est elle aussi qui engendre *le deux*, et l'unité qui fonde l'analyse, c'est l'unité de la participation elle-même. Cette unité est une unité de relation, l'unité de l'acte même de la conscience ; et la

²⁴ On voit facilement qu'une telle expérience est symétrique, selon le langage de l'acte, c'est-à-dire de l'intériorité, de l'inscription de mon corps, selon le langage de l'objet, dans le tout de l'extériorité spatiale : et celle-là est le fondement de celle-ci.

dualité de l'acte pur et du moi, c'est la dualité de deux termes extrêmes dont il est impossible d'avoir aucune expérience autrement que dans leur relation. Si l'expérience fondamentale était celle d'un moi séparé, celui-ci apparaîtrait ensuite comme à jamais incapable de vaincre sa séparation. Mais si c'est celle d'une relation, dont la relation de l'acte absolu et de notre acte propre est la forme originaire et pour ainsi dire créatrice, tandis que la relation du sujet et de l'objet en est la forme dérivée et limitative, alors il n'y a point de difficulté à comprendre comment la dualité, au lieu d'être l'abolition de l'unité, est présente [435] en elle comme la condition même qui lui permet de se réaliser. 2° Alors nous pouvons du même coup changer l'interprétation de la connexion entre le un et le deux. Car l'inégalité même des deux termes de la relation et la nécessité où nous sommes de définir celle-ci comme une relation soit de dépassement, soit de limitation, nous permet de considérer le un comme appartenant précisément à l'absolu, au sein duquel on voit surgir un autre un dès que la participation a commencé. Mais cette distinction n'a point encore le caractère abstrait d'une distinction numérique : car le premier un enveloppe l'autre un, mais sans faire deux avec lui, car il n'y a entre eux aucune séparation. On peut dire seulement que c'est l'Un absolu qui suscite l'un de la numération en l'obligeant à se répéter indéfiniment pour exprimer la fécondité infinie de sa propre essence. Mais la participation montre au contraire dans l'Un la présence d'un deux qu'il contient et qu'il appelle afin de se réaliser : et cet Un, c'est aussi bien l'un de l'absolu lui-même en tant qu'il s'actualise par toutes les existences relatives sans lesquelles il ne serait lui-même l'absolu de rien, c'est-à-dire rien, et l'un de notre âme, en tant que celle-ci est incapable, comme on l'a montré dans le livre I^{er}, de se constituer elle-même autrement que par sa propre relation avec un absolu auquel elle ne cesse de s'unir ; et l'unité de leur relation nous permet de définir soit l'unité de l'âme, soit l'unité de Dieu, selon le sens dans lequel on la parcourt.

Mais cette unité en quelque sorte réciproque de l'âme et de l'absolu, fondée sur la relation qui les unit, peut être analysée d'une manière plus précise. Nous imaginons toujours le rapport de la participation sous la forme du rapport entre la partie et le tout, en oubliant que la partie elle-même n'appartient au tout que par l'unité de l'acte qui l'enveloppe elle-même dans le tout. Tant il est vrai qu'il n'y a

d'unité que celle qui procède d'un acte qui cesse d'être un acte dès qu'il cesse d'être un. Aussi est-il absurde d'imaginer que l'acte pur puisse lui-même être divisé en actes particuliers. Mais *la participation est une relation absolue*. De l'acte absolu, si nous le considérons en lui-même, il faut dire qu'il n'est qu'acte ; et qu'il n'y a point d'acte qui puisse se produire dans le monde sans que ce soit lui qui le produise par sa seule présence, ou, si l'on veut, par sa simple efficacité. Dans un tel acte, il n'y a rien qui puisse être dit sans contradiction *inactuel*. Mais sans la participation, cet acte serait bloqué dans l'inertie et l'immobilité d'une chose. Et nous ne disons qu'il agit, ou [436] qu'il est acte, que quand il commence à être participé : comment en serait-il autrement s'il est vrai, d'une part, que c'est dans la participation elle-même que nous en avons reconnu la présence, de telle sorte que sans elle il serait pour nous comme s'il n'était pas, et, d'autre part, que la participation est aussi essentielle à l'absolu que l'absolu à la participation, bien que ce soit dans un sens tout contraire, comme le pensent tous ceux qui disent que la création est aussi nécessaire au Créateur que le Créateur à la création ? Mais cette formule doit être interprétée avec prudence : il ne peut s'agir ici en effet d'une nécessité univoque qui nous conduirait au panthéisme ; car la création requiert l'existence du Créateur par son insuffisance et sa misère, au lieu que le Créateur appelle l'existence de la création par un effet même de sa générosité et sa surabondance : ce qui explique assez facilement comment notre insuffisance et notre misère subsistent toujours pour celui qui récuse la participation, tandis qu'elle s'ouvre au contraire sur un infini actuel et inépuisable pour celui qui accepte toujours de la mettre en œuvre.

Mais cette observation suffit à montrer comment se réalise la distinction entre l'acte pur et l'acte de participation sans que pourtant leur unité se trouve rompue. C'est que l'acte de participation, c'est l'acte pur en tant précisément qu'il est partout et toujours offert, qu'il donne naissance partout et toujours à de nouvelles existences qu'il appelle elles-mêmes à se faire, et auxquelles il ne cesse de fournir toutes les ressources pour y parvenir. Chacune de nos existences peut bien être considérée elle-même comme une partie dans un tout, mais elle n'est une existence de participation que dans la mesure où elle peut être définie comme *le tout en puissance* et qu'elle actualise elle-même et pour elle-même selon ses connexions avec toutes les autres

existences particulières, c'est-à-dire selon la perspective originale qui est la sienne, et dans la situation unique et privilégiée où elle se trouve placée. Ainsi l'unité de l'âme est à la fois l'unité d'une perspective sur le tout et l'unité de l'acte par lequel cette perspective se fonde et par lequel elle ne cesse de s'enrichir. Il y a plus : ce serait une erreur grave de considérer ce tout comme donné objectivement avant que nous l'embrassions dans une perspective qui est nous-même ; car l'idée de tout ne peut naître qu'avec la perspective individuelle qui essaye de l'envelopper, mais qui, loin de pouvoir le circonscrire, le découvre comme inépuisable. Ainsi parvient-on à donner un sens à l'idée en apparence contradictoire [437] d'un *Tout infini* : car ce Tout, étant non pas une somme de parties, mais ce hors de quoi il n'y a rien, on comprend qu'il ne puisse y avoir aucune perspective individuelle qui ne l'enveloppe, mais sans lui devenir jamais adéquate. Il est difficile de concevoir le Tout autrement que comme un tout représentatif, mais ce tout représentatif est engendré par l'exercice de l'une des puissances de l'âme ; et cette puissance est elle-même corrélative de l'acte par lequel l'âme définit son existence propre comme distincte et pourtant inséparable de l'absolu dont elle participe. On peut dire que *l'unité subjective de l'âme forme une sorte de médiation entre l'absolu, ou l'acte pur, et l'infinité d'une expérience toujours ouverte.*

3. L'UNITÉ DE L'ÂME CONSIDÉRÉE COMME RÉSIDENT DANS LE RAPPORT ENTRE LA LIBERTÉ ET LES POSSIBLES.

Nous voilà donc fort éloignés de cette conception élémentaire et schématique d'une âme dont l'unité serait celle d'une substance nue, sans que l'on puisse rien dire de cette substance, puisqu'elle n'est elle-même qu'une pure objectivation de l'unité abstraite et qu'à l'égard de la multiplicité de ses modes, nul ne sait ni comment ils prennent naissance, ni quel lien ils soutiennent avec la substance qui les porte. Jusqu'ici l'unité de l'âme nous a paru se réduire à l'unité d'un acte de participation, en tant que cet acte enveloppe en puissance tout ce qui est, mais dans une perspective dont il est lui-même le foyer. Cependant il semble que cette définition puisse recevoir une forme plus précise : de cet acte en effet qui se résout dans l'initiative qui me fait être,

qui est toujours le premier commencement de moi-même et dont je suis seul à disposer, on peut dire qu'il est une liberté. Or la liberté conjugue en elle d'une manière très remarquable les deux caractères de l'unité et de la multiplicité qui sont toujours inséparables l'un de l'autre et dont elle seule est capable de nous montrer la genèse. Car tous les problèmes insolubles que soulève la notion d'unité proviennent de notre inclination naturelle à chercher le modèle de l'unité du côté de la chose ou de l'objet, alors que le propre de la chose ou de l'objet, c'est au contraire d'être précisément la négation de l'unité, ce qui déborde toujours l'acte de participation, ce que nous cherchons toujours à embrasser ou à unifier, sans que cette unification s'achève jamais. Sans doute il [438] pourrait sembler que l'idée de synthèse liât entre elles mieux qu'aucune autre les deux notions d'unité et de multiplicité : seulement elle suppose leur opposition plutôt qu'elle ne l'engendre. Il n'en est pas ainsi de la liberté, du moins si la liberté est d'abord génératrice d'elle-même : dans cette génération d'elle-même, on peut dire qu'elle produit immédiatement la relation de l'un et du multiple. Car il n'y a sans doute dans le monde qu'un seul point qui soit parfaitement un, c'est celui où la liberté décide : la conscience est livrée à la dissémination pure dès que la liberté cesse de s'engager ; dès qu'elle reprend en main au contraire la direction de notre vie, là où elle dispose du oui ou du non, il devient absurde d'imaginer en elle aucune partie qui la divise. On peut dire encore qu'elle est essentiellement ponctuelle, non point à la manière du point géométrique qui n'est que l'objet réduit à sa *position* pure, mais à la manière de l'acte qui le pose, et qui le pose par une option susceptible d'être recommencée toujours. La liberté, c'est donc cette extrême pointe de l'activité qui, d'une part, porte derrière elle le poids indistinct de toutes ses acquisitions antérieures et nous permet d'en disposer, qui, d'autre part, pénètre dans la masse indistincte des données et qui introduit en elle un ordre qu'elle a choisi. Toutefois ce n'est pas dans sa liaison avec les matériaux qui la supportent, ou les données auxquelles elle s'applique, que la liberté met le mieux en lumière l'opposition de l'un et du multiple. Car ces deux formes de la multiplicité expriment sa limitation, en tant qu'elle lui est imposée et qu'elle lui demeure en quelque sorte extérieure : elles lui fournissent seulement les moyens qui lui permettent de s'incarner, au lieu qu'il y a une autre multiplicité qui lui est intérieure et essentielle, qui est inséparable de son acte propre et qui n'est que cet acte même considéré dans son exercice le

plus pur. Nous venons de dire en effet que l'unité de la liberté s'exprime par l'option indivisible qu'elle est tenue de faire entre le oui et le non. On reconnaît ici la connexion entre l'unité et la dualité, telle que nous l'avions décrite tout à l'heure. Car il y a bien une unité absolue qui est celle de l'option, mais qui ne peut s'affirmer dans le oui sinon en tant que le oui est lui-même corrélatif du non. Et sans doute si l'on considère le oui et le non dans leur pureté, on n'a pas besoin de demander à quoi la liberté doit dire oui ou non, car il faudrait répondre à une telle question que c'est à elle-même, puisqu'elle ne serait rien si elle n'avait pas à la fois le pouvoir de se poser et de se nier. De telle sorte que la liberté, [439] pourrait-on dire, engendre immédiatement le libre arbitre, et que l'alternative fondamentale par laquelle se définit le libre arbitre réside précisément dans le pouvoir qu'il a d'assumer la liberté ou de la refuser. Ce qui suffit à nous faire comprendre les deux attitudes fondamentales que nous pouvons avoir dans la vie, et dont l'une consiste à s'engager toujours et l'autre à abdiquer toujours. Mais on voit facilement comment le oui et le non ne peuvent pas être mis sur le même plan, puisque le non suppose le oui et que ces deux contraires n'ont de sens que par une division du oui fondamental dans un oui et un non relatifs l'un à l'autre et tels que *le non est encore le oui d'un non*.

Cependant cette dualité initiale a encore besoin de s'épanouir. Et tout d'abord, il semble que l'alternative du oui et du non soit déjà une alternative entre deux possibles, dont on peut dire qu'ils sont les deux possibles fondamentaux qui donnent naissance à tous les autres. Il est inévitable en effet que le oui relatif s'exprime par une première détermination positive, tandis que le non relatif, qui exclut celle-ci, en suppose et en appelle, par cette exclusion même, une infinité d'autres. De là, par un renversement remarquable, la fécondité qui a toujours été prêtée à la négation. De là aussi la tendance fréquente à notre époque plus qu'à aucune autre d'élever la négation elle-même jusqu'à l'absolu ; c'est en elle que la liberté tend aujourd'hui à se reconnaître. Car, en la mettant au-dessus de toutes les affirmations réelles, on pense réserver d'abord son intégrité, puisqu'elle ne pourrait agir qu'en se déterminant et par conséquent en devenant l'esclave d'une de ses déterminations particulières : le rôle de la négation, c'est de la ramener sans cesse vers sa source où toutes les déterminations possibles sont encore contenues.

C'est donc que l'unité de la liberté est corrélatrice de la pluralité et même de l'infinité des possibilités : et on peut dire que ces possibilités, elle ne cesse de les inventer afin précisément de pouvoir s'exercer. Cette invention des possibles est la première phase de l'acte libre, qui non seulement est nécessaire à l'option, mais est créée pour ainsi dire par la nécessité d'opter. Et l'on peut dire que l'ampleur et la richesse de notre conscience sont proportionnelles en quelque sorte à l'abondance des possibles que nous sommes capables de concevoir. Mais vouloir en déduire, comme on le fait quelquefois, qu'il faut se contenter d'embrasser le maximum de possibles et de les éprouver par l'imagination, — mais en se gardant bien d'en actualiser aucun, — c'est laisser [440] la liberté inopérante pour n'en rien vouloir perdre ; c'est laisser le possible dans un état d'abstraction ou de rêve et refuser de lui donner la chair et le sang en l'incorporant à ce monde, où sa connexion avec les autres modes de l'existence lui confère à lui-même l'existence.

Cependant quand on dit de la liberté qu'elle invente les possibles, il faut bien entendre qu'elle ne les invente pas de toutes pièces : ils naissent comme un effet de son exercice dans l'intervalle même qui la sépare de l'acte pur. Ils ne sont rien que par elle : ce qui nous évite de les situer dans un monde larvaire, intermédiaire entre l'être et le néant, d'où l'un d'eux serait tiré tout à coup pour entrer, on ne sait comment, dans le monde de l'existence ; mais si l'on cherche en quoi consiste leur essence, elle réside dans l'acte pur, en tant qu'il est indéfiniment participable et qu'il déborde toujours toute participation actuelle. C'est pour cela aussi que, bien que l'âme puisse être définie comme un infini de possibilités, pourtant, étant elle-même inséparable d'une situation particulière, on peut distinguer les possibles qu'elle porte en elle selon leur degré de proximité et d'éloignement. Au centre, se trouve cette possibilité qui, s'actualisant pour ainsi dire sans nous, constitue notre nature, marque les limites de notre liberté et les conditions que le milieu ne cesse de lui imposer. Autour d'elle, rayonnent dans l'espace et dans le temps toutes les possibilités qui nous sont offertes et dont il nous appartient de nous emparer afin de pouvoir, en les réalisant, nourrir et enrichir sans cesse notre vie spirituelle. De telle sorte que nous retrouvons ici les deux sens à la fois inséparables et contraires du mot possibilité sur lesquels nous avons déjà attiré l'attention ; car la possibilité, c'est d'abord ce qui a besoin de

s'incarner pour être, mais c'est ensuite ce qui a besoin de se désincarner pour nous permettre de constituer notre essence : la première avait besoin de se réaliser pour être, et la seconde de *se déréaliser*. C'est pour cela qu'en deux sens opposés on doit dire que la conscience peut être définie à l'égard du monde comme une possibilité qui se réalise dans le monde, et pourtant que c'est le monde réel qui, à l'égard de la conscience, n'est plus qu'une possibilité pour elle de se donner à elle-même son être spirituel. C'est dans cette sorte de réciprocité qui recommence indéfiniment que réside l'unité de l'âme, qui, comme on le voit, est aussi l'unité de l'âme et du monde. De plus, on n'oubliera pas non plus que l'option entre des possibilités différentes implique entre elles un ordre qui est [441] tel que certaines d'entre elles sont les conditions de certaines autres, qui ne peuvent être réalisées qu'après elles et par leur moyen. Enfin, en ce qui concerne cette option entre des possibles, dont on croit toujours qu'elle est une option momentanée et toujours nouvelle entre des possibles particuliers et indépendants, il faut reconnaître qu'elle est une option plus profonde entre des systèmes de possibilités dans laquelle s'exprime l'acte intemporel de la liberté, où se trouve impliqué un ordre préférentiel fondé sur la valeur, qui est la forme dernière selon laquelle se réalise la connexion de l'un et du multiple dans l'acte même de la participation.

On pourrait présenter les choses d'une autre manière et dire qu'il y a en chacun de nous une multiplicité d'êtres possibles comprise dans cette potentialité infinie, qui ne se distingue pas de l'absolu même en tant qu'il est participable — et que cette multiplicité est nécessaire pour assurer notre connexion avec l'absolu, en réservant toujours l'initiative personnelle d'un choix qui à chaque instant nous fait être. Nul en effet ne peut dire d'avance ce qu'il est ; car il s'agit pour lui de se faire être. Et non seulement cette multiplicité d'êtres possibles que je découvre en moi ne sont pas détachés les uns des autres dans l'acte pur avant d'être participés, mais encore ils ne reçoivent leur dernière détermination que dans l'avenir, c'est-à-dire en se réalisant, ou encore au moment même où ils s'excluent les uns les autres. Ainsi à aucun moment l'unité de l'Être ne se trouve rompue, puisqu'elle enveloppe tous les êtres réels et que chacun d'eux enveloppe en lui tous les êtres possibles, entre lesquels il se choisit lui-même selon une situation qui est la sienne, et avec lesquels il demeure en communication dès qu'ils se réalisent.

4. LE TEMPS PERMET DE COMPRENDRE LA CONNEXION ENTRE L'UNITÉ DE L'ÂME ET LA MULTIPLICITÉ DE SES PUISSANCES.

Mais l'unité de l'âme, dans sa relation avec la multiplicité de ses puissances, peut être justifiée d'une autre manière encore. Car nous savons que l'âme crée le temps comme la condition même qui lui permet de se réaliser : le temps, c'est l'âme elle-même, en tant qu'elle est créatrice de soi et d'un ordre du monde qui permet à sa destinée de s'accomplir. Or on peut dire que le temps, c'est l'origine de toute multiplicité, mais qu'en lui aussi toute multiplicité vient se résoudre. Car le temps n'est rien en [442] dehors, d'une part, de l'opposition de l'avenir, du présent et du passé, et, d'autre part, de la conversion de l'avenir en passé à travers le présent. Trop souvent on considère la multiplicité temporelle comme se réduisant à la multiplicité des événements qui apparaissent tour à tour à travers la fenêtre de l'instant. Mais ces événements n'appartiennent pas proprement à l'âme : on peut même dire qu'ils lui demeurent extérieurs, bien que, dans l'instant aussi, l'âme doive toujours coïncider avec l'un d'eux afin de trouver en lui l'expression qui l'incarne et l'épreuve qui l'enrichit. Cependant nul événement n'apparaît jamais que pour disparaître : et tous les événements à la fois ne forment un monde que dans la pensée, c'est-à-dire un monde dont l'âme toute seule soutient l'existence. Seulement le temps ne peut pas être défini par la simple succession des événements dans l'instant : il ne nous permet pas de définir l'être comme surgissant sans cesse du néant afin d'y retomber sans cesse, cela n'est vrai que du phénomène. Mais il n'y a de temps qu'à partir du moment où j'oppose à la réalité, telle qu'elle m'est donnée, une réalité qui l'a été ou qui pourra l'être. Le temps confronte sans cesse la présence à l'absence, et de cette absence il fait une présence spirituelle. Or c'est parce que cette présence n'est rien que par l'acte même qui nous la fait acquérir qu'elle doit d'abord être une présence possible ou future, puis traverser dans l'instant la présence sensible, avant de devenir dans le passé une présence actualisée et possédée. Ainsi, l'unité de l'âme réside à la jointure même de l'avenir et du passé : cette unité, loin d'être mise en échec par le temps et de chercher à

le vaincre, a au contraire besoin du temps, c'est-à-dire de la possibilité, afin de pouvoir, en la réalisant, se réaliser. Le temps n'est rien de plus que l'acte de participation considéré dans son exercice même. Et c'est pour cela que l'âme n'a d'existence que dans le présent, non point dans l'instant où le phénomène ne cesse de passer, mais dans le présent où, à la faveur de ce passage, s'accomplit l'opération par laquelle notre essence spirituelle se constitue. Quand nous voulons opposer la réalité spirituelle à la réalité matérielle, il nous arrive de penser qu'elle réside tout entière dans la pensée de l'avenir et du passé ; mais ni l'avenir ni le passé ne peuvent être pensés indépendamment l'un de l'autre, ni indépendamment du présent. Et c'est dans le présent, qui est lui-même éternel, mais où le phénomène apparaît et disparaît sans cesse dans la fugitivité de l'instant, que s'opère la liaison de la matière et de l'esprit. Ainsi c'est [443] l'âme qui engendre éternellement le devenir du monde comme la condition de sa propre genèse. Mais il est impossible d'engager le devenir de l'âme dans le devenir du monde. Et ce qu'on appelle le devenir de l'âme n'est rien de plus que le devenir de ses états, en tant que chacun d'eux est lié à un état du monde et sous sa dépendance. Mais tandis que le devenir du monde est un devenir pur, le devenir de l'âme n'est lui-même qu'un devenir apparent, témoin et moyen à la fois de l'acte par lequel l'âme s'engendre elle-même indéfiniment : c'est dire que ce devenir n'a de sens que pour nous permettre d'accumuler en nous à chaque instant tout ce que nous sommes. Non point que l'on puisse autrement que par métaphore penser qu'il s'agisse ici d'une unité de stratification, formée de couches superposées semblables à celles d'un terrain, car on ne saurait oublier que l'âme réside seulement dans un acte, dont il ne faut pas penser qu'en s'accomplissant il puisse se convertir en chose, même spirituelle (ce qui est contradictoire) ; ce passé reste toujours suspendu à l'acte même qui l'a engendré : et de cet acte même on ne peut pas dire qu'il soit tombé dans le passé, mais seulement qu'il s'est dépouillé de sa gangue matérielle, de telle sorte qu'il s'exerce désormais avec pureté. Ainsi il ne faut pas croire que, dans le passé, le temps soit pour ainsi dire immobilisé et consommé. Car si le temps, c'est la vie même de l'âme qui, en se produisant, le produit, le passé n'est rien sans l'acte même qui en dispose, non point seulement en vue d'une action extérieure toujours nouvelle, mais en vue d'un approfondissement intérieur qui lui-même ne connaît pas de terme. *L'unité de l'âme, qui est l'unité de l'acte par lequel elle se fait, est*

non point un acte étranger au temps, mais l'acte même du temps considéré comme au delà du temps, bien qu'il engage dans le temps toutes nos démarches particulières. On peut bien dire de cette unité qu'elle est une synthèse, mais, au lieu d'être la synthèse d'une multiplicité donnée, c'est d'abord l'unité d'une dualité, qui est celle de l'avenir et du passé et qui ne cesse de se créer et de se résoudre ; elle se change en une multiplicité indéfinie à l'égard de son contenu qui, étant tributaire du contact évanouissant avec l'extériorité, est astreint à se renouveler d'une manière incessante. Or c'est cette unité que la psychologie empirique essaie de retrouver dans le schéma sensori-moteur et la psychologie réflexive, dans une sorte de mise en rapport continue, à travers le présent, du possible et de l'accompli.

[444]

5. L'UNITÉ DE L'ÂME SOLIDAIRE DE LA HIÉRARCHIE DES PUISSANCES.

Si le temps réalise par la distinction et la connexion de ses différentes phases cette unité vivante d'une multiplicité qui constitue l'âme elle-même, encore peut-on vérifier que cette unité ne peut s'exprimer que par la hiérarchie de ses différentes puissances telle que nous l'avons décrite dans le livre III. Or nous savons que ces différentes puissances ne sont rien de plus que la participation en acte, de telle sorte qu'elles fondent l'unité même de l'âme dans sa relation avec l'unité du monde. On voit clairement maintenant, *en premier lieu*, comment il faut que le monde tout entier, en tant qu'il exprime dans la participation ce qui me dépasse, mais a du rapport avec moi, m'apparaisse sous la forme d'une représentation et comment il faut que cette représentation embrasse l'unité du monde pour qu'en elle l'unité même du moi puisse s'affirmer solidairement. Cette puissance représentative, considérée dans le pur pouvoir que nous avons de percevoir un objet quelconque, indépendamment de son contenu, se convertit en puissance noétique. *En second lieu*, cette représentation n'a de sens que corrélativement à une activité par laquelle le moi se crée lui-même et qui par conséquent ne peut être que mienne, mais qui témoigne de son unité avec le monde représenté par le pouvoir qu'elle a

de le modifier : telle est en effet la nature de notre volonté, qui non seulement oblige le monde à porter pour ainsi dire notre marque, mais encore met en lumière la parenté de l'acte de participation et de l'acte créateur, dont la représentation nous imposait seulement la présence limitative. Seulement cette volonté elle-même, qui ne peut rien que par l'entremise de la représentation phénoménale sur laquelle elle ne cesse d'agir, se disperserait à chaque instant comme elle, si le moi n'était pas capable de retenir en lui, sous une forme transphénoménale, c'est-à-dire spiritualisée, la trace de tous les événements auxquels il a assisté ainsi que de toutes les actions qu'il a vécues. Ces actions, ces événements ne reçoivent leur unité subjective que de l'acte même de la mémoire. Jusque-là on pouvait les considérer comme appartenant au monde : ils sont devenus maintenant intérieurs au moi. Ici la dualité du monde et du moi se trouve vaincue : *c'est en s'abolissant en nous que le monde trouve la raison d'être qui le fonde.* Pourtant, l'unité de l'âme demeure imparfaite aussi longtemps que l'âme reste elle-même séparée : c'est qu'il ne peut [445] y avoir d'autre unité que l'unité même du tout, et que l'unité de chaque chose ne peut dériver que de son union avec le tout. Or l'unité de chaque conscience avec le tout ne s'opère jusqu'ici que par l'intermédiaire de la représentation. Et l'existence même de la représentation, en tant qu'elle nous sépare du tout et pourtant nous unit à lui, demeurerait une sorte de mystère s'il s'agissait seulement pour elle de fonder notre propre existence solitaire. Mais on observera, *en troisième lieu*, que la participation n'a de sens que si elle est partout offerte : et dire de l'absolu qu'il n'est rien de plus que le fondement de toutes les existences relatives, c'est dire aussi qu'il est essentiellement le participable, et même l'indéfiniment participable. Par conséquent l'unité de l'âme en tant qu'existence participée ne s'achève que si elle peut communiquer, par le moyen du phénomène, avec toutes les autres existences participées : ce qui n'est possible qu'à condition qu'elles puissent triompher toutes de leur séparation et de leur solitude ; ce qui n'arrive que par l'amour. *Aussi l'amour peut-il être considéré comme la puissance la plus haute de l'âme, celle qui exprime le mieux son essence et fait d'elle proprement une âme*, sans laquelle son unité intérieure, qui n'est rien de plus que son union avec le Tout, ne pourrait pas se réaliser ; mais, à l'inverse de ce que l'on croit, elle affirme et justifie la valeur propre de tous les êtres individuels, au lieu d'aspirer à les abolir en les confondant. Seulement, l'amour détruit la concur-

rence qui les oppose, et même il la convertit en son contraire : il les unit, en les rendant coopérants. Et nous retrouvons dans cette contradiction entre la concurrence et la coopération la même ambiguïté par laquelle se définit la liberté, qui exige qu'elle puisse s'affirmer elle-même indépendamment de toutes les autres libertés et même contre elles, afin que, si elle s'affirme avec elles et grâce à elles, ce soit dans un acte qui ne dépende que d'elle seule. Ainsi, à la cime de la conscience, la liberté et l'amour se rejoignent, l'une résidant dans l'unité du choix entre les deux termes d'une alternative et l'autre dans cette perfection d'un choix qui ne peut pas être autre qu'il n'est, c'est-à-dire qui abolit l'alternative.

Que toutes les autres puissances de l'âme viennent consommer leur unité dans l'amour, c'est ce que l'on voit assez clairement si l'on se rend compte que le propre de la connaissance, sous ses deux formes, c'est de me donner une possession du monde qui doit devenir l'objet de ma volonté afin de permettre à la mémoire de constituer mon essence spirituelle, et qui devient ensuite le [446] moyen d'expression par lequel toutes les consciences communiquent.

C'est aussi sur la hiérarchie interne de ses puissances que les Anciens avaient voulu fonder l'unité de notre âme, soit par la distinction de l'appétit, du cœur et de la raison, comme Platon, soit par la distinction d'une âme végétative, d'une âme sensitive et d'une âme pensante comme Aristote. De part et d'autre, il s'agissait de marquer la distance qui sépare chacune des puissances de l'âme de la source de toute participation, mais de définir entre elles une subordination où l'acte de la participation garde toujours sa suprématie par rapport à tous les modes qui l'expriment et qui le limitent. On peut seulement observer que ce souci de maintenir, dans la participation elle-même, un ordre hiérarchique entre ses modes ne permet pas de dégager d'une manière assez nette le rôle joué par la représentation du monde, c'est-à-dire par le phénomène, soit dans la formation de chaque conscience, soit dans cette connexion des différentes consciences entre elles sans laquelle aucune d'elles ne pourrait réaliser sa propre unité intérieure.

L'analyse précédente suffit à montrer comment l'unité de l'âme, loin d'être une unité synthétique imprimée pour ainsi dire du dedans à une multiplicité qui nous est offerte par le dehors, est une unité qui est celle d'un acte libre, astreint pour se réaliser à s'épanouir en une multiplicité de puissances différentes. C'est la liberté qui crée ces puis-

sances afin de s'exercer, loin qu'elle les rencontre comme une matière donnée qu'il s'agirait pour elle de dominer. L'important, c'est surtout de ne point oublier que l'unité de l'âme, c'est l'unité de l'acte par lequel elle se constitue dans son rapport avec la totalité du réel, de telle sorte que nous avons pu la définir elle-même comme la puissance du Tout, en tant qu'elle est astreinte à s'exprimer par une infinité de puissances particulières, où se découvre son inépuisable richesse et dont on ne peut définir que dans une sorte de tableau schématique les articulations essentielles. Et ce tableau est pour ainsi dire un tableau ouvert, susceptible de recevoir toujours quelque mode nouveau, mais tel pourtant qu'il ne soit jamais que la spécification particulière d'une connaissance sensible ou conceptuelle, d'une activité volitive ou mnémonique, d'une intercommunication expressive ou affective. On ne s'étonnera pas que la participation soit toujours une dans son acte, qui définit sa relation avec l'absolu, et multiple dans ses puissances, où s'expriment [447] les conditions de son exercice, l'infinité du développement qui est ouvert devant elle et son caractère toujours inachevé, c'est-à-dire l'interminable fécondité d'une liberté qui ne cesse jamais d'inventer et d'actualiser de nouvelles possibilités.

6. L'UNITÉ DU DEDANS ET DU DEHORS.

En définissant l'âme par l'unité de toutes ses puissances, nous sommes obligés d'examiner le rapport entre ces puissances elles-mêmes et les conditions qui leur permettent de s'actualiser. Mais ces conditions se trouvent impliquées dans l'acte de liberté par lequel l'âme se constitue. Ainsi l'âme trouve dans le corps à la fois la marque de sa limitation et le moyen par lequel, en s'exprimant, elle entre en relation avec toutes les formes particulières de l'existence. Elle est donc inséparable du corps, bien que le corps se définisse toujours par opposition avec elle. Sans le corps, l'âme resterait à l'état de virtualité pure, et pourtant le corps n'est jamais pour elle qu'un retard et un empêchement. Il y a entre le corps et l'âme un lien qui semble indissoluble, mais que nous essayons sans cesse de desserrer en nous demandant si la mort qui le brise délivre l'âme ou l'anéantit. Ainsi le moi nous apparaît comme un composé, un mixte de deux substances différentes dont on voit mal comment elles s'unissent précisément

parce qu'on ne remonte pas jusqu'au principe singulier de leur commune genèse. Car alors on s'apercevrait que l'acte de participation implique, pour s'exercer, non seulement la corrélation d'une opération et d'une donnée, mais encore une sorte de donnée de soi à soi, où s'expriment à la fois les bornes de notre activité auto-créatrice et sa solidarité avec la totalité de l'être participé. Le corps est donc à la fois pour la liberté un obstacle et un moyen : car c'est contre lui qu'elle se heurte, et pourtant il en est le véhicule. Car c'est au moment où la liberté agit qu'en se déterminant elle-même elle fait apparaître le corps, dont on peut dire à la fois qu'il porte son action et qu'il la reflète. C'est en maintenant par conséquent une dualité absolue et inintelligible entre le dedans et le dehors, en oubliant que celui-ci n'est pas la négation de celui-là, qu'il en est d'abord l'expression, qu'on considère le corps comme étant seulement l'écran de la liberté, alors qu'il en est aussi le visage.

Car l'unité de l'âme, c'est précisément l'unité du dehors et du [448] dedans : comme ils n'ont pas d'existence séparée, il n'y a pas lieu de demander comment on peut les joindre. Le dehors est essentiel à l'âme non seulement pour qu'elle puisse se manifester, mais pour qu'elle puisse être. On a bien raison de dire que l'âme est tout entière intimité ou secret, mais c'est l'intimité ou le secret de ses manifestations, qui les dépasse toutes, qu'aucune d'elles n'épuise, mais qui ne serait pourtant l'intimité ou le secret de rien s'il n'y avait pas de manifestation qui le dissimule et qui le livre. L'âme, c'est donc une intimité ou un secret qui se cherche en s'exprimant, sans trouver jamais une expression qui lui soit adéquate. C'est par le moyen de l'expression qu'elle s'éprouve elle-même et qu'elle actualise matériellement et spirituellement sa propre possibilité. Elle n'entre pour ainsi dire dans l'existence que par sa relation avec les autres existences. Et c'est pour cela que toutes les puissances de l'âme, bien que leur exercice soit tout intérieur, sont tournées pourtant vers l'extérieur, non point, il est vrai, comme on le croit, parce qu'elles ont le monde ou la transformation du monde pour fin, mais parce qu'il faut qu'elles traversent le monde pour ne point demeurer à l'état de virtualités pures. De là cette impression, à laquelle n'échappe pas toujours la spiritualité la plus fervente, qu'il n'y a de réalité qu'extérieure à nous, bien que le matérialiste le plus impénitent ne retienne jamais de cette réalité que le retentissement qu'elle peut avoir dans sa conscience. Car l'âme est ten-

due tout entière vers le dehors, mais afin qu'il se change sans cesse en son propre dedans. Et le monde n'apparaît que pour être spiritualisé. Seulement la soudure entre l'âme et le monde se réalise par l'intermédiaire du corps, qui appartient à l'âme, puisque c'est par lui qu'elle se manifeste — c'est-à-dire se réalise — et qui appartient au monde, puisqu'il est un phénomène parmi tous les autres et que c'est par lui que la liaison s'établit entre tous les modes de l'existence participée. C'est parce qu'il est la soudure de l'âme et du monde que le corps peut être considéré, tantôt comme un ennemi de l'âme, qui la réduit en esclavage, et tantôt comme une matière, dont elle est la forme.

Mais en réalité, il n'y a point de problème de l'union de l'âme et du corps parce que nous ne pouvons pas les poser indépendamment l'un de l'autre : et si leur séparation se produit un jour, elle n'est possible que parce qu'ils ont d'abord été unis, comme si l'un d'eux était essentiel à l'autre qui ne pourrait se constituer autrement que par son moyen. Ainsi le corps est défini comme [449] le moyen que l'âme ne cesse de créer pour être l'instrument même de sa propre réalisation ; et c'est à travers une suite d'actions corporelles que notre âme elle-même ne cesse de se former et de s'accroître. L'âme se découvre elle-même dans le *Cogito* : alors elle se définit par négation à l'égard de l'objet, c'est-à-dire du corps ; et telle est l'origine du dualisme cartésien. Mais l'acte du *Cogito* est toujours mêlé de passivité, il se trouve toujours entravé : aussi voit-on que l'âme du *Traité des Passions* est toujours en lutte avec le corps, mais qu'elle ne saurait s'en passer, puisque, de même que, dans la passion, elle ne fait rien de plus que subir la contrainte du corps, elle trouve aussi en lui la seule force dont elle puisse disposer et qu'il s'agit seulement pour elle d'infléchir afin d'en faire l'usage le meilleur. Or, dans cette liaison avec le corps, qui n'est rien de plus que *le pouvoir même qu'elle a de s'affecter*, — ce que l'on exprime le plus souvent en disant qu'elle l'anime, — l'âme devient pour nous, contrairement à l'opinion de Descartes, le principe de la vie et non pas seulement de la pensée : car s'il arrive que l'on puisse considérer la pensée comme une efflorescence de la vie, il est vrai inversement que la vie elle-même est créée par la pensée, comme la condition sans laquelle celle-ci ne pourrait pas s'insérer dans une nature qui resterait pour elle un spectacle pur. C'est dans cette connexion de l'âme et du corps que réside ce que l'on appelle justement

la vie même de notre âme : à chaque instant elle a besoin du corps pour s'incarner, mais à chaque instant aussi elle s'en sépare et le nie. C'est cette grande oscillation qui forme le mouvement continu de notre conscience. Et si l'unité de l'âme réside dans la liberté, le propre de la liberté, c'est de chercher sans cesse à prendre corps, pour renaître sans cesse en se délivrant du corps. Bien plus, elle ne se présente à nous sous la forme du libre arbitre qu'en raison de l'ambiguïté même de notre nature, qui est à la fois âme et corps, et qui permet à la liberté d'incliner tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre de ces deux extrêmes, puisque c'est d'elle qu'il dépend à la fois de les réunir et de les disjointre. Et si c'est la liberté qui constitue l'unité même de notre âme, on observe que, comme la liberté est au-dessus de l'opposition de la liberté et de l'esclavage et nous fait nous-même libre ou esclave, ainsi l'âme est à son tour au-dessus de l'opposition de l'âme et du corps, c'est-à-dire réside dans le pouvoir même que nous avons de nous spiritualiser ou de nous matérialiser.

[450]

7. L'UNITÉ VERTICALE, NON HORIZONTALE.

Mais l'unité de l'âme peut être présentée d'une autre manière encore : car si elle n'est pas la synthèse d'une multiplicité donnée, mais plutôt le foyer d'où jaillissent nos différentes puissances, alors on comprend bien que cette unité est plutôt celle d'une origine, qu'il ne faut jamais laisser prescrire, que celle d'une fin, que l'on chercherait seulement à obtenir. C'est à sa source même que l'acte de participation trouve sa propre unité : il importe seulement d'empêcher qu'elle se dissipe. L'unité de l'âme, c'est cet acte de participation à l'état pur, en tant qu'il ne connaît aucune défaillance. Mais dès que la participation commence, cette unité est menacée : car elle ne cesse de recevoir une infinité de formes particulières dont chacune risque de retenir toute notre activité intérieure et de l'absorber. C'est pour cela que l'unité de l'âme a toujours besoin d'être régénérée, qu'elle est toujours près de céder au *divertissement*. Il faut toujours qu'elle se reprenne, qu'elle se ressaisisse. C'est que le divertissement, qui l'attire sans cesse hors d'elle-même, semble toujours lui apporter quelque nouveauté qu'elle est incapable de se donner ; il la dispense aussi de

cet effort intérieur dans lequel elle s'affirme elle-même *par* et à *travers*, mais aussi *contre* toutes les formes de l'existence phénoménale. L'âme, qui ne connaît qu'elles, s'écoule aussi avec elles. Et le phénomène ne contribue à la vie de notre âme et ne manifeste son unité, au lieu de l'abolir, qu'à condition que nous soyons attentifs en lui à l'acte même qu'il exprime et que, cessant de nous attacher à son contenu, nous nous en détachions au contraire pour le convertir en notre propre essence spirituelle.

Cependant, cette unité de l'âme, en tant qu'elle est un acte de participation qui ne se laisse jamais réduire à une donnée, doit être considérée comme un idéal dont notre vie réelle s'écarte toujours. C'est cet idéal pourtant qui est notre âme elle-même. Et nous ne lui sommes jamais tout à fait fidèles : nous risquons toujours de le gaspiller et de le perdre. Et si l'on s'étonne qu'il puisse en être ainsi, comme si l'existence de l'âme se trouvait par là compromise, on ne saurait oublier que l'existence de l'âme n'est pas celle d'une chose, mais celle d'un acte qui peut à tout instant fléchir et même abdiquer, qui a besoin de lutter pour être, qui, embrassant en quelque sorte tout l'intervalle où la participation se déploie, fixe en lui à chaque instant la propre position [451] de l'âme dans l'éternité. L'unité de l'âme est donc inséparable de toutes les fluctuations de la conscience et ne cesse de leur résister. Étant elle-même purement idéale, c'est-à-dire spirituelle, elle a toujours besoin d'être actualisée : elle n'est que là où elle s'actualise, et pourtant elle se perd dès qu'elle s'objective. Aussi semble-t-il toujours qu'elle tourne le dos à la participation réalisée, mais c'est pour retrouver l'acte même qui la réalise. Au lieu de céder au flux de la participation, elle en remonte le cours. Elle est, si l'on peut dire, la réalité même de l'idéal, qui nous oblige à agir pour la phénoménaliser en nous permettant d'en acquérir une possession toujours plus profonde et plus assurée. Ainsi s'explique que l'unité de l'âme ait toujours une signification verticale et non point horizontale et que les degrés de son unité correspondent toujours pour elle à des degrés de valeur.

Mais peut-on demander s'il y a unité de l'âme, alors que c'est l'âme qui unifie tout ce qui, sans elle, a un caractère multiple et dispersé ? C'est donc là où l'âme retire sa présence aux choses que celles-ci apparaissent dans une pluralité dépourvue de lien. Encore cette pluralité ne peut-elle être pensée que par référence à une unité

qu'elle contredit, mais qu'elle suppose : il n'y a pas de pluralité absolue, car, à la limite, elle n'aurait plus de titre au nom même de pluralité. C'est l'unité qui produit la pluralité par une opération qui la divise plutôt qu'elle ne la multiplie. Mais dès que cette pluralité a apparu, il semble que le rôle de l'unité, ce soit de la reconquérir, c'est-à-dire seulement de retrouver en elle le principe même où elle a pris naissance. Cependant, si l'acte pur est l'unité absolue d'où procèdent toutes les formes particulières de la participation, l'âme est une unité relative qui risque toujours de se dissiper et de s'évanouir dans les modalités mêmes qui la manifestent : cette unité doit toujours être maintenue et elle ne peut l'être que par le rappel constant de son origine. Mais c'est parce que l'âme est l'acte même de la participation qu'elle est au centre de toutes choses : c'est elle qui les distingue et qui les unit, qui est le lien de Dieu et du monde, de l'esprit et de la matière, des choses entre elles, des idées entre elles et des choses avec leurs idées. Elle est le carrefour de toutes les relations, mais un carrefour qui est tel que, si on les considère du dehors, l'âme est pour ainsi dire comme leur point de convergence, et si on les considère du dedans, elle est comme le foyer qui les irradie. Ainsi l'unité de l'âme n'est rien que par l'exercice [452] même de ce pouvoir qu'elle a de dire *moi* et de se déterminer elle-même que l'on appelle *la liberté* et hors duquel il n'y a que des choses, c'est-à-dire rien à quoi le nom d'âme puisse être donné. La liberté n'est que la pointe la plus fine de l'âme, mais qui peut toujours être émoussée. Cette liberté est engagée dans une situation où certaines possibilités semblent lui être proposées, qu'il s'agit pour elle de reconnaître et d'employer. L'unité de l'âme se meut entre cette liberté et cette situation : c'est seulement quand elle parvient à les accorder qu'elle découvre et réalise sa propre vocation individuelle que l'on va maintenant essayer de décrire.

[453]

LIVRE IV.
IMMORTALITÉ ET ÉTERNITÉ

Chapitre XVIII

LA VOCATION DE L'ÂME

*1. LE PROBLÈME DE L'INDIVIDUALITÉ
MET EN JEU LA RELATION
DE L'ESPRIT ET DU CORPS.*

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de l'existence de l'âme est inséparable du problème de son individualité. Car il semble bien que c'est le corps qui nous individualise, de telle sorte que, lorsqu'on considère l'âme en elle-même, indépendamment du corps, il semble qu'il soit impossible de la distinguer d'une autre âme : elle ne fait qu'un avec l'esprit lui-même, dont il semble que c'est de sa relation avec le corps que dérivent toutes les modalités individuelles qu'il peut revêtir. On retrouve ainsi l'antique problème de l'individualisation par la matière ou de l'individualisation par la forme. Dans la première hypothèse, l'âme n'est qu'un reflet du corps et dans la seconde, elle rend le corps inutile. Mais l'individualisation résulte, semble-t-il, de l'acte même par lequel l'âme pour se constituer se donne à elle-même un corps : jusque-là elle n'est qu'une possibilité, qui ne peut s'actualiser que dans un corps, c'est-à-dire en s'incarnant. D'où l'on peut tirer cette conséquence, c'est que, si c'est bien à travers le corps que l'âme reçoit

une existence individuelle, pourtant la source même de cette individuation réside dans une initiative intérieure qui, en s'exerçant, la détermine.

L'individualité, c'est l'unité elle-même considérée dans sa forme concrète : toute individualité est composée de parties, mais qui sont assemblées de telle manière que leur unité semble précisément la loi de leur assemblage, alors que pourtant, comme on l'a vu, la loi de leur assemblage est seulement une expression [454] de cette unité. *L'individualité, c'est un indivisible*. De plus, tout individu qui est un est lui-même *unique* et les individus sont distincts les uns des autres non pas seulement par le lieu et le temps, mais encore par leurs caractères constitutifs, c'est-à-dire par leur existence même. Et l'on peut dire que le principe d'identité que gouverne la logique classique a pour contre-partie nécessaire le « principe des indiscernables », que le premier nous rappelle que tous les modes de la participation dérivent d'une source commune dans laquelle ils doivent nécessairement s'accorder, et le second que chacun d'eux diffère radicalement de tous les autres, ou encore que la différence qui les sépare est réelle, c'est-à-dire plus que numérique, et que, étant elle-même une participation de l'absolu, elle est à son tour un absolu incapable d'être répété et impossible à réduire.

Seulement cette individualité nous apparaît toujours sous la forme d'une individualité donnée et pour ainsi dire phénoménale : de là toutes les difficultés inséparables d'une telle notion. Car le donné ou le phénomène, c'est ce qui est autre que moi, mais qui est toujours en rapport avec moi. Or on comprend sans peine que le moi puisse se poser lui-même comme une existence authentique par un acte que nul ne peut accomplir à sa place ; et l'on comprend encore qu'il ne puisse s'individualiser que par les limites mêmes qui le définissent et le circonscrivent, de telle sorte qu'il ne s'individualise qu'en s'incarnant. Mais on comprendrait mal, au contraire, que l'objet, en tant qu'objet, ou du moins dans sa pure phénoménalité donnée, pût présenter une unité qui fût de lui un individu. Car étant le non-moi, il est aussi le non-un, cette altérité essentielle qui le rend sans cesse autre que moi, et autre que lui-même. Ce qui oblige à le considérer comme une multiplicité indéfinie dont l'espace et le temps sont les conditions schématiques. Pourtant le nom même d'*objet* implique que, dans cette multiplicité, l'unité pénètre pour l'organiser ; cette unité ne peut donc être

qu'une unité de composition. Seulement il n'y a, dans le multiple comme tel, aucune raison qui permette d'expliquer comment il pourra entrer en composition avec lui-même. Il faut donc que l'unité de l'objet provienne d'ailleurs : or elle ne peut être que l'unité même du moi qui, en rassemblant les parties de l'objet, tantôt pour l'appréhender, tantôt pour le fabriquer, cherche en lui la satisfaction d'un besoin ou la réalisation d'un dessein. Ainsi l'unité de l'objet est l'image et l'effet d'une unité intérieure et intentionnelle. C'est cette unité, [455] toujours relative et précaire, qui individualise l'objet. Mais il est clair que cette individualisation n'est rien de plus que la phénoménalisation d'une démarche caractéristique de notre propre activité individuelle. Or celle-ci trouve son expression immédiate et originaire dans l'impossibilité où elle est de se séparer d'un corps dont nous sommes obligés de dire qu'il est en effet le nôtre. Et tous les objets qui se trouvent dans le monde, bien que détachés du corps, sont pourtant formés sur le modèle du corps et ne sont que le prolongement de l'une de ses fonctions fondamentales. Mais il y a bien de la différence entre le corps et l'objet extérieur : car le corps est l'effet de l'activité constitutive du moi, en tant précisément qu'elle s'introduit dans un monde qui la limite ; mais l'objet est une détermination du non-moi, où le moi est seulement capable de retrouver par la pensée une forme d'existence comparable à la sienne.

Quand on examine le problème de l'individualité, on comprend donc comment on doit se heurter nécessairement à deux théories contradictoires : l'une qui fonde l'individualité sur la liberté, car s'il n'y a d'unité véritable que celle de l'acte libre, dès que la liberté s'exerce, c'est un être unique qui s'exprime, distinct de tous les autres, et qui constitue son originalité propre par le choix même qu'il accomplit. En ce sens la liberté et la généralité s'excluent : et ceux mêmes qui veulent définir la liberté par la soumission à une loi générale savent bien que cette soumission, je puis la faire ou ne pas la faire, mais qu'elle n'engage que moi au moment même où je la fais. L'autre thèse est celle qui fonde l'individualité sur l'existence du corps, et de tel corps, auquel se trouvent nécessairement liées toutes les opérations de la conscience, qui a reçu dans l'espace et dans le temps telles déterminations auxquelles je suis assujéti, qui est unique au monde, à l'égard duquel tous les autres corps sont à la fois extérieurs et étrangers, et dont l'unité résulte de la simple solidarité objective de ses parties.

Mais le problème est de savoir comment les deux thèses sont possibles l'une et l'autre et quelles sont les apparences de vérité que chacune d'elles est capable d'invoquer : peut-être s'impliquent-elles d'une certaine manière, au lieu de s'exclure, comme le pensent à la fois ceux qui, identifiant l'unité du moi avec l'acte libre, ne voient dans le corps qu'une cause de dispersion, et ceux qui, confondant le moi avec le corps, ne voient dans la liberté qu'une source d'arbitraire et d'indétermination. Mais en réalité la liberté n'est pas la négation de toute [456] détermination ; elle est la détermination au point même où elle prend naissance ; et elle ne peut naître autrement qu'en se donnant un corps. Inversement, le corps lui-même ne peut être un facteur d'unité, sinon par son rapport avec une conscience qu'il affecte et une liberté qui en use. De telle sorte que l'individualité, au lieu de trouver son unique fondement soit dans la liberté, soit dans le corps, résulte sans doute de leur union : la liberté et le corps ne semblent se contredire que si l'on considère la liberté avant qu'elle s'engage, car elle ne s'engage qu'en s'incarnant, et le corps avant que j'en dispose, car c'est une liberté qui en dispose. Ainsi, aux deux extrémités, on a affaire à une liberté qui n'est qu'une possibilité, ou à un corps qui n'est qu'une chose : l'individualité n'appartient ni à l'une, ni à l'autre, elle naît de leur embrassement. Aussi voit-on que le corps est en quelque sorte la forme visible de la liberté, soit qu'il ne fasse que l'emprisonner ou la réduire aux conditions sans lesquelles elle ne pourrait pas s'exercer, comme on le voit dans les modes inférieurs de la vie et chaque fois que la liberté se relâche ou s'abandonne, soit qu'il témoigne lui-même, par l'emploi même que nous en faisons, de la transcendance d'un pouvoir qui l'illumine et qui le dépasse.

Dès lors, si le propre de l'individualité, c'est d'exprimer l'unité du moi, ce serait une erreur grave de penser que l'individualité nous définit exclusivement par nos limites. Au contraire, on peut dire qu'entre l'unité et l'infini, il y a une relation qui est impossible à rompre. L'individualité est un effet de l'acte de la participation, mais implique, comme la participation elle-même, une limitation actuelle et une fécondité potentielle sans lesquelles nous ne pourrions pas nous concevoir nous-mêmes comme finis ; c'est la liaison même de l'acte pur et de l'opération qui en participe, mais qui l'enveloppe toujours en puissance. L'infini, c'est l'absolu lui-même, en tant que participable et non encore participé. Dès lors, on peut dire de la liberté à la fois

qu'elle est infinie non seulement en droit, mais déjà en fait par la disposition du oui et du non, et qu'elle est aussi finie dès qu'elle commence à entrer en jeu, et par les conditions mêmes dans lesquelles il faut qu'elle s'engage. Or on peut dire aussi du corps lui-même qu'il est fini, à la fois par circonscription qui le définit et par toutes les démarches particulières qu'il nous permet d'accomplir ; et qu'il est infini, par une divisibilité interne qui n'a point de bornes, et par sa connexion avec le monde tout [457] entier, qui n'est qu'une sorte de prolongement de lui-même. C'est même cette double connexion du fini et de l'infini, telle qu'elle s'exprime dans la relation de la liberté et du corps et par son moyen, qui constitue l'individualité de l'âme. Mais l'individualité de l'âme est elle-même en corrélation avec l'idée d'une vocation propre de chaque être, qui ne peut se réaliser que par la liaison de cette individualité et du temps.

2. LIAISON DE L'INDIVIDUALITÉ ET DE LA VOCATION PAR L'INTERMÉDIAIRE DU TEMPS.

Nous savons que le temps est lui-même la condition de l'individualité. Car non seulement si l'on considère l'individualité sous sa forme objective, on peut dire que c'est par un acte temporel que nous parvenons à l'isoler et à la circonscrire, mais il faut dire encore de l'individualité subjective qu'elle se constitue elle-même en se détachant en quelque sorte du Tout dont elle fait partie : ce qui n'arrive que si elle projette devant soi un avenir dans lequel elle s'engage et si tout ce que cet avenir lui apporte contribue à former peu à peu son passé, qui est proprement son *présent spirituel*. Notre individualité ne peut donc pas être confondue avec notre existence dans l'instant qui se réduit à celle du corps ; elle réside dans notre trajectoire temporelle qui n'a de sens que pour notre pensée, qui l'embrasse à mesure que notre vie la parcourt.

Or le problème de la vocation est inséparable de l'ordre du temps et n'a de signification que par le rapport même que nous pouvons établir dans le temps entre notre passé et notre avenir. Car il est impossible de réduire le temps à une simple orientation de toutes les exis-

tences du passé vers l'avenir, comme si chacune d'elles surgissait sans cesse du néant pour y retomber aussitôt. Le propre du temps, c'est de situer précisément toute existence donnée entre une existence possible et une existence accomplie, c'est d'être le fil qui relie entre eux les trois modes de l'existence. Et l'existence donnée n'a de sens que dans la mesure où elle permet précisément de relier sa possibilité à son accomplissement. Allons plus loin : nous devons dire encore que cette possibilité et cet accomplissement n'ont de sens à leur tour que par la relation qui les unit.

Il ne peut suffire de prétendre que le possible n'est rien qu'au [458] sein d'une multiplicité indéterminée, qu'il appartient à l'imagination de se représenter et qu'elle ne se représente pas toujours. Car le possible n'est indéterminé, multiple, inconnu, que parce qu'il ne peut pas être isolé dans l'abondance infinie de l'être pur avant que l'analyse entreprenne de le reconnaître et la liberté de l'assumer ; s'il en était autrement, il perdrait son caractère de possible, il serait déjà réalisé par l'intelligence comme une chose. Or ce possible est toujours considéré comme devant sa propre actualisation. De telle sorte qu'il nous semble, si nous utilisons les mots *avant* et *après* selon leur usage courant, que le possible, en tant que possible, n'appartient plus qu'au passé maintenant qu'il est actualisé ou, ce qui revient au même, qu'il ne peut appartenir au présent que si son actualisation est elle-même rejetée dans l'avenir. Pourtant il n'en est pas ainsi ; et nous avons montré dans le troisième volume de cet ouvrage sur *Le Temps et l'Éternité* que c'est l'avenir qui est le lieu de la possibilité, et que l'on ne peut même pas le définir autrement, tandis que c'est dans le passé que le possible est réalisé : dès lors on peut considérer l'ordre du temps comme étant l'inverse de celui qu'on lui attribue en général, du moins si l'on a égard non pas à la pure succession des phénomènes différents dans l'instant, mais à la nécessité pour chaque phénomène d'être pensé comme futur avant de l'être comme passé.

Or il n'y a de phénomène que dans l'instant et tout phénomène est donné, c'est-à-dire matériel. Mais la conscience commence seulement aussitôt que nous pouvons, dans l'instant même, échapper à l'instant, c'est-à-dire nous représenter ce qui n'est pas encore et ce qui n'est plus. Alors commence aussi à se former notre existence spirituelle. Elle ne peut pas se séparer de l'existence matérielle qui nous attache à l'instant, où ce qui n'est pas encore se convertit en ce qui n'est plus ;

car ces deux expressions, « ce qui n'est pas encore » et « ce qui n'est plus », n'ont de sens qu'à l'égard d'une existence matérielle, c'est-à-dire instantanée et évanouissante. Ce sont deux aspects d'une autre forme d'existence tout intérieure à elle-même, dont le caractère essentiel c'est de se créer elle-même, c'est-à-dire de n'être jamais donnée. Ce n'est pas seulement parce que, en tant qu'existence possible, il faut qu'elle soit prise en mains pour être réalisée, c'est encore parce qu'une fois réalisée, elle n'est rien non plus sans l'acte de pensée qui la soutient et qui la ressuscite.

[459]

3. LA VOCATION, OU LE POINT DE RENCONTRE DE LA NATURE ET DE LA LIBERTÉ.

C'est cet accomplissement de notre existence, dont le temps est la condition, qu'il faut étudier dans son rapport avec son caractère proprement individuel, qui fait que nous sommes tel et non point autre, et que, ce que nous sommes, il dépend de nous de le faire être, bien que ce soit en empruntant à l'être sans condition tout ce que nous sommes capables d'acquérir. Mais si le propre de l'individualité, c'est de ne pas pouvoir être séparée du temps où elle se développe, on sait bien que ce développement peut être interprété de deux manières différentes : soit qu'on le considère comme l'accroissement d'un germe donné d'abord et qui déploie toutes ses virtualités au contact des circonstances auxquelles il se heurte, soit qu'on le considère comme une sorte d'invention toujours nouvelle, où notre nature n'est rien de plus que le produit de notre liberté. Cependant ces deux conceptions sont vraies toutes les deux à la fois : car notre liberté, d'une part, est en rapport avec une nature dès sa première démarche, sans quoi elle ne se distinguerait pas de l'acte pur, et cette nature, d'autre part, ne peut être considérée comme nôtre que par son rapport avec une liberté qui, pour s'exercer, a besoin de s'y appliquer et de la modifier. *Or c'est ce rapport de la liberté et de la nature qui constitue à proprement parler le problème de la vocation.* Car notre liberté ne trouve pas seulement la nature devant elle comme un obstacle et un instrument, la nature lui ouvre en quelque sorte la voie dans laquelle il lui faut entrer, lui livre

les seules ressources qu'elle puisse utiliser, lui propose les seuls problèmes qu'elle soit capable de résoudre, lui impose les seules tâches qu'il lui appartient d'accomplir. Hors de cette relation et, pour ainsi dire, de cette coopération de la liberté et de la nature, la liberté reste un pur pouvoir sans efficacité et la nature une pure donnée que rien ne permet de considérer comme mienne. Mais pour que cette coopération soit possible, sans que la liberté s'asservisse et sans que la nature s'évanouisse, il faut que la nature et la liberté, au lieu de s'opposer toujours, se pénètrent réciproquement, de telle sorte que la liberté semble toujours une expression de la nature et, si l'on peut dire, son aspiration la plus haute, et que la nature semble à son tour l'effet de la liberté, sa forme visible et incarnée.

Cependant cette relation a besoin d'être approfondie davantage. [460] Et elle ne peut l'être précisément que si nous nous interrogeons sur le rôle du temps, considéré comme le moyen même de la participation. Car, d'une part, il faut que toute existence participée s'insère elle-même dans le temps, où elle aura un rapport empirique avec toutes les autres existences participées, ce qui veut dire une nature, et, d'autre part, il faut qu'elle assume cette nature, ce qui signifie non pas seulement qu'elle puisse lui imposer son empreinte par toutes les actions qu'elle accomplira dans le futur, mais encore qu'elle se reconnaisse en elle d'emblée, comme si elle l'avait elle-même choisie.

En cela consistent sans doute toutes les difficultés inséparables du rapport entre la nature et la liberté. Car il peut sembler d'abord que celles-ci s'opposent ; et je considère souvent ma nature comme une étrangère, et même comme une rebelle que j'entreprends sans cesse de réformer et contre laquelle je ne cesse de lutter. Mais cela n'est pas absolument vrai. Malgré l'effort que je puis faire pour récuser ma nature, je n'y parviens jamais tout à fait : elle est mienne, je m'y reconnais, et jusqu'à un certain point je m'y complais, même quand j'en ai honte. J'essaie de la dépasser plutôt encore que de la vaincre : et c'est toujours avec les forces qu'elle me fournit. Il y a une sorte d'absurdité à imaginer que je puisse vouloir être autre que je ne suis : ce serait vouloir m'anéantir et qu'un autre fût à ma place. Ce que je veux, c'est seulement que ma liberté ne soit annihilée par aucune des limitations qui paraissent s'imposer à elle du dehors, et qu'elle trouve dans ces limitations non pas seulement des bornes qui l'emprisonnent, mais des bases sur lesquelles elle s'appuie et qui permettent de la promouvoir.

Ainsi jusque dans les premières déterminations que chaque être apporte en naissant, comme on le verra au paragraphe 8, on peut dire que sa liberté reconnaît moins une condition qui lui est extérieure, mais qu'elle est obligée de subir, qu'une condition qu'elle a choisie comme la voie par laquelle elle entreprend de se réaliser elle-même. Car comment pourrait-on expliquer qu'une liberté proprement indéterminée vînt s'unir à telle détermination particulière si elle n'avait pas le pouvoir de se déterminer, c'est-à-dire de les appeler et en quelque sorte de les produire ? Choisir ce que l'on est, et de telle manière que l'on ne peut pas être autre parce que l'on veut être tel, et dans cela même que l'on combat en soi et qui doit être en soi pour qu'on le combatte, tel est sans doute le secret de l'individualité du moi. C'est ce secret que Platon cherche [461] à nous faire pressentir par ce choix que fait l'âme, après la mort, du corps dans lequel elle doit se réincarner, et Kant par le choix du caractère intelligible, dont le caractère empirique n'est lui-même que l'expression. Mais peut-être le divorce de notre nature et de notre liberté n'est-il lui-même qu'un effet de cette perspective temporelle où la nature, c'est notre moi lui-même, en tant qu'il est déjà réalisé et que nous sommes contraints de l'accepter, tandis que notre liberté, c'est notre moi encore, mais en tant que nous ne cessons de réformer l'autre et d'y ajouter. Or cette opposition doit être considérée comme une condition de la participation, qui produit en nous un mélange d'activité et de passivité, et ne réalise notre propre unité qu'en nous rendant en quelque sorte passifs à l'égard de notre activité même. Seulement, c'est par un acte intemporel que la liberté se détermine, c'est-à-dire se donne à elle-même une nature : et, de cet acte, le temps fournit seulement l'analyse ou, si l'on veut, le schéma, à travers lequel il ne cesse de se renouveler et de s'exercer dans des conditions qui varient toujours, bien qu'il demeure lui-même toujours identique, mais avec une tension inégale.

4. L'INFINI DE POSSIBILITÉ ET UNE POSSIBILITÉ QUI EST LA MIENNE.

Cependant le problème essentiel de la vocation est toujours de savoir comment la liberté est capable de discerner dans l'acte pur, réduit à un infini de possibilités, cette possibilité qui justement est la mienne.

Il est évident en effet que nous ne pouvons pas admettre qu'il existe une forme de possibilité qui nous est précisément destinée, et qui est telle que le propre de la liberté serait seulement de ne pas se tromper sur elle. En réalité, cette possibilité n'est mienne que parce qu'elle est créée comme telle par le choix de ma liberté. Or nous sommes sans doute ici au cœur du mystère de la participation : car s'il est vrai que l'être absolu, dans la mesure où il est lui-même acte, ne peut s'accomplir qu'en se faisant sans cesse participer, et qu'il est peut-être à la limite l'infini même de la participation, comment peut-on admettre que chaque liberté, étant astreinte elle-même à se déterminer, se veuille précisément telle et non pas autre, souffrant toujours de la détermination qu'elle s'impose, et cherchant toujours à la maintenir à la fois et à la dépasser ? Pourtant ce mystère de la participation, c'est l'expérience continue de la vie, où chacun adhère encore étroitement à soi, au moment même où il semble [462] qu'il se récuse et cherche à devenir cela même qu'il n'est pas. Jusque dans la conversion la plus radicale, il y a en nous une fidélité à cet être que j'étais et que je voudrais changer en un autre. Car je ne veux point m'abolir pour qu'un autre soit à ma place, je veux seulement que ce soit moi qui me convertisse, c'est-à-dire qui devienne ce que je n'étais pas, de telle manière pourtant que je puisse reconnaître dans ce que je veux être ce que je ne veux plus être, mais qui subsiste pourtant en moi comme cela même qu'en moi il m'a fallu combattre ou transfigurer pour pouvoir dire que je ne le suis plus.

Or c'est la relation de ma liberté avec ma nature qui apparaît dans la relation entre l'infini de possibilité et cette possibilité qui est la mienne, qui est déjà actualisée d'une certaine manière dans le corps qui m'individualise, mais qui s'étend dans tous les sens au delà. Que l'infini de possibilité soit lui-même la marque de la liberté, on le voit assez clairement quand on songe non pas seulement que la liberté doit être définie en effet par un choix qui par lui-même ne comporte aucune limitation, mais encore que la liberté ne peut être une participation de l'acte pur qu'à condition de lui être adéquate potentiellement, sinon actuellement, de telle sorte que, si elle requiert le temps pour s'actualiser, du moins faut-il que, dans le temps, il n'y ait aucune forme de possibilité qui puisse être considérée comme capable de la surpasser. Mais dès que la liberté entre en jeu, il faut aussi qu'une de ces possibilités s'actualise, faute de quoi la liberté elle-même ne se

distinguerait pas de l'acte pur. C'est pour cela que la liberté est toujours engagée, bien qu'elle n'accepte jamais que cet engagement la retienne et l'asservisse : ce qui explique pourquoi elle est plus facile à reconnaître quand elle le rompt que quand elle le contracte. Il ne faut donc point espérer que la liberté puisse jamais être affranchie de toute détermination, que l'on peut bien considérer comme étant pour elle une entrave, mais qui est toujours une condition de son exercice. C'est dire que la liberté, bien que toujours spirituelle, est toujours inséparable d'un corps. Mais qu'entendons-nous par ce corps ? On peut d'abord le définir comme un ensemble de possibilités qui se sont incarnées : mais il est impossible de s'en tenir là, car cette incarnation ne peut pas être elle-même la fin dans laquelle toute possibilité viendrait elle-même s'accomplir ; ce serait là une justification du matérialisme. Le corps n'est pour nous qu'un moyen, en actualisant une possibilité, de la découvrir et d'en faire notre bien. La liberté [463] ne peut ni s'en passer, ni s'y arrêter. Elle a besoin du corps même pour produire la conscience, qui ne peut pas s'en séparer, bien qu'elle rayonne toujours au delà. Il est la liberté elle-même considérée dans son passé immédiat, c'est-à-dire comme déjà exercée et prête à s'exercer de nouveau : il relie son passé le plus lointain à son avenir le plus prochain. Mais ce passé, il le porte en lui pour ainsi dire à notre insu : il est même comme un écran qui nous en sépare et qui nous empêche d'en faire notre présent spirituel. Et il est en même temps l'instrument qui détermine l'avenir, en obligeant toujours quelque nouvelle possibilité à s'actualiser. Dès lors on peut définir le corps comme le repère instantané qui mesure, à chaque instant du temps, le niveau de notre liberté et la relation entre les possibles dont elle s'est emparée ou qu'elle a reconnus comme siens et ceux qui s'offrent encore à elle et dont elle n'a point encore pris possession. Et le corps, que l'on considère presque toujours comme une borne de la liberté, en est aussi la détermination : il porte témoignage des démarches accumulées par lesquelles elle s'inscrit elle-même dans une expérience qui lui est commune avec toutes les autres libertés. Mais ces déterminations sont comme autant de puissances enfouies en nous sans qu'elles aient émergé encore à la lumière de la conscience, et dont le corps exprime pour ainsi dire la fixation : c'est un trésor caché dont nous avons maintenant la disposition et que nul n'aura jamais fini d'épuiser ; il s'accroît indéfiniment de toutes les actions qu'il nous permet d'accomplir, qui le mettent en rapport avec tout l'univers et

l'obligent à en subir le retentissement. Et la liberté ne cesse de poursuivre son œuvre en s'appuyant sur lui et en le dépassant toujours. Ainsi, il n'y a point de liberté qui ne soit conditionnée à la fois par son rapport avec une nature et par son rapport avec les autres libertés. Et c'est ce rapport avec les autres libertés qui, pour qu'elle puisse s'en distinguer, porter à leur égard la marque de sa propre limitation et être en communication avec elles, l'oblige à se joindre à une nature. On voit donc comment la nature est en quelque sorte *l'ombre* de la liberté : elle en est non point proprement l'effet, mais plutôt la trace, la ligne-frontière, jusqu'où elle pousse son action et qui en forme, au sein même des phénomènes, une sorte d'*image négative*.

Mais dès lors la vocation peut être définie comme une véritable fidélité à soi-même. Dans cette sorte d'interférence de la nature et de la liberté, où la nature est l'œuvre de la liberté, mais que la [464] liberté dépasse toujours, l'idée de la vocation réalise une sorte de nœud vivant entre notre passé et notre avenir : car si elle est d'abord comme une fin qui semble toujours en avant de nous et qui exige toujours de nous quelque nouvelle démarche qui la réalise, il faut cependant qu'elle trouve son fondement dans l'être même que nous sommes déjà donné, et qui est toujours en voie d'achèvement. La situation dans laquelle nous nous sommes engagés nous crée toujours de nouvelles obligations. La liberté ne peut agir que selon ce que nous sommes, sous peine d'être elle-même stérile et inefficace. Elle est toujours solidaire de tout ce qu'elle a fait ; et bien qu'avec elle tout recommence à chaque instant, pourtant il n'y a pas un seul acte qu'elle accomplit dans le temps qui ne la détermine, et par conséquent ne l'oriente, qui ne multiplie, au lieu de les limiter, les tâches qu'elle a encore à réaliser si elle veut aller jusqu'au bout d'elle-même. Ainsi, de même que la liberté s'exprime pour nous par le choix d'une essence, on peut dire que le temps nous fait assister à la réalisation de cette essence : et c'est pour cela qu'il y a une vocation de l'âme, à laquelle nous pouvons toujours manquer, qui nous permet de reconnaître à chaque pas les possibilités prochaines qu'il dépend de nous et de nous seuls d'actualiser (auxquelles il arrive que par défaut de lumière, par ambition ou par imitation, nous en préférions d'autres qui nous divertissent et qui nous déçoivent), mais qui sont telles pourtant qu'au lieu de nous enfermer en elles comme dans un horizon infranchissable, elles demeurent toujours inséparables de cette possibilité

infinie qui définit notre liberté et dilate jusqu'à l'infini toutes les possibilités qui nous sont offertes. Ainsi la liberté atteste en nous, et dans notre liberté même, une relation du fini et de l'infini, comme si elle nous obligeait à envelopper l'infini selon une perspective qui nous est propre, et dont il faut que le centre soit étroit, et à la limite *ponctuel*, pour que le tout puisse être embrassé par elle. Et on peut dire que le Ciel et la Terre contribuent également à former la vocation de chaque être, qui est responsable à son tour de tout ce qui est dans le Ciel et sur la Terre.

5. LA VOCATION ET LA VALEUR.

Cependant le terme de vocation exprime un appel auquel il s'agit pour nous de répondre. Or en quoi peut consister cet appel [465] sinon dans une certaine possibilité qui nous est offerte qui est spécifiquement nôtre, qui n'est rien si nous ne consentons pas à la reconnaître et à l'actualiser, mais à laquelle nous pouvons être infidèle, et le sommes toujours jusqu'à un certain point ? Car cette infidélité, c'est précisément la marque qui sépare notre nature de notre liberté ; et sans elle la liberté se confondrait toujours avec la nécessité, ce qui va nous obliger à distinguer entre notre nature réelle et notre nature idéale. Car que pourrions-nous entendre par notre nature idéale sinon cet épanouissement de toutes nos possibilités propres, où la liberté viendrait se confondre avec la spontanéité pure, sans avoir d'obstacle à vaincre, ni de conflit à surmonter ? C'est là comme un but qui est toujours devant nous et qui ne cesse de nous solliciter. Il peut bien être défini comme une vocation : mais c'est un but que nous pouvons manquer, une vocation à laquelle nous pouvons ne pas répondre. Car la liberté ne mérite ce nom qu'à condition que, dans le choix qu'elle fait de sa propre nature, elle ne cesse d'évoquer et de mettre en œuvre toutes les possibilités qui se trouvent en elle dans leur rapport avec la situation qu'elle occupe dans le monde, c'est-à-dire dans son propre rapport avec les autres libertés, considérées à la fois dans les possibilités qu'elles s'assignent elles-mêmes et dans celles qu'elles ont déjà actualisées. Ainsi, par une sorte de paradoxe, il semble qu'une liberté puisse toujours se tromper sur elle-même : et elle se trompe à la fois quand elle néglige ou outrepassé la situation dans laquelle elle est en-

gagée, et quand elle s'y livre et laisse triompher la nécessité. Mais c'est que nous jugeons alors de la liberté par rapport au choix le meilleur qu'elle pourrait faire et non seulement par rapport au choix qu'elle fait. Et c'est ce choix qu'elle fait qui détermine sa nature, dont nous pouvons dire qu'elle exprime une vocation manquée.

L'idée de vocation se trouve donc, comme l'âme elle-même, inséparable de la valeur. *Car l'âme n'est rien de plus que la conscience elle-même, en tant qu'elle est une aspiration vers la valeur.* C'est, on le sait, dans le rapport de la conscience avec l'absolu que réside en elle cette affirmation de la valeur sans laquelle aucune de nos actions n'apparaîtrait comme portant en elle sa propre raison d'être ou comme capable de se suffire. Or la vocation consiste précisément dans cette aspiration vers la valeur, considérée dans son rapport avec la situation qui est faite à la liberté dans le monde. Cette situation sans doute est déterminée elle-même par la liberté, mais en tant qu'elle est tenue de s'incarner [466] et qu'elle est limitée par toutes les autres libertés. Dès lors nous sommes inclinés à considérer cette situation comme une donnée qui, non seulement semble s'imposer à nous, mais encore peut désormais dérouler toutes ses conséquences indépendamment de nous, en vertu du seul déterminisme de l'univers. Or le propre de la vocation, c'est précisément de ne jamais perdre de vue la relation de cette situation, en tant que donnée, avec la liberté dont elle procède et qui doit trouver en elle le moyen même de s'accomplir. C'est dire que la situation n'est rien de plus qu'une condition qui doit être mise au service de la valeur. L'intervalle entre la situation et la valeur est nécessaire pour que cette valeur puisse, en s'incarnant, à la fois devenir nôtre et être rendue sensible à autrui. C'est pour cela que notre vocation intéresse à la fois notre propre personne et la société humaine tout entière. Elle exprime non seulement une prise en charge de certaines possibilités incluses à l'intérieur de l'acte pur, mais encore une exigence d'actualisation à l'égard de ces possibilités, qui les justifie et qui nous oblige à les vouloir et à les assumer. L'irréductible diversité des vocations n'est pas seulement une expression, dans l'ordre spirituel, du caractère original et unique de l'existence en chaque point, telle qu'elle est affirmée par le principe de l'identité des indiscernables, c'est encore comme une sorte de réalisation de l'absolu, qui s'accomplit par la participation à l'absolu de toutes les existences par-

ticulières, dont chacune est comme une mise en œuvre de l'absolu et dont l'absolu lui-même est à la fois le foyer et le carrefour.

La vocation est donc la possibilité elle-même en tant qu'il m'appartient de la reconnaître et de l'actualiser comme mienne afin de la convertir en valeur. La liaison de la possibilité et de la valeur est évidente si l'on songe à la fois que la valeur n'est d'abord qu'une possibilité qu'il faut actualiser, sans quoi elle ne serait qu'une chose, — ce qui est proprement contradictoire, — et que, au cas où la possibilité ne serait pas animée par la valeur, il n'y aurait aucune raison intérieure qui permettrait de justifier son actualisation. On comprend donc que la valeur seule puisse justifier l'idée d'une possibilité qui est la mienne, dont j'assume la responsabilité, qui n'est rien que pour moi et par rapport à moi et qui ne peut être réalisée que par moi. Ainsi, apprendre à se connaître, c'est découvrir non pas ce que l'on est, mais *ce que l'on doit devenir ou se faire*, c'est découvrir sa propre vocation. Nous retrouvons donc ici l'idée essentielle de cet ouvrage : [467] que l'âme est une possibilité qui s'actualise, mais une possibilité qui, au lieu de nous enchaîner comme si elle nous était livrée du dehors et s'actualisât par une sorte de mécanisme, est toujours inséparable d'un acte de liberté qui la choisit et détermine par là la situation même dans laquelle elle se trouve engagée, bien qu'elle paraisse la subir ; ainsi elle entre, avec les autres libertés, dans des rapports d'interdépendance qui lui assignent une mission privilégiée dont elle est comptable à l'égard d'elle-même et à l'égard de tout l'univers. Par là la vocation devient inséparable du devoir, conçu non pas sous une forme abstraite et générale, mais sous une forme toujours concrète et individuelle. Et comme on peut dire qu'*avoir une âme, c'est être sensible à la valeur*, c'est être toujours ébranlé par elle, on peut dire dans le même sens que l'âme, c'est le désir lui-même, en tant que le désir n'est rien de plus que le devoir de se réaliser, c'est-à-dire de découvrir et d'actualiser nos propres possibilités, en les considérant toujours comme les véhicules de la valeur.

Dès lors on voit comment l'idée de vocation naît du rapport que nous établissons en nous entre la possibilité et la valeur, ou encore exprime *l'idée de la valeur la plus haute à laquelle nous pouvons parvenir par l'emploi des possibilités dont notre liberté peut disposer, dans la situation particulière où nous sommes placés dans le monde*. Elle évoque donc deux notions un peu différentes :

1° Celle d'une sorte de connexion entre ce que nous sommes et ce que nous devons être, comme si ce que nous sommes étant non pas un fait, mais un acte que nous devons accomplir, c'est-à-dire déjà ce que nous devons être, il y avait identité entre notre essence même et l'opération qui la produit. C'est dire de notre essence qu'elle est une auto-crédation intemporelle et que le rôle du temps est pour ainsi dire de la déployer dans le monde des phénomènes. Mais il nous est possible de la méconnaître et par conséquent de la manquer, c'est-à-dire de nous contenter d'une existence phénoménale, dans laquelle notre essence demeure encore enveloppée comme une possibilité pure.

2° On n'oubliera pas que l'étymologie du mot vocation évoque un appel auquel il nous appartient de répondre. Il y a là aussi une résonance du mot à laquelle on ne peut demeurer indifférent. Et sans doute il est possible d'en donner une interprétation presque idolâtrique. Mais il importe simplement de maintenir le caractère purement spirituel des relations qu'elle implique. Car [468] la conscience réside dans un dialogue avec nous-même, qui peut prendre des formes très différentes, étant tour à tour un dialogue, à travers le présent, de l'avenir avec le passé, et de la liberté avec la nature. Or si cet avenir n'est rien qu'une pensée qui demande qu'on la réalise, si cette liberté n'est rien qu'un acte qui sollicite qu'on l'accomplisse, il faut toujours que, dans le présent, cette pensée soit comme une voix que nous pouvons refuser d'entendre, cette liberté comme une obligation d'agir à laquelle nous nous dérobons souvent. Et c'est de la convenance entre notre être déjà fait et notre être encore à faire, entre notre nature déjà constituée et la possibilité qu'elle porte encore en elle, et qu'il faut actualiser pour qu'elle s'achève, que résulte cette idée de la vocation que nous ressentons comme *un appel de nous-même à nous-même*, une sorte d'exigence d'accomplissement à l'égard de notre essence proprement individuelle, en tant qu'au lieu de contredire notre liberté, elle l'exprime et la réalise. Quant à la distance même qui semble les séparer, elle est un effet de la participation, dont nous savons qu'elle nous oblige à définir notre liberté comme un acte qui, en nous rendant responsable à l'égard de nous-même, se détache de l'acte pur et reçoit de lui pourtant, comme une sorte de don, un contenu qui lui est adéquat, mais qu'il ne suffit pas à produire. Ainsi notre essence, c'est cela

même que, dans l'être du tout, nous parvenons à assumer comme constituant l'être de nous-même.

Cependant c'est dans ce rapport de l'acte pur et de la liberté, ou de l'être absolu et de notre être propre, que réside tout ce qui possède pour nous un caractère de valeur. Cette valeur diminue et disparaît par degrés dans la mesure même où ce rapport fléchit, où l'individu croit pouvoir se suffire et où le phénomène le contente. Alors son essence se dissipe. C'est pour cela que cette essence est considérée souvent comme la meilleure partie de lui-même. Et le propre de la vocation, c'est précisément de nous la rendre toujours présente, de telle sorte que le phénomène ne soit pour moi qu'un moyen de la manifester, c'est-à-dire de la réaliser. On comprend aussi facilement que cette vocation, qui est à la fois en nous et au delà de nous, qu'il nous appartient de reconnaître et de réaliser, mais qui ressemble à une inspiration qui nous guide et à une force qui nous soutient, ait pu être personnifiée sous la forme de notre bon génie ou de notre ange gardien.

[469]

6. VOCATION ET DESTINÉE.

La vocation, c'est donc mon essence même, en tant qu'il dépend de moi de la réaliser. C'est l'exigence même de notre propre accomplissement spirituel. Et c'est pour cela que, dans la vocation, nous n'avons jamais en vue que les démarches purement intérieures par lesquelles, à travers les événements qui remplissent notre vie, nous réalisons nos propres possibilités. Mais cette réalisation peut être considérée sous un autre aspect : car nous pouvons négliger cet acte intemporel d'une liberté qui fonde notre existence dans le temps et appelle en quelque sorte toutes les circonstances qui la mettent en rapport avec le reste du monde et qui l'obligent à s'éprouver en y répondant ; nous pouvons négliger l'intériorité du réel et ne retenir que sa forme manifestée. Alors notre vie elle-même est faite de tous les événements qui la remplissent. Et lorsqu'elle sera révolue, nous ne pourrions nous empêcher de lui reconnaître une unité : c'est cette unité qui forme précisément sa destinée. Mais cette destinée ne reçoit sa signi-

fication qu'au moment où, en se terminant, elle se consomme. A ce moment tous les événements qui ont contribué à produire un tel dénouement paraissent n'avoir été tels que pour le préparer : c'est comme s'ils en étaient les étapes. Comment en serait-il autrement puisque ce dénouement les suppose tous pour être possible, et qu'il en exprime en quelque sorte le point d'arrivée ? Ils paraissent même s'enchaîner les uns aux autres avec une sorte de nécessité, maintenant que nous avons découvert le terme vers lequel ils nous conduisent, qui nous permet d'en faire la synthèse et qui semble nous en découvrir la raison d'être. Ici la causalité qui les relie, et la finalité qui les appelle, paraissent se recouvrir selon que nous considérons leur développement ou leur aboutissement. Mais ce sont ces événements qui constituent la trame de notre vie et l'essence de notre être : nous ne faisons que les subir. Cependant il est impossible de les considérer comme formant une série unilinéaire, et qui les isole du reste du monde. Ils sont au contraire engagés dans le devenir universel et solidaires d'un déterminisme qui nous dépasse et dans lequel nous sommes pris. C'est pour cela qu'à l'égard de notre propre existence séparée, ou du moins de notre conscience et de notre liberté en tant qu'elles en disposent, on peut souvent les considérer comme fortuits. Mais le hasard et la nécessité ici, au [470] lieu de s'opposer, s'identifient comme pour les Anciens. Ainsi le mot de destinée exprime l'unité même de notre vie, en tant qu'elle s'impose à nous d'une manière implacable, et cela de telle sorte qu'elle résulte des circonstances mêmes où nous sommes placés et que son point de départ commande son point d'arrivée, qui donne pourtant sa signification à tout ce qui l'a précédé. Ce qui donne une explication à la fois de cette subordination apparente de notre existence tout entière à un ordre dont nous ne sommes pas les maîtres, et d'un mot comme celui de Solon à Crésus qu'il faut que notre vie soit terminée pour qu'on puisse porter sur elle un jugement qui la mesure.

Cependant l'idée de destinée ne peut pas être réduite au pur déterminisme des événements. Tout d'abord elle explique le dedans par le dehors et elle réduit le moi à subir un ensemble d'actions auxquelles il est incapable de résister ; et de plus il faut remarquer que le mot de destinée n'enveloppe pas seulement l'idée d'une liaison privilégiée des événements dans une existence qui est la nôtre, qui nous fait ce que nous sommes et nous distingue de tous les autres, mais encore

l'idée d'un ordre universel dans lequel nous occupons nous-même une place qui nous est assignée et que nous ne pouvons récuser sans disparaître. Or il suffirait de transposer ces deux caractères du dehors au dedans pour que la destinée se changeât en vocation. Car qu'est-ce que la vocation sinon un développement spirituel que je suis « destiné » précisément à parcourir, un ensemble de possibilités que j'ai à actualiser et de tâches que j'ai à remplir, mais auxquelles je suis toujours capable de faillir. L'idée de destinée ne retient de ma vocation que ce que j'en ai fait, au lieu que la vocation remonte jusqu'à la source intérieure d'où procède la destinée. Mais comme la destinée implique toujours une connexion de l'ordre des événements dont ma vie se compose avec un ordre universel qui la détermine et dans lequel elle s'inscrit (ce qui fait qu'elle doit être associée non pas seulement au déterminisme, mais au fatalisme), de même il faut dire que la vocation ne trouve son sens véritable que par le rapport qu'elle établit entre la liberté individuelle et l'esprit absolu, comme si, de sa participation à l'esprit absolu, elle devait recevoir elle-même à la fois la mission qui lui est propre et toute la valeur qu'elle est capable d'acquérir.

La destinée et la vocation seraient donc en quelque sorte les deux faces extérieure et intérieure que présente la constitution [471] de notre essence. Et elles ne peuvent pas être séparées, on ne peut pas se borner à dire qu'elles se répètent, et que l'une reproduit l'autre dans un langage différent : car qu'il y ait deux faces de l'existence et qu'aucune d'elles ne soit capable de se suffire, c'est là, semble-t-il, une condition nécessaire de la participation. Ainsi on ne peut invoquer la destinée (soit au sens des Anciens, soit au sens des Musulmans) sans impliquer qu'il y a sans doute un moi qui la subit, mais qui, en tant que moi, possède une intimité par laquelle, sans être capable d'y rien changer, il y résiste ou il y consent. Or c'est seulement si nous avons un sentiment intérieur de notre destinée, telle que ce qui nous arrive coïncide toujours avec ce que nous voulons qui nous arrive, que notre vocation coïnciderait avec notre destinée. Mais il n'en est jamais tout à fait ainsi : et c'est pour cela que la destinée nous paraît toujours être non seulement une nécessité, mais encore une contrainte. Inversement, on ne peut imaginer une vocation qui soit telle que les événements la confirment toujours : autrement notre vie temporelle cesserait d'être pour nous une épreuve, on pourrait se demander quel en serait le sens ; nous posséderions d'avance cela même que nous cher-

chons à nous donner. Aussi faut-il que l'événement puisse toujours nous décevoir. On retrouve donc encore ici cette connexion de l'intimité et de l'extériorité, où l'intimité témoigne de cette initiative par laquelle nous trouvons dans l'être absolu les ressources qui nous permettent de nous donner à nous-même l'être que nous sommes, non point toutefois d'une manière décisive et inconditionnelle, car cela ne peut être que dans une solidarité, à chaque instant, de l'acte même que nous sommes capables d'accomplir avec ce qui lui est extérieur et le dépasse, mais qui lui répond et que nous sommes obligés de subir. L'opposition et la connexion de la vocation et de la destinée expriment donc l'opposition et la connexion de l'intimité et de l'extériorité dans la création du moi par lui-même, — la vocation étant comme l'intimité de notre existence dans son double rapport avec la liberté qui l'assume et avec l'absolu dont elle émane, la destinée étant comme son extériorité en tant qu'elle dépend des événements qui la déterminent, et dont on peut dire qu'ils représentent par rapport à la vocation la cristallisation de ses réussites et de ses défaillances.

[472]

7. ÊTRE TEL ET SE CHOISIR COMME TEL.

Avoir une âme, c'est avoir une liberté, c'est-à-dire le pouvoir de se donner à soi-même une âme. Ainsi, comme on l'a montré dès le début de ce livre, toute existence, qui est individuelle et qui est mienne, est l'être d'un pouvoir-être : et c'est à cette existence qu'il appartient de se donner à elle-même une essence. Elle n'y parvient qu'en réduisant l'être absolu à un infini de possibilités. Mais ces possibilités, c'est la liberté qui les évoque, qui choisit parmi elles celles qu'elle doit actualiser et par lesquelles elle-même se détermine. Or, puisque la liberté ne peut se manifester que solidairement avec sa détermination, faute de quoi elle serait hors du monde et non point dans le monde, il faut aussi qu'elle soit toujours associée à une matière, bien qu'elle ne s'abolisse jamais en elle et que par conséquent elle la dépasse toujours. Telle est la raison pour laquelle la nature paraît toujours une limitation et même une négation de la liberté, bien qu'elle appartienne aussi à l'ordre de la liberté exercée ou manifestée. En ce sens je puis dire que je n'ai une nature, un corps, un visage, que je n'ai un rang

dans la société et ne me trouve mêlé à certains événements que quand je me regarde moi-même du dehors, ou encore *pour un autre* : c'est de cela pourtant que ma destinée est faite. Mais cette destinée je contribue aussi à la faire, de telle sorte qu'il faut que je me reconnaisse dans cette nature et que je ne m'en contente pas, que je n'utilise jamais que ses ressources, bien que je ne cesse de lutter contre elle. Car je ne lui emprunte ses ressources que pour la promouvoir et je ne lutte contre elle que pour l'empêcher de me retenir et de m'immobiliser.

Ainsi, ma nature elle-même est faite beaucoup moins de puissances déjà actualisées que de puissances dont la disposition m'est pour ainsi dire donnée. Ce qui veut dire que l'usage que j'en fais dépend de moi : elles deviennent pour moi des moyens tant pour communiquer avec le reste du monde, que pour former mon être propre en réalisant leur conversion spirituelle. De là proviennent les deux évidences entre lesquelles il semble que je ne cesse d'osciller : à savoir, d'une part, qu'il n'y a point de bornes assignables aux possibilités qui me sont offertes et que le propre de l'esprit, c'est de les multiplier et de les étendre indéfiniment, d'autre part, que le champ de ces possibilités est étroitement [473] circonscrit, qu'elles sont données par avance et qu'il s'agit pour moi seulement de les reconnaître et de les mettre en œuvre. Mais ce sont là deux évidences qu'il s'agit précisément pour nous de concilier. Car nous sentons bien qu'il y a tous les hommes en chacun de nous, entre lesquels il m'appartient de me choisir, et que pourtant il y a, en moi, une nature proprement individuelle, qui me distingue de tous les autres hommes et que ma liberté ne peut pas récuser, car elle la prend pour point de départ et fait corps avec elle jusque dans les actes qui la récusent. Nul d'entre nous en particulier n'est capable de trouver une véritable frontière entre sa nature et son passé, en entendant par son passé non point cet acte de résurrection spirituelle par lequel j'en fais la vie actuelle de ma conscience, mais cette sorte d'adhérence de moi-même à moi-même sans laquelle je n'aurais point la responsabilité de ce que je suis devenu, c'est-à-dire de ce que je suis. Ainsi le corps, ou la nature, exprime moins des résistances à l'activité constitutive de moi que les vestiges qu'elle laisse sur son chemin et dans laquelle elle refuse toujours de se laisser enfermer. Et sans qu'on puisse nier leur influence retardatrice, il n'est pas moins vrai que j'en dispose d'une certaine manière et que je les dépasse toujours. Il n'y a donc rien qui puisse m'être donné et qui ne soit en rap-

port avec l'opération intime par laquelle je me donne à moi-même, mais considérée à la fois dans son efficacité et dans ses limites ; et il n'y a rien qui me soit donné et qui ne doive être à chaque instant développé, enrichi, converti et transfiguré. De telle sorte qu'il n'y a rien en moi qui soit réalisé et qui ne puisse à chaque instant être remis en question, c'est-à-dire m'offrir pour ainsi dire une possibilité nouvelle qu'il m'appartient comme toujours de dégager, afin de l'actualiser.

Cependant il est un peu simple de dire que la participation a pour effet de composer d'une certaine manière dans notre existence la fatalité avec la liberté. En réalité, les choses sont beaucoup plus subtiles. Et il y a un accord, ou du moins un équilibre, entre l'ordre que l'univers nous impose et les démarches de notre initiative propre qui font que la liberté semble appeler à elle toutes les circonstances qui lui permettront de s'exercer, c'est-à-dire qui permettront à notre existence individuelle de se former. Et si l'on voulait que ces circonstances fussent elles-mêmes l'effet d'une nécessité sur laquelle nous n'aurions pas de prise, encore faudrait-il reconnaître qu'il dépend de nous à chaque instant de transformer tous les hasards en occasions : car si tout est nécessité, [474] ou hasard, pour celui qui refuse d'exercer sa liberté, tout au contraire est occasion pour celui qui à aucun moment ne cesse de la mettre en jeu. C'est pour cela qu'il y a dans notre vie une sorte de sommet où l'acte que nous accomplissons, étant juste ce qu'il doit être, il semble aussi qu'il ne puisse pas être autre, de telle sorte que notre liberté est en quelque sorte transcendante à son propre choix, que la nécessité extérieure semble abolie et que la liberté elle-même se confond avec une intérieure nécessité. C'est vers ce sommet que notre effort est toujours tendu, à travers toutes les hésitations et tous les conflits que le propre de la réflexion et de la volonté est précisément de surmonter, c'est-à-dire d'abolir. Peut-être faut-il dire que la différence entre faire et se faire, c'est que celui qui fait peut toujours faire autre chose, de telle sorte qu'il a toujours affaire à une multiplicité de possibles entre lesquels c'est son libre arbitre qui décide, au lieu que celui qui se fait, ayant toujours à s'interroger sur cette possibilité qui est sa vocation, peut pourtant la manquer, c'est-à-dire refuser de la reconnaître ou de l'actualiser. En cela consiste l'acte de la liberté dont on peut dire que, dans la vocation, il ne fait qu'un avec sa propre possibilité et que c'est une même chose pour lui de l'être et de la produire. De là les formules si nombreuses par lesquelles on pré-

tend exprimer cette identité et dont il semble parfois qu'elles se contredisent : à savoir qu'il y a une responsabilité à l'égard de soi, mais qui se résout dans un consentement à soi, que la liberté consiste à discerner sa propre nécessité, qu'il faut trouver ce que l'on est et se vouloir pourtant toujours autre, aller au delà de ce que l'on est et s'abstenir de tout ce pour quoi on n'est pas fait, actualiser enfin tout ce que je *puis* être qui contraste et coïncide à la fois avec ce que je *dois* être.

8. LA VOCATION ET LE SECRET DE LA NAISSANCE.

Il y a plus : c'est la naissance qui nous introduit dans l'existence ; or il semble que sur elle du moins nous ne pouvons rien. Elle nous rend solidaire du reste du monde, et si elle doit être acceptée, c'est comme une condition de notre existence dans la nature, qui doit nous permettre ensuite de nous délivrer de la nature. Mais nous n'avons pas le droit d'établir une telle coupure entre l'être que nous recevons et celui que nous nous donnons. Si le temps lui-même n'est qu'un moyen que crée le moi pour se réaliser, la naissance ne possède pas non plus une antériorité [475] absolue par rapport à l'acte de liberté qui la suppose : car cet acte de liberté en un sens la détermine, puisque c'est par elle qu'il réussit à s'incarner. Et s'il semble se dégager par degrés des lisières de la nature, on peut dire qu'il est comme une action exercée par la finalité sur les circonstances mêmes au sein desquelles elle se réalise. Ce serait trop de prétendre que chacun a la naissance qu'il mérite : du moins faut-il reconnaître que cette naissance est la seule voie d'accès que nous pouvons avoir à l'existence même que nous finissons par choisir. On peut penser sans doute que ce choix est renfermé dans d'étroites limites, que la naissance précisément a fixées : mais ce serait faire de la liberté une démarche purement temporelle, la confondre avec la suite de ses opérations, et méconnaître que cette nature même que j'apporte avec moi en naissant ne peut en aucune manière être rejetée hors de moi qui l'adopte par une sorte de nécessité intérieure telle que je ne pourrais pas la rejeter sans disparaître, c'est-à-dire sans choisir de ne pas être. Bien plus, il y a entre la naissance et la liberté une sorte de corrélation : l'une est le premier

commencement de notre vie corporelle, et l'autre de notre vie spirituelle ; l'une nous subordonne à l'univers tout entier, c'est-à-dire à tout notre passé, l'autre nous subordonne à l'être absolu dans lequel nous puisons la propre puissance de nous créer. La naissance est l'avènement d'un être qui porte en lui comme un trésor caché toutes les puissances que sa vie actualisera un jour. Et il en est de même de la liberté en ce qui concerne les puissances de l'esprit, ce qui nous permet de l'opposer et de la lier à l'absolu, en la définissant comme un infini de possibilité. Toute naissance remet en question le monde tel qu'il était : elle est la genèse d'un être par lequel le monde tout entier va recevoir une forme nouvelle. Et toute liberté est le pouvoir de convertir de nouveau tout ce qui est donné en possibilité, de telle sorte que le monde et nous-même se trouvent toujours à l'état naissant. La naissance est donc, dans le monde des phénomènes, une sorte d'image de la liberté, qui est elle-même une naissance spirituelle ininterrompue.

Le problème de la vocation paraît à première vue solidaire du rapport du moi avec la nature : mais il ne se confond pas avec lui. Car il n'y a de vocation que de l'esprit, en tant que, portant en lui tous les possibles, il offre à chacun d'eux l'accès dans une existence unique, mais qui trouve toujours devant elle un infini développement sans rompre jamais ni avec l'absolu qui la fonde, [476] ni avec les autres existences qui en sont solidaires. La condition générale qui permet aux différentes existences d'être distinctes et interdépendantes, c'est la nature, que l'on peut regarder comme une sorte de miroir où toute réalité intérieure se reflète. Mais la vie de l'âme est au delà du corps et de la nature, bien que ce soient le corps et la nature qui semblent l'individualiser. On peut dire sans doute que cette individualisation se réalise par le caractère, mais il faut opposer au caractère, en tant qu'il est une détermination que le corps impose à la liberté, cet autre aspect du caractère qui en fait la détermination même de la liberté, dont le corps lui-même n'est que l'ombre. Aussi ne peut-on pas s'étonner si le propre de la nature, c'est de ne pouvoir être obéie que si elle est dépassée : or c'est ce rapport de la liberté et de la nature qui constitue notre vocation, et quand elle est exactement remplie, la nature subsiste encore en elle, bien que sa présence cesse d'être sentie ; car le moment où elle s'accomplit est aussi le moment où on s'en délivre.

C'est cette idée de la vocation que Plotin voulait mettre en lumière en montrant que la liaison de l'âme avec le corps est l'effet non pas d'une loi qui est imposée à l'âme, mais de l'acte même par lequel elle se constitue. Car « la loi ne tire pas sa force du dehors, mais de la nature de ceux qui lui sont soumis : elle puise sa force en ceux-là mêmes auxquels elle commande ». Ainsi, selon lui, les âmes entrent naturellement dans le corps qui leur convient par une sorte d'inclination instinctive, comme on les voit se porter elles-mêmes dans le paradis ou dans l'enfer au-devant des récompenses ou des châtiments qu'elles ont mérités. Elles entrent dans les corps à un moment déterminé, comme la plante produit des fleurs quand la saison est venue. Mais « la descente des âmes dans les corps n'est ni volontaire, ni forcée, elle n'est pas volontaire parce qu'elle n'est pas choisie, ni consentie par les âmes ; elle n'est pas forcée en ce sens qu'elles n'obéissent qu'à l'impulsion naturelle » (*Quatrième Ennéade*, livre III, 13). Qui ne sent dans toutes ces formules la préoccupation d'établir entre la liberté et la nature une connexion si étroite que la nature soit un effet de la liberté, sans que pourtant la liberté puisse opter autrement et que la liberté semble une expression de la nature, sans lui être pourtant asservie ? Le propre de la vocation, c'est de réaliser l'unité de ces deux termes, dont l'opposition pourtant était nécessaire pour que l'acte de participation pût s'accomplir.

[477]

LIVRE IV.
IMMORTALITÉ ET ÉTERNITÉ

Chapitre XIX

L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME

*1. LE PROBLÈME DE L'IMMORTALITÉ,
COMME POINT D'ABOUTISSEMENT
DE TOUTES LES ANALYSES PRÉCÉDENTES.*

[Retour à la table des matières](#)

Il semble presque impossible de dissocier l'idée de l'âme de l'immortalité personnelle. De telle sorte que, dans la croyance unanime des individus et des peuples, affirmer l'existence d'une âme, c'est affirmer non pas seulement qu'il y a en nous un être invisible dont notre apparence corporelle n'est que la manifestation, mais encore que, lorsque cette apparence s'évanouit, notre moi, c'est-à-dire la conscience secrète que nous avons d'un être qui n'est point un objet ou un phénomène, mais pour lequel il y a des objets et des phénomènes, loin de s'évanouir lui aussi, nous découvre au contraire sa pureté et son authenticité. La difficulté essentielle du problème de l'immortalité, c'est précisément de savoir comment ce moi, qui se définit conjointement avec les phénomènes bien qu'en opposition avec eux, et qui est astreint à prendre place parmi eux en devenant le phénomène de lui-même, subsiste encore quand il ne peut plus y avoir

pour lui de phénomènes : ce qui nous conduit à nous interroger sans doute sur la signification et le rôle des phénomènes dans l'économie de l'Être. Ainsi ce n'est pas assez de dire que l'âme a été inventée précisément pour assurer l'immortalité du moi, et pour satisfaire aux exigences de ce vouloir-vivre qui se trouve au fond de chaque être et auquel la mort vient tout à coup opposer un démenti : il faut dire encore que l'idée de l'immortalité de l'âme est destinée à rendre notre moi à lui-même et à lui permettre de se dégager de toutes les scories qui ne cessent de le recouvrir et de l'adultérer, [478] en atteignant précisément cette possession de soi qu'il ne cesse de viser, mais que l'existence temporelle divise et ajourne indéfiniment. Si l'âme, comme il arrive dans certaines doctrines, était destinée seulement à animer le corps et si elle devait périr avec lui, le débat entre le matérialisme et le spiritualisme cesserait de nous retenir et de nous diviser. Ce serait un débat entre les biologistes. Au contraire, l'immortalité de l'âme ne nous découvre pas seulement ce point d'extrême émotion où le problème de l'âme reçoit pour nous l'intérêt le plus personnel et le plus vital en même temps que sa dernière signification ontologique, mais les différentes recherches que nous avons faites jusqu'ici sur les principaux caractères de l'âme ne reçoivent une véritable portée que par la lumière même qu'elles peuvent introduire dans le mystère de la mort et de l'immortalité. Déjà nous avons remarqué que faire de l'âme une substance n'est qu'un moyen en quelque sorte sommaire de sauver l'immortalité, en montrant qu'il faut la distinguer de ses modes, qui seuls sont astreints à paraître et à disparaître dans le temps. C'est précisément cette distinction entre l'âme et ses formes manifestées que nous nous sommes attaché à décrire : mais, au lieu de faire de l'âme une substance, nous avons cru pouvoir en faire une activité astreinte à se manifester pour être, de telle sorte que le problème de l'immortalité est celui de savoir à la fois comment elle constitue son essence par la médiation du phénomène, et comment subsiste cette essence lorsque le phénomène s'est évanoui. Ainsi on voit clairement que toutes les analyses antérieures nous acheminaient vers l'étude de l'immortalité : non seulement en effet l'unité de l'âme doit lui permettre de surmonter l'éparpillement des phénomènes et par conséquent du devenir, non seulement sa vocation donne à l'âme elle-même, en tant qu'elle est individuelle, c'est-à-dire en tant qu'elle est notre âme, et non pas un principe abstrait et anonyme, une relation avec l'absolu qui fait d'elle-même un absolu, mais encore il faut re-

connaître que, si les différentes puissances de l'âme n'expriment rien de plus que le jeu de notre liberté, elles coopèrent ainsi à la création d'une essence qui survit à leur exercice, et que, si l'âme elle-même a été définie d'abord comme l'actualisation d'une possibilité, encore faut-il que cette actualisation, qui ne saurait être obtenue que par le moyen du temps, ne succombe pas à chaque instant avec lui.

[479]

2. LA MORT COMME ATTEINTE, SOIT AU VOULOIR-VIVRE, SOIT À MA PROPRE ESSENCE MÉTAPHYSIQUE.

Mais peut-être faut-il d'abord essayer de scruter cet attachement même à l'être et à la vie, qui est enraciné si profondément en nous qu'il est indépendant de toutes les satisfactions et de toutes les misères que l'existence nous apporte, qu'aucun raisonnement n'est capable ni de le justifier, ni de le détruire, et qu'il proteste comme par une sorte de défi contre ce retour au néant que l'expérience ne cesse de nous découvrir dans tous les êtres qui nous entourent comme un exemple de ce que nous aussi nous deviendrons un jour pour eux. Et sans doute il ne suffit pas de lui donner le nom de vouloir-vivre pour montrer qu'il y a là une impulsion que nous apportons avec nous en naissant, et qui est telle que la réflexion, comme si elle la supposait déjà dans ses propres démarches, ne parvienne pas, en se retournant vers elle, à nous en libérer. En réalité, cet attachement à l'être et à la vie, ce besoin de durer apparaît comme un autre nom de la vie elle-même, considérée dans son expression proprement temporelle. Spinoza ne se contentait pas d'y voir un instinct biologique : ou plutôt cet instinct avait lui-même une racine proprement métaphysique ; l'être et la tendance à persévérer dans l'être ne font qu'un, ce qui veut dire, d'une part, que l'être, en tant qu'il se pose lui-même comme être, exclut nécessairement le néant, et, d'autre part, que, si les conditions mêmes de la participation exigent que sa vie se développe dans le temps, il est impossible que le temps lui-même devienne un moyen de l'exclure de l'être, de telle sorte que non seulement l'avenir ne peut être à son égard un néant qui le refuse, mais que le passé non plus ne peut être

un néant qui l'engloutit. C'est dire que c'est lui qui donne naissance au temps, bien que ce soit le temps qui lui donne naissance à lui-même : il porte en lui l'avenir et le passé du monde et de lui-même comme le moyen par lequel il manifeste sa présence dans le monde, ne cesse de se distinguer de lui, et pourtant de communiquer avec lui. Aussi ne faut-il pas s'étonner si c'est une cause extérieure qui semble toujours l'introduire dans le monde ou l'en chasser, c'est-à-dire déterminer sa naissance et sa mort, qui sont les conditions qui lui permettent de se manifester, sans qu'il soit possible d'en tirer aucune conclusion en ce qui concerne l'avènement ou la disparition de sa propre intériorité.

[480]

Cependant il ne suffit pas de dire que l'être ne peut pas se chasser lui-même de l'Être sans contradiction, ni que le temps est le moyen par lequel il réalise son existence éternelle : nous devons dire qu'il ne s'engage dans le temps que pour surmonter le temps, ou pour exiger que le temps ne lui manque jamais, ce qui en un certain sens revient au même, car si je cherche à surmonter le temps ou à le prolonger indéfiniment, c'est également pour éviter qu'à chaque instant il puisse m'imposer une borne et m'anéantir. Alternative que l'on peut exprimer de deux manières différentes : soit en disant que ma vie dans le temps est définie par un désir qui n'est jamais comblé, de telle sorte qu'il faut ou bien la soustraire au temps en remontant jusqu'à la source absolue d'où procède tout désir, ou bien qu'elle requière l'infini du temps afin de poursuivre l'infiniment désirable, — soit en disant que mon âme même est une possibilité qui s'actualise, mais qui enveloppe en elle l'infini, de telle sorte que, pour s'accomplir, elle exige de ma liberté ou bien une opération intemporelle, ou bien une opération qui dans l'avenir ne s'interrompe jamais. Dans les deux cas, que mon âme soit avant tout un désir qui demande à se satisfaire, ou une possibilité qui cherche à s'accomplir, la mort semble une sorte d'atteinte portée à l'essence de mon être, à la fois dans cette sorte d'instinct de nature par lequel il cherche seulement à se maintenir et à s'accroître, et dans cette obligation métaphysique et éthique de se réaliser qui confond en lui l'être et le devoir-être.

3. L'EXPÉRIENCE DE LA MORT EN MOI ET EN AUTRUI.

Cependant il semble que ni l'appel du désir, ni l'exigence de notre propre accomplissement, ni même l'indestructibilité de l'être comme tel ne peuvent prévaloir contre l'expérience que nous avons de la mort. Et quand il s'agit de l'immortalité, est-ce par une expérience ou par un raisonnement qu'il faut songer à l'établir ? Il semble bien que ce ne puisse être par une expérience, puisque les conditions de toute expérience l'enferment dans l'ici-bas, c'est-à-dire dans un domaine où tout ce qui nous apparaît se trouve soumis à la double loi de l'espace et du temps, qui est celle de la matérialité et du devenir. Aussi dira-t-on qu'il n'y a rien dans l'expérience qui ne soit assujéti à périr, y compris nous-mêmes, dans la mesure où nous sommes compris en une telle [481] expérience. Pourtant il n'est pas aussi évident qu'il le semble à première vue que nous ayons l'expérience de la mort en général, ni à plus forte raison de notre propre mort. Quand un autre meurt, son corps se dissout devant nos yeux, et toute communication spirituelle que nous avons avec lui, du moins par le moyen du corps, s'abolit ; quand nous mourons nous-même, ce sont les autres qui cessent de communiquer avec nous. Nous ne pouvons rien leur témoigner de ce que nous sommes, puisque les conditions mêmes de tout témoignage viennent à nous manquer. La question est seulement pour nous de savoir si la connexion entre l'âme et sa manifestation n'est pas telle que là où elle cesse de se manifester, elle cesse aussi d'être : mais on voit que cette question surpasse elle-même les limites de toute expérience possible. On nous demande contradictoirement de fournir une expérience objective de l'immortalité : mais ce ne pourrait jamais être qu'une expérience exclusivement subjective dont précisément il est impossible de témoigner. Il y a plus : le problème de l'existence avant la naissance ou après la mort n'a aucun sens tant qu'on le pose dans le langage de l'avant et de l'après. Il faut le réduire au problème de l'opposition en nous du possible et de l'accompli, c'est-à-dire au problème d'une auto-création intemporelle de nous-même dont le temps nous livre seulement l'expression empirique et manifestée. Il est contradictoire de demander à un être d'imaginer dans l'être sa propre ab-

sence : car il n'y réussirait qu'en se phénoménalisant, c'est-à-dire en faisant de lui un objet toujours susceptible d'apparaître ou de disparaître dans une expérience dont il serait lui-même le sujet. Aussi n'y a-t-il aucune difficulté à imaginer qu'un autre être, dans la mesure où il est pour nous un objet, c'est-à-dire un phénomène, soit absent de cette expérience qui est pour nous coextensive à l'être tout entier considéré dans sa forme proprement objective. Mais qu'un être qui est nous-même, c'est-à-dire qui est tel que toute négation soit pour lui une opération qu'on lui demande d'accomplir et dans laquelle par conséquent il se pose lui-même, puisse concevoir sa propre abolition, ou le monde sans lui, c'est ce qu'il nous est à jamais interdit de concevoir ; et puisque sans lui l'expérience objective s'écroulerait, il ne saurait jamais imaginer non plus le monde sans lui. Telle est la double raison pour laquelle il y a tant d'hommes qui à un certain moment de leur vie, comme dans un éclair, et peut-être obscurément pendant leur vie tout entière, pensent que la mort peut atteindre tous les autres hommes, mais [482] non point eux-mêmes. Ce dont chacun finit par se gausser lui-même comme d'un privilège qu'il s'attribue et qui ferait de lui un dieu parmi les autres hommes. Mais c'est un privilège semblable à celui qui me permet de dire moi, sans que personne puisse le faire à ma place. C'est le privilège de tous les hommes, un privilège pourtant, puisqu'au moment où chacun dit moi, il est seul à pouvoir le dire et que tous ceux qui le disent comme lui sont aussi des solitaires pour lesquels, en dehors d'eux, il y a seulement « les autres » qui, comme des objets ou des phénomènes, apparaissent ou disparaissent sans contradiction de sa propre expérience et peuvent par conséquent mourir sans qu'il s'en étonne. Or s'il pense qu'il meurt lui-même, c'est en tant qu'il fait de lui un objet ou un phénomène dans l'expérience d'un autre, auquel il transfère pour ainsi dire son propre pouvoir de dire moi. Et la mort d'un autre ne devient pour moi un scandale que dans la mesure précisément où je lui suis uni par un sentiment d'intérêt et d'amour qui le fait participer à ma propre intimité et l'en rend en quelque sorte solidaire.

Mais s'il est impossible d'imaginer une expérience de notre propre mort, il est impossible aussi d'imaginer ce que pourrait être une expérience de notre immortalité, dont on voit bien qu'elle serait encore, bien qu'en un autre sens, une expérience purement négative qui ne saurait jamais être réalisée. Car même si l'on admettait que le moi

survit de quelque manière au delà de tel terme qu'on lui assigne, par exemple au delà de la mort du corps, cela n'établirait pas encore qu'il ne finirait pas par succomber à une mort à la fois plus subtile et plus radicale, comme on le suppose dans plusieurs doctrines. C'est que l'infini est objet de raison et non point d'expérience : il faudrait donc réussir à montrer, par une confrontation de l'âme et du corps, que l'âme elle-même a toujours un lendemain dans le temps, et par conséquent qu'il n'y a aucune cause en elle ou hors d'elle qui soit capable de la détruire.

Toutefois il faut se défier ici de toutes les preuves que l'on pourrait inventer : le propre d'une preuve, c'est seulement d'établir un lien nécessaire entre des concepts. Mais l'âme est une existence. On peut dire ou bien qu'il n'y en a pas de concept, ou bien que toute preuve que l'on pourrait fournir n'atteindrait que son concept et serait sans force à l'égard de l'âme vivante, de la vôtre ou de la mienne, qui resterait indifférente à l'égard de tout ce qu'on pourrait dire de son concept. Il y a plus : le propre de [483] tout concept, c'est d'être détemporalisé, c'est-à-dire un objet de pensée éternel ; la mort ne peut atteindre aucun concept, et le concept de l'âme n'a à cet égard aucun privilège. Prétendre que l'immortalité est attribuée ici non pas au concept, mais par le concept lui-même à son objet, c'est dire seulement que nous essayons de saisir l'âme en elle-même, comme le fait le concept, d'une manière abstraite et séparée, ou encore indépendamment du corps dans lequel elle s'incarne, alors que toute la question est précisément de savoir si, indépendamment du corps, elle a encore une existence. Poser ainsi le problème, c'est donc le résoudre d'avance, et par la manière même dont on le pose : c'est ne rien en dire. C'est que de l'existence elle-même il ne peut y avoir qu'une expérience ; or nous avons montré que l'expérience de l'immortalité, c'est-à-dire d'une existence qui est au delà de toutes les conditions de notre expérience, est elle-même une contradiction. De telle sorte que nous nous sommes ainsi fermé par avance toute issue et que nous n'avons prévu d'autre recours, semble-t-il, que de revenir vers les affirmations qui nous avaient paru insuffisantes, à savoir que la mort déçoit le désir, empêche nos possibilités de se réaliser, ou introduit le néant dans l'être. Aucun de ces arguments, pourtant, ne suffit à nous convaincre : car il y a des désirs qui sont déçus, des possibilités qui se flétrissent, des modes d'existence qui s'anéantissent. Il resterait que l'immortalité

fût seulement un objet de foi, en entendant par foi une adhésion actuelle à la vie de l'esprit, en tant qu'elle se libère de toutes les conditions qui ne cessent de la limiter et de l'asservir.

4. LA MORT MÊLÉE À LA VIE, À LAQUELLE ELLE DONNE SA SIGNIFICATION.

Cependant cette foi elle-même, qui n'a de sens, semble-t-il, qu'afin de nous permettre de prolonger et de dépasser notre expérience, trouve déjà dans cette expérience sa condition et son fondement. Elle est peut-être, au sein de cette expérience même, la lumière intérieure qui lui donne sa signification. Car si nous sommes immortels, nous ne le sommes pas uniquement au delà de la mort, mais dès cette vie, où nous avons une expérience non pas seulement des conditions limitatives qui nous sont imposées, mais encore de l'existence spirituelle qu'elles supportent et [484] qu'elles sont destinées à servir. La mort et l'immortalité sont mêlées l'une et l'autre à notre vie, loin qu'il faille dire seulement qu'elles la terminent ou la prolongent. La foi dans l'immortalité n'est pas seulement une anticipation de notre avenir : c'est la substance spirituelle de notre présent. Loin de devancer par l'imagination le cours du temps, elle abolit plutôt l'imagination et le temps, pour nous révéler qu'il y a en nous une vie intime et profonde dont l'imagination et le temps ne sont qu'une dégradation, si nous ne savons pas en faire les voies d'accès qui nous conduisent vers elle, grâce à une conversion de tous les instants.

Mais ce qui importe d'abord, c'est de montrer comment la mort et l'immortalité, au lieu d'être deux termes qui s'excluent et dont l'un est la négation de l'autre, sont au contraire nécessaires l'une à l'autre comme les deux termes d'un couple, puisqu'il faut mourir pour s'immortaliser, de telle sorte que la mort est la condition de l'immortalité qu'il faut traverser pour être capable de la dépasser. Or notre vie est elle-même une mort et une résurrection ininterrompues. Non seulement la mort et l'immortalité consomment l'expérience que nous prenons à chaque instant de nous-mêmes, mais elles nous obligent à comprendre le rôle joué par le temps, dans lequel la participation nous engage, en permettant à celle-ci de fonder notre être, mais

non point de l'anéantir. Loin d'être par conséquent une notion purement négative, une sorte de borne inintelligible de la vie contre laquelle nous ne cessons de nous heurter le front, la mort, telle que nous pouvons l'anticiper et en un certain sens l'éprouver dans la fuite de tous les instants du temps, devient au contraire une notion éminemment positive, si elle nous permet de spiritualiser et par conséquent de consommer l'accomplissement de toutes les démarches de la vie, en la délivrant de tous les obstacles et de tous les empêchements qu'elle doit vaincre avant de s'épanouir. Et peut-être peut-on dire que la mort, en détruisant la phénoménalité, qui est inintelligible aussi longtemps qu'on la considère comme un absolu, nous découvre la signification de l'existence et de la phénoménalité elle-même. On le pressent déjà si on essaie de se représenter une vie phénoménale qui continuerait indéfiniment. Non seulement elle produirait peut-être, comme on l'observe parfois chez les vieillards, une sorte de *taedium vitae* qui est indépendant de l'infirmité ou du malheur, comme si la vie n'était bonne qu'afin de faire mûrir certains fruits spirituels que nous ne pouvons goûter qu'à condition de la résigner, mais [485] encore on peut dire qu'il vient un moment où la vie elle-même se détourne naturellement de toutes les préoccupations et même de toutes les tâches matérielles pour se replier sur une sorte de méditation et de possession de toutes ses acquisitions intérieures, qui est comme une anticipation de la mort, une existence transfigurée et désincarnée. Mais que l'on essaie d'imaginer une vie que la mort ne termine pas, en supposant même que toutes les déchéances de la vieillesse lui soient épargnées ! Éprouvons-nous plus de soulagement à voir disparaître l'échéance de la mort, et une carrière sans limite s'ouvrir devant nos ambitions ou nos espérances, ou plus d'accablement à sentir que chaque jour qui passe aura lui-même son lendemain, sans qu'aucune trouée vers l'absolu vienne jamais rompre la monotonie de nos tâches quotidiennes ? Faudra-t-il supposer que le passé nous fuit sans laisser de trace et que nous entrons chaque matin dans une existence nouvelle ? Mais alors c'est comme si nous ne cessions de mourir et de naître : et c'est le sentiment de cette mort à chaque instant qui donne à la renaissance de chaque instant sa vertu et son prix. Encore cette mort du phénomène n'est-elle qu'une renaissance à un phénomène qui doit lui-même mourir. Disons-nous que ce passé subsiste en nous et que c'est lui qui renaît sans cesse sous une forme spirituelle, à travers le devenir continu des phénomènes ? Alors c'est sa mort elle-même qui permet

au passé de ressusciter toujours. Et si on demande de ce devenir qu'il continue indéfiniment afin d'enrichir sans cesse notre incessante mort, on répondra, d'une part, qu'il risque toujours d'être un divertissement et un empêchement à la possession spirituelle de soi, de telle sorte qu'il nous arrive de souffrir de ne pouvoir l'interrompre et que la réflexion elle-même n'est rien de plus qu'un effort qui s'y emploie, d'autre part, que la durée même du devenir ou de l'existence phénoménale n'est pas la mesure de nos acquisitions spirituelles qu'il s'agit toujours d'approfondir, plutôt que d'accroître.

Nul ne saurait contester la misère d'une vie indéfiniment continuée. Elle donnerait au phénomène lui-même une valeur absolue, ce qui est contradictoire, puisque l'essence même du phénomène, c'est de naître et de périr, c'est-à-dire d'être relatif à celui qui le précède et à celui qui le suit. C'est dire à la fois que ce phénomène se suffit et qu'il est incapable de se suffire, ou bien encore qu'il est dépourvu de signification. Car pour donner une signification au phénomène dans cette double propriété qu'il a de naître et de périr, d'apparaître et de disparaître, il faut montrer [486] qu'il ne naît que pour périr, qu'il n'apparaît que pour disparaître. Car c'est au moment même où il périt, où il disparaît, où il n'est plus rien qu'un souvenir, qu'il nous découvre son « sens », c'est-à-dire qu'il se spiritualise et qu'il s'éternise. Aussi notre vie, si elle se contentait de prolonger pour nous le devenir phénoménal, loin de satisfaire notre désir et de combler notre espérance, serait pour nous harcelante et intolérable : elle ne cesserait de nous imposer, sans que nous puissions lui échapper, cela même dont nous cherchons à nous délivrer, et dont nous ne découvrons jamais le secret qu'au moment même de son abolition. Dans la succession phénoménale, si c'est le phénomène lui-même, avec son aspect proprement transitoire, qui est considéré comme la véritable réalité, il n'y a rien qui ne nous apparaisse nécessairement comme frivole. La différence même entre les valeurs cesse de compter. Car il n'y a rien à quoi nous soyons attachés que nous voulions, ni que nous puissions maintenir dans l'existence. Et il n'y a rien de vil ou de méprisable qui puisse nous émouvoir, puisqu'il s'évanouit presque aussitôt. A chaque instant tout recommence. Il n'y a rien qui soit fait une fois pour toutes. Au contraire, la mort donne aussitôt à notre vie un caractère de sérieux et de gravité : elle imprime à notre vie le sceau de l'absolu, non point, comme on le dit presque toujours, parce qu'elle nous fait péné-

trer dans un absolu qui est au delà de la mort, mais parce qu'elle donne rétrospectivement à tous les événements qui la précèdent cette marque de l'absolu qu'ils ne posséderaient jamais s'ils ne venaient pas tout à coup s'interrompre. C'est quand notre vie n'a plus de lendemain que tout ce que nous avons fait devient pour nous un accomplissement, qui ne comporte plus ni prolongement, ni retouche. Ainsi la mort, et déjà la seule pensée de la mort, absolutise toutes les actions de notre vie, non pas simplement en vertu de cette simple tautologie qu'ayant été faites, elles ne peuvent plus être défaites ni refaites, mais en vertu de cette conversion à laquelle elles sont assujetties et qui les transforme d'événements matériels et temporels en opérations spirituelles dont nous disposons toujours. Dès lors, par une sorte de paradoxe, lorsque le temps est considéré comme un absolu, il relativise toutes choses. Mais qu'il cesse de l'être, alors il nous livre, au moment même où elle s'abolit, l'absolu de chaque chose. C'est donc la mort qui fait de la vie un absolu. C'est elle qui lui donne son prix : c'est elle qui lui confère ce caractère émouvant et même tragique qu'elle n'aurait pas si nous [487] savions qu'il nous est impossible de la perdre. Car nous sentons que c'est au moment même où nous la perdons que nous l'immobilisons et que nous la possédons. Il faut qu'elle cesse d'être une apparence pour nous-même et pour autrui avant de nous révéler son essence la plus cachée. Elle est ce que nous l'avons faite et qui n'est rien que l'être que nous nous sommes donné. Ainsi la mort seule nous découvre que nous sommes participants de l'absolu : non pas qu'elle soit, comme on l'a dit quelquefois, une simple coupure entre le relatif et l'absolu, car l'absolu serait alors considéré comme une sorte de lendemain, c'est-à-dire incorporé encore au temps ; mais la mort termine, elle achève ; elle élève le relatif lui-même jusqu'à l'absolu, elle ôte à notre vie son lendemain, elle l'oblige à refluer vers son propre passé, non pas pour donner un privilège dans le temps au passé sur l'avenir, mais pour arracher le passé lui-même au temps ou à la phénoménalité, et le convertir en un présent spirituel, c'est-à-dire éternel.

Dès lors on conçoit que, quand on demande l'immortalité, ce soit non pas une immortalité qui abolisse la mort, mais une immortalité qui la suppose, qui la comprenne en elle, et qui lui survive. L'immortalité n'est en aucune manière une vie qui dure toujours : c'est une vie que la mort doit précisément terminer, afin qu'au lieu de

se prolonger toujours comme elle a commencé, elle puisse tout entière recevoir une signification qui l'immortalise. De l'immortalité, la mort est le moyen, loin d'être pour elle un obstacle ou une négation. Nous ne voulons pas d'une vie qui dure toujours, mais d'une vie qui meurt afin précisément de triompher de la mort. C'est cette mort du phénomène que nous essayons de réaliser au cours même de notre vie par la purification et par la sagesse : ce qui n'est possible que pour celui qui a traversé le phénomène et qui l'a dépassé. Et le propre de la mort c'est d'achever cette délivrance, c'est de ne laisser subsister de nous-même que cet acte qui a survécu au phénomène et qui ne pouvait être réalisé que par son moyen. Quant à ces deux objections, d'une part, que l'acquisition graduelle de notre essence spirituelle pouvait se poursuivre indéfiniment sans que notre vie phénoménale pût s'interrompre, et, d'autre part, que rien ne promet qu'un acte spirituel puisse encore s'accomplir indépendamment de toute relation avec les phénomènes, c'est-à-dire avec le corps, on répondra : à *la première* que le regret qui s'y cache laisse entendre une sorte de préférence accordée à la réalité phénoménale sur cette réalité purement intérieure dans laquelle elle [488] ne cesse pourtant de se convertir et que nous devons tendre moins à enrichir indéfiniment notre participation extérieure qu'à l'intérioriser jusqu'à la rendre inutile, comme il arrive précisément à la mort, — à *la seconde* qu'aucun acte spirituel accompli par un être fini n'est sans doute libre de toute relation avec le phénomène, mais que le propre du souvenir peut être tantôt de nous en délivrer et tantôt de nous y asservir, enfin qu'il ne s'agit jamais, ce qui serait contradictoire, de définir une existence postérieure à notre existence temporelle elle-même, mais un rapport intemporel que soutient notre liberté, en tant qu'elle est constitutive de notre essence, avec la totalité du temps où elle se constitue.

5. RELATION DE L'IMMORTALITÉ AVEC LE TEMPS ET AVEC L'ESPACE.

Car il est évident que le problème de l'immortalité est lui-même inséparable du problème du temps et du rôle qu'il est appelé à jouer dans la participation. Si l'on considère le temps comme une sorte de lieu absolu des existences successives, tel que chacune d'elles surgit à

chaque instant du néant et à chaque instant y retourne, alors on comprend bien que l'idée même de l'immortalité, c'est-à-dire d'une existence qui survit à sa propre disparition, soit une contradiction : seulement l'existence est alors réduite à celle de l'apparence dans le temps. Mais alors, par une sorte de gageure, on gagne plus qu'on ne voudrait : car ce n'est pas seulement au delà de la mort que notre existence est incapable de se poursuivre, c'est au cours de notre vie temporelle elle-même dont on ne voit pas que les phases puissent être reliées les unes aux autres dans une même durée autrement que par l'intermédiaire de la mémoire, qui transcende d'une certaine manière le phénomène et la succession elle-même. De fait, le problème de l'immortalité, c'est le problème même du temps ou de la mémoire, envisagé dans son double rapport avec la signification de chaque événement de notre vie et de notre vie tout entière.

Cependant il est remarquable que l'espace et le temps ne peuvent pas être dissociés l'un de l'autre : ils sont l'un et l'autre les conditions de notre existence finie. Ou plus précisément, nous disons que le temps est la condition d'une existence qui se constitue elle-même, mais qui ne peut se constituer qu'en se manifestant, c'est-à-dire en obligeant ses puissances pour s'exercer à entrer en relation avec toutes les autres existences, ce qui évoque [489] l'espace comme la condition même de toute existence manifestée. La connexion si étroite que la science moderne établit entre le temps et l'espace ne provient pas seulement, comme on le croit, de la nécessité pour l'espace d'être parcouru dans le temps : elle est infiniment plus profonde. Elle a sa source dans l'opposition primitive de l'acte et de la donnée, qui est la forme élémentaire commune à tous les modes de la participation. Or cette solidarité de l'espace et du temps éclate aussitôt dès que nous nous interrogeons sur les rapports de l'âme et du corps ; car il y a une liaison évidente entre la matérialité et la temporalité, puisque la matérialité n'est rien de plus que ce qui nous limite et nous échappe, de telle sorte que, là où elle rencontre l'acte même qui nous fait être, ce ne peut être que d'une manière tangentielle et évanouissante, qui nous oblige à la nier aussitôt qu'elle est posée, sans qu'elle puisse pourtant être jamais abolie : ce qui montre pourquoi elle se renouvelle indéfiniment. Pourtant, l'âme implique pour nous la négation de la matérialité, c'est-à-dire de l'espace et du corps, comme si elle ne pouvait être considérée dans sa pureté qu'avant de s'être incarnée, ou après s'être

désincarnée, comme si son association avec le corps était toujours une sorte de contrainte qui lui fût imposée, que ce fût une chute pour elle d'y succomber et qu'elle ne pût avoir d'autre fin que de s'en délivrer. On est porté ainsi à méconnaître sans doute la nécessité pour l'âme d'avoir un corps, qui non seulement l'exprime et la manifeste, mais encore qui est l'instrument même par lequel elle se réalise, c'est-à-dire dispose d'une situation originale dans un monde où elle est solidaire de toutes les existences réalisées. Et par un nouveau paradoxe on croit pouvoir rompre entre l'âme et le corps et attribuer pourtant à l'âme un mode d'existence qui serait étranger à l'espace, mais non point au temps et que le temps même servirait à définir. De là des formules comme celles de Kant qui, opposant une expérience interne à une expérience externe, considère le temps comme étant la forme de la première et l'espace comme la forme de la seconde, de telle sorte que si l'expérience extérieure est aussi dans le temps, c'est parce que, pour être une expérience, il faut qu'elle soit enveloppée elle-même dans l'expérience intérieure. Mais il y a plus : on a toujours pensé qu'il était impossible de dissocier du temps l'âme elle-même considérée dans son essence et non plus seulement dans ses états : il faut qu'elle ait un développement, un devenir, une destinée, sans quoi elle serait inerte comme une [490] chose ; elle n'aurait pas un être spirituel, qui est toujours une création incessante de soi. Dès lors on imagine qu'il doit y avoir un temps propre à l'âme, indépendant de l'espace dans lequel se juxtaposent les objets, et qui en est jusqu'à un certain point la négation. Et il arrive même, comme on le voit dans la philosophie bergsonienne, que le temps, ou du moins la durée, que l'on oppose alors au temps des phénomènes, est si étroitement liée à l'âme qu'elle constitue non pas seulement le milieu où sa vie se déploie, mais le processus qui la fait être. Or dans une telle conception, on pense que l'immortalité elle-même ne fait pas de difficulté précisément parce que la durée, dissociée de l'espace, non seulement possède par rapport à lui une sorte d'ascendant, mais survit à sa disparition, s'il est vrai que l'espace lui-même n'en est pas le relâchement ou la détente. Pourtant est-il sûr que le temps puisse encore subsister là où l'espace lui-même viendrait à s'abolir ? Car l'espace est le lieu de cette réalité actuelle et donnée qui constitue une sorte de coupure entre l'avenir et le passé, et que toute existence temporelle est astreinte à traverser pour aller de l'un à l'autre. Or si l'espace vient à manquer, la distinction du passé et de l'avenir, c'est-à-dire du possible

et de l'accompli, cesse de se faire : et loin d'avoir affaire au temps pur, nous sommes chassés du temps en même temps que de l'espace. Ou du moins nous avons affaire à un temps qui n'est plus le temps du devenir, dans lequel une permutation réciproque indéfinie peut s'établir entre l'avenir et le passé, ou entre le possible et l'accompli, et qui ne se distingue pas sans doute de l'éternité. Mais c'est une éternité dans laquelle il nous appartient de pénétrer : et nous n'y pénétrons que par le moyen du temps. Or c'est de cette éternité qu'il s'agit quand nous parlons de l'immortalité de l'âme, et non point sans doute d'un avenir qui s'ouvrirait encore devant nous pour que nous le convertissions encore en passé, — ce qui serait un prolongement indéfini de la vie où la mort serait abolie, au lieu de recevoir une signification en s'incorporant pour ainsi dire à notre âme.

Mais si l'immortalité est fondée sur le temps et sur cette puissance de l'âme par laquelle le temps est à la fois réalisé et surmonté qui est la mémoire, il semble que l'analyse du temps et de la mémoire nous permettront de donner de l'immortalité de l'âme une interprétation positive. Cette interprétation peut être justifiée elle-même par quatre observations principales :

1° Que le temps, étant produit par l'âme dans l'acte même par [491] lequel elle se produit elle-même, ne peut être défini à son tour comme un milieu où son existence pourrait commencer ou finir.

2° Que le devenir temporel n'a de sens qu'à l'égard des choses qui ne cessent de passer dans l'instant, alors que l'âme n'entre pas dans ce devenir, puisque, au contraire, elle ne se constitue qu'en le dominant, en reliant sans cesse l'un à l'autre ses deux versants opposés.

3° Que la mort étend seulement à notre existence tout entière une expérience constante qui est inséparable de chaque instant de notre vie, où le sensible ne fait que passer, mais pour se transformer en un spirituel qui ne passe plus.

4° Que grâce à cette transformation elle-même, aussitôt que la barrière tombe entre le passé et l'avenir, c'est notre passé lui-même qui devient pour nous un avenir et qui s'infinitiese.

6. QUE LE TEMPS EST DANS L'ÂME ET NON PAS L'ÂME DANS LE TEMPS.

Nous sommes si habitués à situer dans le temps tous les objets de l'expérience externe ou interne que nous éprouvons quelque difficulté à interpréter comme il convient cette formule que le temps est en nous plutôt que nous ne sommes dans le temps. Nul ne met en doute que nous ne soyons dans le temps comme objet ou comme phénomène, ni que notre vie, en tant qu'elle est liée au corps, ne s'écoule dans le temps où elle a elle-même un commencement et une fin. Mais on voit bien que, pour nous penser dans le temps, il faut nous détacher de nous-même et nous assigner une place dans le devenir universel. Or le temps s'abolit dès que nous cessons de le penser : et il ne peut être pensé lui-même que par la réflexion ; car seule la réflexion est capable de donner une réalité au passé, à l'avenir et à leur relation, c'est-à-dire précisément à tous les éléments dont l'intégration est le temps. Cependant, au moment où la pensée pense le temps, elle cesse de lui être assujettie. Ainsi on pourrait dire du temps lui-même qu'il est un objet de pensée intemporel. C'est pour cela que le propre de la réflexion est tout à la fois de produire le temps et de l'abolir, puisqu'elle crée le temps par l'opposition de ce qui est donné et de ce qui ne l'est pas encore ou qui ne l'est plus, mais qu'elle le surmonte du même coup en enveloppant ses différentes phases à l'intérieur d'un même être de pensée, où se réalise sans cesse le passage de l'une à l'autre. On ne saisit la véritable nature du temps que si l'on s'aperçoit que le temps n'a [492] le pouvoir de rejeter hors de l'être ni le passé ni l'avenir, mais qu'il est le moyen par lequel un être fini distingue dans l'Être des aspects différents selon le pur rapport qu'il soutient avec eux et constitue précisément son essence originale par la manière dont il les sépare et dont il les unit.

On ne se contentera pas cependant de considérer le temps comme un simple produit de la réflexion engendré rétrospectivement afin de nous permettre d'analyser la conscience même que nous prenons de notre être intemporel. Car ce temps en quelque sorte rétrospectif et où le passé jouit d'une apparence de privilège, puisque l'avenir n'est connu comme avenir que par une sorte d'inversion du passé, est corré-

latif d'un temps prospectif qui est reconnu par la réflexion elle-même comme le temps de l'action et non plus de la réflexion, dans lequel c'est l'avenir qui est premier, le passé n'étant rien de plus que la trace qu'il laisse derrière nous lorsqu'il est accompli. C'est à ce temps de l'action, tel qu'il nous est révélé par la réflexion, que nous accordons un caractère proprement ontologique. C'est en lui que notre âme se constitue ; car si le temps de la réflexion est un temps déjà déroulé et qui a pris place dans l'éternité, le temps de l'action est au contraire un temps qui se déroule et qui est le lieu d'une création toujours nouvelle. Or comment disjoindre notre existence de ce temps de l'action, avec lequel elle commence et elle finit, et qui est enveloppé lui-même dans un temps plus vaste où une infinité d'autres existences la précèdent ou la suivent ? Toutefois on ne saurait méconnaître que le temps qui la précède ou qui la suit est du moins pensé par elle : il n'est un avant ou un après que par rapport au temps même occupé par ma propre vie, car aucun temps ne peut être pensé par personne autrement que par rapport à un repère que son existence lui fournit. Mais le *pendant* de ma propre vie n'a trait qu'à mon activité phénoménale et manifestée. Encore est-il remarquable que *stricto sensu* cette vie elle-même est toujours en avant ou en arrière par rapport à l'instant d'où on la considère. Et s'il y a un pendant de notre vie tout entière, il ne réside pas dans cette suite d'instantanés indéfiniment abolis et renaissants, mais dans cet acte toujours identique à lui-même par lequel nous sommes capables d'embrasser et de convertir entre elles les positions successives que chaque action et chaque événement occupent tour à tour dans notre avenir, notre présent et notre passé. Or qui ne voit que cet acte suppose le temps et le dépasse à la fois, ou, si l'on veut, et contrairement au langage le [493] plus courant, que le temps appartient à sa matière plutôt qu'à sa forme ?

C'était bien ce que voulait dire Kant, sans doute, lorsque, ne se contentant pas de faire du temps la forme de toutes les intuitions, il en faisait aussi une intuition qu'il appelait une intuition pure, pour montrer que, si elle ne procédait pas du dehors, elle était du moins, dans l'acte même par lequel l'âme se crée, l'ordre même de ses manifestations en tant qu'il est un ordre créé. Le temps et l'espace ne sont donc pas seulement les formes de toute expérience : ils en sont encore les objets premiers, et pour ainsi dire les objets purs. Et si l'âme les porte en elle comme les schémas fondamentaux de toutes ses opérations,

elle ne devient pas pour cela temporelle ni spatiale. Non point que l'espace et le temps puissent être considérés comme exclusivement subjectifs : car ils appartiennent au monde, en tant précisément qu'il est l'aspect sous lequel l'être apparaît nécessairement à une conscience qui ne fait qu'y participer et pour laquelle il affecte un aspect extérieur et donné. A cet égard il en est du temps comme de l'espace : de telle sorte que, dans une expérience qui est tout entière mienne, de même que j'occupe une place déterminée dans l'espace, ou que j'ai un corps qui me permet de me situer au milieu des autres corps, j'occupe aussi une place déterminée dans le temps qui me permet de m'assigner à moi-même un devenir au milieu du devenir des autres êtres. Mais comme je me situe moi-même dans l'espace par un acte étranger à l'espace, je me situe moi-même dans le temps par un acte étranger au temps. Je ne pense mes propres limites dans l'espace et dans le temps que parce que je les dépasse : et la différence entre cet espace pensé et l'espace senti comme celui de mon propre corps, entre ce temps pensé et le temps vécu comme celui de mon propre devenir, est une condition nécessaire de la participation, mais ne permet en aucune manière d'imaginer un espace et un temps qui seraient encore au delà de la pensée que j'en ai et dont elle serait radicalement absente. Et comme je ne dis de l'âme qu'elle est incorporelle que par sa liaison avec un corps qui la limite et parce qu'elle pense à cette limite, de telle sorte que la pensée qu'elle a du corps est sans doute la preuve suffisante de son immatérialité, de même je ne dis qu'elle est immortelle que parce qu'elle pense la mort, de telle sorte que la pensée même qu'elle en a est sans doute la preuve suffisante de son immortalité. Il serait contradictoire sans doute que mon expérience sensible [494] pût s'étendre plus loin que les limites de mon expérience corporelle et temporelle : mais cette expérience sensible est elle-même comprise dans une expérience spirituelle dont elle est à la fois le centre et le moyen et qui transcende le corps et la mort dès cette vie, et non pas seulement au delà. Aussi voit-on que pour le moi tout est corps et soumis à la mort, là où manque une action de l'âme dont le rôle est seulement de spiritualiser et d'immortaliser tout ce que l'expérience du corps lui apporte.

*7. QUE L'ÂME N'ENTRE PAS DANS LE DEVENIR,
MAIS SE CONSTITUE GRÂCE À LUI ET PAR SON
ABOLITION MÊME.*

Nous sommes tellement habitués à considérer, d'une part, le corps et le monde matériel comme l'unique réalité, la seule qui nous soit proprement donnée, et, d'autre part, la vie de l'esprit comme presque irréelle parce qu'elle est connue de nous seul et sous la dépendance de certaines opérations subjectives qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire, que nous éprouvons les plus grandes difficultés à renverser le rapport ontologique entre les deux mondes et à admettre que c'est celui-ci qui constitue l'être véritable, dont l'autre est seulement le phénomène. C'est pourtant dans ce renversement que consiste la philosophie elle-même : et l'on n'est philosophe, dans la théorie, et sage, dans la pratique, que dans la mesure même où on réussit à l'opérer. Mais notre attention et notre intérêt sont naturellement inclinés vers les choses qui nous sont offertes, qui nous affectent, dont l'existence ne doit pas être perpétuellement régénérée par un acte qu'il nous faut accomplir : et sans un effort constant de réflexion, une reprise perpétuelle de soi contre un flux qui ne cesse jamais de nous entraîner, nous vivons spontanément dans le monde des phénomènes. Il y a plus : la soudure est si étroite entre l'âme et le corps, ou, si l'on veut, entre l'acte d'exister et sa manifestation, que notre conscience elle-même semble être faite presque exclusivement d'états dans lesquels nous subissons la pression du corps et du monde, comme si cet acte même qui nous fait être venait pour ainsi dire se réduire à l'opération purement spectaculaire qui consiste à prendre possession de la réalité telle qu'elle nous est donnée. Alors notre conscience même se réduit à une suite de phénomènes qui, étant inséparables de la présence du corps, ne cessent de nous affecter : l'âme se confond alors avec les états d'âme, et le temps est son empire.

[495]

Mais il est facile de voir que le temps dans lequel elle est entraînée est le temps où se déploie la vie du corps, que son présent étant défini par la présence du corps est inséparable lui-même de la présence du

monde, et que la variabilité indéfinie de ses propres états est corrélative de la variabilité indéfinie des phénomènes qui se succèdent dans le monde et dont ils dépendent toujours, même si on n'accepte pas qu'ils en soient simplement le reflet. C'est que le temps est en effet le milieu dans lequel l'acte de participation, en nous découvrant sa propre insuffisance, fait surgir dans l'être une apparence qui lui répond, mais qui ne peut coïncider avec lui que d'une manière évanouissante, et qu'il ne cesse de transcender et de dépasser. Ainsi le devenir temporel, c'est celui des choses qui sont dans l'espace et qui, n'étant rien de plus que des phénomènes purs, ont une existence proprement instantanée et ne cessent de se succéder et de s'évincer indéfiniment. Le temps alors n'est rien de plus qu'une suite d'instantanés dont chacun est caractérisé par une présence dont l'essence même est de passer. C'est à cette représentation du réel que se trouvent nécessairement acculés tous ceux qui confondent le réel avec le phénomène. La philosophie du devenir est insensiblement un phénoménalisme et un matérialisme. Car il n'y a de phénomène dans l'âme que par sa liaison avec le corps. Mais une telle doctrine est incapable de se suffire, car le devenir ne peut être réduit à la succession des instants : une telle succession est inintelligible en dehors d'un repère par lequel on en juge. De là cette affirmation constante des philosophes que le changement suppose un permanent que l'on confond, il est vrai, le plus souvent, avec une substance qui se trouverait derrière le phénomène, de telle sorte qu'elle est sans rapport avec lui et que celui-ci garde le caractère absolu et inintelligible qu'il avait dans le phénoménisme. Il faut donc que ce permanent soit inséparable du devenir, comme l'acte qui le pense ou la condition même de sa possibilité. Or pour cela nous sommes obligés, au lieu de multiplier les instants et de les ordonner en série, de considérer l'instant comme une simple frontière entre ce qui le précède et ce qui le suit. Alors l'instant lui-même est toujours identique, bien qu'il soit le siège d'une conversion toujours nouvelle de la possibilité en souvenir. Ni la possibilité, ni le souvenir ne sont dans le temps, ni même l'instant où se produit le passage de l'un à l'autre, mais seulement ce passage même. Et ce qui produit l'illusion d'un temps où chaque chose surgit et s'abolit tour à tour, c'est, si l'on veut, l'identification [496] du réel avec son apparence phénoménale, qui nous oblige à ordonner les choses selon leur présence relative, sans faire jamais état de la signification même de leur absence, c'est-à-dire de l'existence possible d'où elles procèdent

et de l'existence accomplie qui survit à leur disparition. Mais si on réintègre ces deux formes de l'existence en deçà et au delà de l'existence phénoménale, alors le temps redevient intérieur à l'être : il est une relation entre ses formes, au lieu de les créer à chaque instant pour les anéantir ; et ce que nous entendons ici par ses formes, ce n'est plus seulement la diversité des aspects du devenir matériel, mais, dans chacun de ces aspects, les différentes situations qu'il occupe tour à tour à l'égard de l'acte de la participation selon qu'il est considéré comme éventuel ou comme accompli. Le présent du phénomène n'appartient pas à l'âme parce qu'il n'est rien de plus que l'objectivation du rapport entre cette éventualité et cet accomplissement. C'est pour cela qu'il est tout pour celui qui ne croit qu'à ce qui lui est donné et qu'il n'est rien pour celui qui ne croit qu'à ce qu'il se donne. Mais si le temps réside non pas dans la succession des instants, mais dans la conversion variable, en un *même* instant, de l'avenir en passé, alors on comprend sans peine que le temps, loin d'entraîner notre âme dans le devenir, est au contraire le moyen qui lui permet d'obtenir la victoire sur le devenir. Car il n'y a de devenir que du phénomène. Or s'il est essentiel que le phénomène apparaisse comme la contre-partie, dans la participation elle-même, de l'acte imparfait qui la constitue, il est non moins essentiel qu'il disparaisse aussitôt pour que la participation vienne se consommer dans une acquisition spirituelle. C'est la mort du phénomène qui est la condition de l'immortalité pour cet être tout intérieur que nous aurons su faire nôtre par son moyen, et qui est proprement notre âme. L'immortalité, loin de contredire l'instantanéité évanouissante du monde dans lequel nous vivons, la suppose au contraire afin précisément de fonder sur le rapport entre les phases du temps, c'est-à-dire entre la possibilité et la mémoire, une survivance qui n'est rien si elle n'est point notre ouvrage. Et la mort ne fait que confirmer, à l'égard de la totalité de notre vie, en la considérant elle-même dans son caractère fini et comme recevant de la mort elle-même sa signification dernière, une loi dont nous vérifions l'application et déjà la réalisation dans chacun des instants de cette vie.

[497]

8. LA TRANSMUTATION DU SENSIBLE EN SPIRITUEL.

Car il ne suffit pas de dire de la mort qu'elle est inséparable de la vie et fait corps avec elle, comme la naissance elle-même, ou qu'il faut l'intégrer en elle comme l'événement qui la termine et qui l'accomplit. Si nous avons toujours le sentiment que la mort est mêlée à la vie, c'est dans la mesure où vivre, c'est à la fois mourir à quelque chose et survivre à cette mort, c'est-à-dire vivre de cela même qu'elle nous retire. C'est cette double expérience de la mort et de l'immortalité qui est l'expérience même que nous avons de notre vie temporelle et que l'on doit considérer non pas seulement comme nous apportant une image relative de la mort et de l'immortalité absolues, mais comme nous en découvrant l'essence et contribuant déjà à la réaliser. Or il ne faut pas s'étonner que nous puissions ainsi échelonner dans le temps des démarches qui ne reçoivent toute leur signification que lorsque précisément nous pouvons pénétrer jusqu'à leur racine éternelle. Car il est facile de montrer que la vie n'est rien de plus pour nous à chaque instant qu'une mort qui se nie elle-même, c'est-à-dire qui se change en immortalité.

A. *La mort ininterrompue de l'apparence.*

Elle est une mort dans la mesure même où elle est engagée dans le temps qui ne nous laisse jamais rien de ce que nous croyons posséder et qui nous oblige à nous en dépouiller indéfiniment. Car il faut que nous distinguions dans l'existence, d'une part, cette intériorité même qui fait d'elle une puissance qui ne cesse de s'actualiser, et, d'autre part, l'instrument de cette actualisation qui l'oblige à chercher une manifestation dans un monde de phénomènes où elle entre en rapport avec toutes les autres existences. Or de cette intériorité même, nous ne pouvons dire ni qu'elle naît, ni qu'elle meurt. Car qui pourrait en nous se détacher d'elle pour la voir naître et mourir ? Elle est une création

de soi ininterrompue, qui ne saurait s'assigner à elle-même une origine ni une fin, et qui par conséquent échappe au temps où elle fait entrer pourtant ses manifestations, dont elle ne peut se passer, mais dont il faut qu'elle ne cesse de se détacher pour ne point être asservie. Ainsi comme le moi est toujours astreint à se manifester et qu'il tend toujours à identifier ce qu'il est avec ce qu'il manifeste, c'est-à-dire à être pour lui-même ce qu'il est [498] pour autrui, nous sommes avertis de l'impossibilité de cette identification par la nécessité où nous sommes de voir se séparer de nous à chaque instant tous les modes de notre existence manifestée ; et c'est celle-ci pourtant que nous considérons le plus souvent comme formant notre être même. De telle sorte qu'en voyant qu'elle ne cesse de nous fuir, il nous semble que nous ne cessons de mourir à nous-même. De fait, on pourrait dire peut-être que la définition de l'amour-propre réside précisément dans l'attachement à cette apparence de nous-même qui substitue sans cesse à notre être, tel qu'il est en soi, un être, tel qu'il est pour un autre, qui peut être nous-même. Aussi voit-on que le détachement, la purification, le sacrifice, qui sont considérés comme les formes suprêmes de la vertu éthique, n'expriment rien de plus que l'acte même par lequel nous reconnaissons la distance qui sépare de notre essence métaphysique le phénomène qui la manifeste. Or le propre de ce phénomène, c'est de disparaître dès qu'il a servi, dès qu'il a permis à une puissance de s'actualiser, ou à un contact avec autrui de se produire. Tel est le destin de tous les événements et même de toutes les actions que nous pouvons accomplir, dans la mesure où elles changent le visage du monde. Tout ce qui a été, tout ce que nous avons fait est donc pour nous comme s'il n'était rien. Considérée sous son aspect extérieur, qui est pour beaucoup d'hommes le seul qui soit réel, notre vie est un écoulement de tous les instants qui justifie toutes les lamentations de l'Ecclésiaste. Tout ce qui est est destiné à se changer en un « Jamais plus », tous les états d'âme qui dépendent de l'événement s'effacent avec lui. La vie est donc une continuelle mise au tombeau. Tous nos efforts ont pour objet de faire durer ce qui pour nous a quelque prix : mais nous serons toujours vaincus un jour ; et il n'y a rien qui ne finisse par passer. De notre corps dirons-nous qu'il a du moins quelque subsistance tant que la vie ne l'a pas quitté ? Mais il ne cesse lui-même de changer, c'est-à-dire de mourir ! Qu'y a-t-il de commun entre le corps de l'enfant et le corps du vieillard, entre mon corps allègre et joyeux d'hier et mon corps malade et abattu

d'aujourd'hui ? C'est par la mort de l'un que l'autre entre dans l'existence. Et l'identité que je reconnais entre eux, c'est celle de mon âme, qui en intègre les images successives par la mémoire qu'elle garde dans ce que je suis de ce que j'ai été. Faut-il rappeler enfin ce que j'entends par la mort d'un autre, qui est seulement la mort de son corps, c'est-à-dire de son apparence, ce qui fait que je ne me considère moi-même [499] comme mortel que dans mon corps, c'est-à-dire quand je deviens pour moi-même un autre ?

B. L'immortalité n'est pas lendemain de la mort.

Cependant on dira que cette mort intérieure à ma vie et inséparable des phases de mon propre devenir est bien différente de cette mort qui m'arrache tout entier au monde du devenir. Mais si on en juge ainsi, c'est seulement parce que chaque étape de ma vie manifestée est suivie d'une étape nouvelle, de telle sorte qu'en les enchaînant entre elles de proche en proche, je réussis à penser une certaine continuité de cette vie, par laquelle je me dissimule à moi-même la disparition de ce que j'étais tout à l'heure et sans laquelle je ne serais pas devenu ce que je suis aujourd'hui. Dans la mort qui termine ma vie, c'est cette disparition, au contraire, qui me frappe, puisqu'elle n'est suivie d'aucun lendemain. Mais que pouvais-je savoir de cette disparition, à l'intérieur de ma vie elle-même, autrement que par le souvenir que j'avais gardé de cela même qui pour moi avait disparu ? Ce qui veut dire sans doute que je n'ai l'expérience de la mort de ce qui a été que par le souvenir de ce qui a été, c'est-à-dire par une conversion d'une existence sensible en une existence spirituelle, qui est précisément tout ce que nous pouvons entendre par immortalité. Or cette immortalité du passé est une immortalité secrète dont on peut dire que nul ne sait rien que nous-mêmes : et il faut reconnaître encore qu'elle est ce que nous la faisons, qu'elle peut nous rendre esclave de cela même qui nous a fui, nous obliger à en porter le fardeau par le remords, à le transformer par le repentir, nous permettre tantôt de l'oublier, tantôt de le purifier et de le transfigurer. Telle est en effet l'immortalité que l'on imagine comme consécutive à notre mort véritable et dont nous pensons à tort, tant nous sommes portés à considérer toute la réalité comme étant objective ou matérielle, qu'elle est elle-même publique

et manifestée, ou encore qu'elle est un don gratuit que nous recevons d'ailleurs, alors que nous savons bien pourtant qu'elle a une signification purement spirituelle, ce qui veut dire qu'elle est un repliement sur soi plutôt qu'une évaison hors de soi, et qu'elle n'est rien sans un acte qu'il dépend de nous d'accomplir. C'est dire que l'on n'aura jamais nulle part aucune autre immortalité que celle qu'on aura su se donner ici-bas.

Ainsi nous n'accepterons pas que l'on nous dise que cette relation [500] entre la mort et l'immortalité n'a pas le même sens quand nous la considérons à l'intérieur de notre vie, ou à l'égard de notre vie tout entière, que dans le premier cas l'acception que nous lui donnons est seulement métaphorique, ou encore que nous passons de la première à la seconde par une extrapolation illégitime. Car, d'abord, si c'est sur une discontinuité d'instant que se fonde la coupure entre la vie et la mort, la même discontinuité existe déjà entre deux instants successifs de la vie ; et s'il y a entre eux une continuité, c'est une continuité qui ne peut être assurée que par une pensée omniprésente, capable d'embrasser les différents instants de la vie selon l'ordre où ils se succèdent. Or cette pensée est toujours à leur égard réflexive et rétrospective, de telle sorte qu'il ne faut pas demander si elle subsiste encore le lendemain de la mort (puisque ce lendemain appartiendrait encore à l'ordre du temps et de la phénoménalité), mais si ce n'est pas par le moyen de la mort qu'elle achève de s'accomplir.

Cet argument, il est vrai, ne nous convainc qu'à demi. Car toute existence est pour nous une existence sensible, astreinte à se poursuivre dans le temps ; et c'est précisément le lendemain de la mort qui nous intéresse, tant nous aimons la vie du corps et le contact qu'il donne avec les choses. Or si nous venons à le perdre, il semble qu'il ne nous reste rien. Mais c'est alors pourtant que nous pouvons mesurer ce que par son moyen nous avons pu acquérir. Et sur cette acquisition même il importe de ne point faire d'erreur : car elle est non point celle d'une chose qui nous demeure attachée, mais d'un acte devenu disponible, et que nous ne sommes jamais dispensés d'accomplir.

Cependant la difficulté essentielle n'est pas là : nous ne pouvons pas faire autrement que de lier l'immortalité à l'idée d'un lendemain de la mort où il s'agit de savoir si nous serons présents ou absents. Mais ce lendemain de la mort n'a de sens que pour d'autres consciences, qui ne nous rencontrent plus comme objet ou comme phéno-

mène dans le champ de leur propre expérience, c'est-à-dire qui ne peuvent plus communiquer avec nous. Ainsi nous ne mourons que pour les autres ; la mort, abolissant l'instrument par lequel notre vie se manifeste au dehors, nous replie désormais sur nous-mêmes : il n'y a plus rien en nous-mêmes que nous puissions désormais montrer. Nous sommes réduits à ce que nous sommes et transmués, si l'on peut dire, en notre essence éternelle. La mort nous met sous le regard de [501] Dieu, elle ne laisse rien subsister de notre apparence ; elle produit cette égalité de nous-mêmes à nous-mêmes, cette parfaite sincérité qu'aucune manifestation extérieure, ni aucune préoccupation d'amour-propre ne vient plus altérer. Le lendemain de la mort, c'est une possession intérieure de nous-mêmes que nous cherchions jusque-là sans l'obtenir : c'est notre passé devenu notre présent non plus dans des images par lesquelles il nous contraint et qui n'ont de sens que par comparaison avec quelque perception actuelle, mais dans des actes spirituels auxquels il a fallu d'abord que ces images servent de support pour que nous puissions retrouver en eux les démarches les plus profondes de notre liberté. Ainsi se confirme cette conception de la mort définie à la fois comme une libération et un dépouillement, mais qui ne sont possibles que parce que la liberté a dû s'exercer d'abord parmi des obstacles dont il a fallu qu'elle se délivre, que parce qu'elle a dû revêtir des formes apparentes dont il a fallu qu'elle se dépouille. Ainsi la mort n'a point pour nous de lendemain : le lendemain de la mort, c'est l'éternité, une éternité qui est une éternisation, c'est-à-dire qui s'est réalisée dans le temps et par le moyen du temps, et qui emporte pour ainsi dire le temps avec elle, au lieu de le prolonger. Car comment aurait-il besoin d'être prolongé, puisque, dans chaque conscience où il apparaît, il enveloppe toujours l'infinité, que, s'il est permis d'assigner des limites à notre durée, ou de distinguer ce temps qui est vécu d'un temps qui est pensé, c'est afin de pouvoir exprimer la distinction et la relation du tout de l'être et de notre être propre, qui s'effaceraient si notre existence ne s'interrompait pas dans le temps, et qu'enfin cette interruption est seulement la marque que celle-ci échappe au temps et qu'elle a reçu, si l'on peut dire, sa perfection ontologique, au lieu d'être encore prise dans le devenir, c'est-à-dire dans un état perpétuel à la fois d'inachèvement et d'aliénation.

C. *L'immortalité, ou la mort comme sacrifice.*

Il est à craindre cependant que l'on allègue contre cette conception l'absence d'une expérience positive qui la confirme. Car on ne peut nier qu'une telle théorie ne soit solidaire de notre théorie même du temps et qu'elle ne paraisse toujours établir une assimilation contestable entre mourir dans la vie à ce que nous venons d'être, et mourir, quand nous cessons de vivre, à tout ce que nous avons été. Il ne suffit même pas de [502] dire qu'une telle assimilation respecte la distinction des termes comparés et nous oblige du même coup à les lier, puisque nous savons qu'ils diffèrent comme le relatif de l'absolu, mais que pourtant c'est dans l'absolu que le relatif trouve son fondement, c'est-à-dire la relation du présent avec le passé, dans la relation du temps avec l'éternité. On ne saurait en effet mettre en doute ni que les autres ne puissent avoir une autre expérience que celle de ma mort, ni que je sois incapable de communiquer aux autres l'expérience que je puis avoir de ma propre immortalité. Comment en serait-il autrement, puisque toute expérience extérieure a précisément pour condition le temps où j'apparais et disparaïs moi-même comme phénomène, ou comme corps, de telle sorte que les autres, qui ne me connaissent que du dehors, sont seuls aussi à connaître ma mort, — et puisque je ne puis être immortalisé que du dedans, c'est-à-dire là où précisément, ayant achevé dans le temps ma course phénoménale, je cesse de témoigner de moi-même dans une expérience commune aux autres et à moi ? Je me trouve donc en présence de cette alternative : c'est que, si je m'adresse à autrui, il ne peut rien savoir de mon immortalité, et que si j'ai recours à moi seul, je ne puis rien en communiquer, et même ne pourrais rien en communiquer qu'en faisant renaître les conditions mêmes de l'expérience qui permet cette communication, qui précisément impliquent la mort et excluent l'immortalité. Est-ce donc que l'immortalité est objet de foi et qu'elle ne peut pas être autre chose ? On a déjà montré qu'elle ne saurait être ni objet d'expérience, ni objet de raisonnement. Mais ce n'est pas en rabaisser la certitude que de dire qu'elle est objet de foi. C'est même éclairer le problème de la foi. Car peut-être toute foi implique-t-elle la foi en l'immortalité et même s'y réduit-elle ; il n'y a point de foi en effet qui n'affirme l'irréductibilité du monde spirituel au monde matériel et par consé-

quent l'impossibilité où nous sommes d'accepter qu'il lui soit assimilé et qu'il succombe avec lui. C'est même le signe essentiel de la foi qu'elle accepte que l'esprit soit astreint à se manifester dans un monde d'apparences, bien que les apparences puissent toujours témoigner contre lui, et non point pour lui ; et c'est pour cela que la foi est toujours prête au sacrifice, ce qui est le seul moyen qu'elle ait de témoigner en faveur de l'esprit, à l'intérieur des apparences elles-mêmes, là même où les apparences sont contre lui. La mort peut être définie comme un sacrifice auquel nous sommes pour ainsi dire contraints et qui semblerait nous imposer la [503] subordination du monde matériel au monde spirituel, s'il ne dépendait pas de notre liberté de faire que notre mort fût en effet un sacrifice, — puisqu'il arrive tantôt que nous la repoussions et que nous protestions contre elle en démontrant par là même à la fois notre attachement aux choses sensibles et notre impuissance à le contenter, et tantôt que nous l'acceptons comme le terme même qui donne à notre vie cette signification dernière que notre vie tout entière doit concourir à produire. Bien plus, on découvre dans la foi une sorte d'ambiguïté qui est inséparable du problème de l'immortalité : car il semble que la foi, comme l'immortalité, ait l'avenir pour objet. Il nous semble que le propre de la foi, ce soit d'espérer que ce qui n'est en nous qu'une idée, c'est-à-dire une possibilité, deviendra un jour une réalité ; et de même, nous pensons que l'immortalité, ce sera pour nous un avenir dans lequel notre vie non seulement continuera, mais nous donnera en quelque sorte la possession de tout ce vers quoi jusque-là elle n'avait fait qu'aspirer. Ce n'est là pourtant qu'une apparence. Car comme la foi est l'affirmation actuelle d'une réalité invisible, mais qui donne son sens à la réalité visible et temporelle, dont elle fait non pas une fin vers laquelle elle tend, mais un moyen pour elle de s'accomplir, ainsi l'immortalité n'est l'affirmation de notre survivance à la mort que pour témoigner de la présence d'un acte spirituel qui a besoin pour être de s'incarner dans le devenir, mais de telle manière qu'il domine tout le devenir, sans que ce devenir lui-même soit jamais capable de l'asservir et de le faire succomber.

9. « UN PEU PROFOND RUISSEAU... »

Cependant il semble que le problème de l'immortalité puisse recevoir un nouvel éclaircissement plus positif de la considération même du temps et du rapport qu'il implique entre l'avenir et le passé. Si la ligne de démarcation entre l'avenir et le passé, c'est l'expérience du corps et du monde, tels qu'ils nous sont donnés dans le présent, où l'avenir s'actualise pour se transformer en passé, il faut dire que la mort, c'est la cessation d'une telle expérience. Cependant quand la distinction de l'avenir et du passé cesse de se faire, on pourrait penser que l'éventuel et le remémoré s'abolissent à la fois ; et, de fait, on les considère presque toujours comme n'ayant de sens que pour un être qui, situé dans l'instant, dispose d'un corps et fait encore partie du monde. C'est [504] qu'il n'y a pas d'autre existence réelle, croit-on, que celle du corps et du monde : c'est elle qui supporte la représentation de l'éventuel, qui l'anticipe, et du remémoré, qui lui succède, sans que l'une et l'autre puissent être définies autrement que comme des existences représentées, c'est-à-dire niées. De telle sorte que, quand notre existence réelle, c'est-à-dire celle de notre corps, disparaît, à plus forte raison disparaissent aussi ces existences flottantes et larvées qu'il soutenait et qui ne subsistaient que par leur relation avec lui. Toutefois ce n'est pas ainsi que les choses se présentent pour nous : car nous avons montré que c'est la pensée de l'éventuel, ou celle de l'accompli, qui nous fait pénétrer dans l'être véritable, en tant que cet être est un être spirituel et qui pour ainsi dire se fait lui-même éternellement. Et c'est l'existence du corps qui nous a au contraire paru une existence phénoménale et évanouissante, qui périt aussitôt qu'elle est née, qui n'a aucune subsistance par soi, qui n'est qu'une apparence pour autrui, et qui fournit la double condition du développement de notre propre conscience et de ses relations avec toutes les autres. C'est comme un écran qui sépare le passé de l'avenir, mais qui nous sépare aussi de ce monde spirituel où le passé et l'avenir nous permettent de pénétrer en nous faisant croire qu'il n'y a de réel que cet écran même dans lequel le passage de l'un à l'autre ne cesse de se produire. Cependant une telle barrière n'est rien que pour permettre ce passage : et le sens de ce passage, c'est de nous donner accès dans un

monde où il n'y a plus de choses, mais seulement des pensées qui se réalisent, et telles que, aussi longtemps qu'elles restent possibles, elles sont pour nous participables sans être encore participées, au lieu qu'elles deviennent nos propres pensées et forment en quelque sorte notre essence invisible et secrète à partir du moment où elles ont subi l'épreuve de la vie et, par opposition au présent du corps, n'appartiennent plus qu'au présent de l'esprit. Dès lors, s'il était naturel, quand on considérait le modèle de toute existence comme fourni par la matière, d'imaginer que notre existence, c'était celle de notre corps, existence toujours disparaissante et toujours renaissante jusqu'au moment où la mort venait la dissoudre et la retirer du monde qui poursuivait sans elle son propre devenir, au contraire, quand on considère toute existence comme intérieure à elle-même et créatrice d'elle-même, le corps et le monde dont il fait partie n'ont de sens que pour elle et par rapport à elle, l'univers matériel se trouve compris en quelque sorte dans l'univers spirituel, [505] il n'exprime rien de plus que la condition qui permet, au sein d'un tel univers, à des existences indépendantes de se constituer et de s'accorder.

Ainsi la mort, qui, dans le monde phénoménal, est un absolu précisément parce qu'elle oblige cette existence phénoménale à se mettre en relation avec l'absolu, n'est, dans le monde spirituel, qui est le séjour de notre existence réelle, qu'une mince barrière que nous ne pouvons pas éviter de franchir et qui le sépare seulement du monde matériel, c'est-à-dire de la voie même par laquelle on y accède. Un ruisseau « peu profond », selon le mot du poète, qui, de loin, est toujours un abîme, qui se comble à mesure que nous nous rapprochons de lui davantage et dont la traversée pour presque tous les hommes est facile et presque insensible. C'est que la mort nous délivre d'un monde où nous errions comme un étranger pour nous rendre à notre véritable patrie qui est nous-mêmes. Mais nous nous apercevons alors qu'elle consomme cette délivrance à l'égard des choses et des événements que le temps réalise à chaque instant, après en avoir fait les véhicules de notre propre croissance intérieure.

Il y a plus : nous ne sommes pas absolument sans lumière sur l'état de la conscience lorsque s'abolit la cloison qui séparait l'avenir du passé. Alors nous sommes à la fois et tout ensemble dans le passé et dans l'avenir. Qu'est-ce à dire, sinon qu'à l'instant évanouissant succède une présence éternelle, ou encore que le passé et l'avenir, au lieu

de s'effacer, se recouvrent ? Nous ne pouvons faire de distinction alors entre la possibilité et son accomplissement. Le possible que nous découvrons est devenu nôtre : il est maintenant non pas une chose que nous contemplons, mais un acte dont nous disposons. Dès lors il n'est pas vrai de dire, comme on nous le reprochera presque sûrement, que le moi, ne trouvant plus en lui que son propre passé, se referme pour ainsi dire sur lui-même et que tout avenir lui est désormais refusé. Il vaudrait mieux dire que son passé est devenu pour lui son avenir : c'est dire qu'il cesse d'être un fardeau qui l'accable, une prison dont il ne peut plus s'échapper, un remords qui le hante toujours, un enfer dont rien ne réussit à le délivrer, pour nous découvrir une signification actuelle, c'est-à-dire éternelle, une valeur que le moi a su dégager et faire sienne, une relation avec l'absolu qu'il n'achèvera jamais d'épuiser. Et peut-être même faut-il reconnaître qu'il y a là un double usage du passé qui, jusque dans l'immortalité, dépend de [506] notre libre arbitre. Mais si le rôle du devenir était d'assujettir notre activité intérieure à une détermination qui l'obligeait précisément à vaincre sa propre subjectivité, on voit que ce qu'il nous permet d'atteindre, par le moyen de cette détermination et lorsqu'elle cesse de s'imposer à nous, c'est une réalité spirituelle à laquelle nous sommes devenus présent, qui fonde notre existence personnelle et qui la dépasse, dans laquelle enfin s'opère une communion entre toutes les existences spirituelles, qui n'aurait pas été possible sans ces instruments de communication que l'expérience objective nous a fournis, mais qui ne pouvait s'achever que par leur disparition.

Cette évocation de l'état que nous appelons l'immortalité ne correspond pas seulement au *pressentiment* de toutes les consciences qui voient unanimement dans l'immortalité une conversion du sensible en spirituel, et dans le terme fini de notre existence une ouverture sur l'infini, c'est-à-dire la connexion actuelle du fini et de l'infini : on peut dire que dans le cours même de notre vie nous en retrouvons une sorte d'ébauche. Car le sensible masque en nous les démarches proprement spirituelles, mais en leur permettant de s'accomplir. Ainsi, l'avenir n'est pas pour nous seulement un lendemain en quelque sorte matériel et organique marqué à l'horloge du corps ; il y a un lendemain spirituel, qui est notre passé même en tant précisément qu'il est devenu une puissance disponible que nous sommes à tout instant capable d'actualiser. Dans ce lendemain spirituel, il peut arriver que

nous soyons comme oppressé par les images des choses qui nous ont quitté : c'est alors que nous croyons encore que ce sont les choses qui sont réelles, ou les images que nous avons gardées, et qui ne cessent de nous poursuivre. Mais il arrive aussi que ces images s'effacent vite, ou qu'elles soient l'occasion d'un acte spirituel exclusivement présent, dont elles sont seulement l'occasion et dans lequel, retrouvant cette possibilité que nous avons soumise à l'épreuve du sensible et profitant de cette épreuve, nous l'actualisons et la faisons nôtre désormais par une démarche pure de notre esprit où la pensée et le vouloir coïncident. Tel est le sens que nous donnons dès maintenant à l'expérience de la vie spirituelle, entendant par là une vie qui a traversé la vie sensible, mais qui s'en est détachée, qui est toujours nouvelle et toujours disponible, où le passé et l'avenir sont conjugués dans le même présent, qui porte en elle dans chacune de ses opérations une infinité toujours actuelle, qui, enfin, au lieu de s'enfermer dans [507] sa propre clôture, réduit l'absolu de sa propre essence aux relations qu'elle soutient avec l'absolu et avec toutes les essences qui en participent.

10. IMMORTALITÉ ET ÉTERNITÉ.

De l'analyse précédente on tirera peut-être cette conclusion que nous ne faisons pas de distinction entre l'immortalité et l'éternité. Mais une telle analyse est fondée pourtant sur l'étude des caractères du temps, dont on peut dire qu'il fait la jointure entre l'immortalité et l'éternité. Car l'immortalité n'est rien de plus qu'une perspective sur l'éternité de notre vie temporelle elle-même. Quand il s'agit d'une telle vie, il est impossible de s'interroger sur ce qui précède la naissance ou sur ce qui suit la mort : cela n'a de sens que dans un temps, qui est lui-même une pensée de l'âme, ou plutôt une manière pour elle de se penser elle-même dans son rapport avec le Tout où elle est située et dont elle dépend. Aussi ne trouve-t-elle dans le Temps que la condition de sa propre manifestation phénoménale, avant la naissance, les moyens qui la préparent, après la mort, les traces qu'elle a laissées. Il arrive donc que, pour l'âme elle-même, en tant qu'elle introduit le temps dans le monde, il n'y a pas d'avant et il n'y a pas d'après. On le sent si bien que, quand on considère l'existence de l'âme avant la

naissance du corps ou après sa mort, on emploie contradictoirement des expressions comme *avant le temps* ou *après le temps*, ce qui indique assez clairement que l'on a en vue alors le rapport du temps avec l'éternité. Mais c'est ce rapport même qu'on exprime dans la langue du temps : ce qui n'a de sens que si l'on consent à considérer notre vie temporelle comme un accomplissement éternel. Car le temps lui-même est suspendu à l'éternité. L'acte qui rend l'âme cause de soi, dans la mesure où elle participe de l'acte pur, qui est cause absolue de soi, s'exprime dans un langage métaphysique par le rapport de la liberté et de l'essence, c'est-à-dire par l'identité des deux termes, dont l'un évoque du dedans l'acte même en train de s'exercer, et l'autre du dehors le même acte dans l'être même qu'il s'est donné ; l'un met en jeu la volonté qui le produit, et l'autre l'intellect qui le contemple, dualité qui est la condition suprême de la conscience que nous avons de nous-même. C'est cette dualité dont le temps nous donne une expérience de tous les instants, c'est elle que l'on retrouve dans la conversion de l'avenir en [508] passé, dans la distinction et la connexion du possible et de l'accompli. Mais la distance qui les sépare ne peut être remplie que par une existence qui nous aliène sans cesse à nous-même, qui fait de nous un objet pour un autre et non pas seulement pour nous-même, c'est-à-dire un corps, et par conséquent un phénomène qui comme tel n'a point de place dans l'être et est sans cesse apparaissant et disparaissant. En disant qu'il est assujéti à la naissance et à la mort, nous nous bornons par conséquent à exprimer, à l'égard de son devenir tout entier, cela même dont nous avons l'expérience dans chacune des étapes de ce devenir. Mais un devenir infini ne serait le devenir d'aucun être particulier ; il ne suffirait ni à l'individualiser, ni à faire l'unité intérieure de ses moments successifs. Seulement, oubliant que nul devenir n'a de sens que par rapport à un être manifesté, nous imaginons qu'au delà des limites de notre vie temporelle il y a encore un temps dans lequel notre existence deviendrait en quelque sorte invisible : nous confondons ainsi le temps infini, où s'opère la liaison entre notre existence vécue et le monde représenté, avec l'éternité, où notre essence s'établit par un acte qui crée le temps et le surpasse à la fois. Mais la difficulté pour nous, c'est précisément de concevoir le temps comme *l'opération de l'éternité*, au lieu d'opposer l'éternité au temps, comme si elle pouvait le précéder ou le suivre. Au contraire, c'est la contemporanéité du temps et de l'éternité qui fait de chacun de ces deux termes le secret de l'autre. On com-

prend alors comment l'âme elle-même doit nous apparaître justement comme s'incarnant à la naissance et se désincarnant à la mort : cette incarnation et cette désincarnation expriment dans le langage du temps la nécessité éternelle pour l'âme d'avoir une existence manifestée, c'est-à-dire telle qu'elle lui permette d'actualiser sa propre possibilité en devenant solidaire de toutes les autres existences. Mais il est impossible qu'elle se confonde avec sa propre manifestation, comme le voudrait le matérialisme : aussi croit-elle ne pouvoir affirmer sa propre indépendance qu'en niant la manifestation, ou en s'en délivrant. On observe encore que si toute existence, même celle de l'âme, est toujours pour nous une existence manifestée, il n'y a d'existence de l'âme que dans le corps : ce qui induit à penser qu'il n'y a d'existence que du corps. Mais cette existence manifestée elle-même n'a de sens qu'afin de nous permettre de découvrir au delà une existence non manifestée, qui est l'origine et la fin de toute existence manifestée, qui adhère à [509] l'être et non pas au phénomène et qui serait plus justement nommée une *in-sistance* qu'une *ex-sistence*. Telle est la raison sans doute pour laquelle le double processus d'incarnation et de désincarnation se poursuit avec chacune des démarches de notre vie, au lieu de se réduire à deux événements comme la naissance et la mort. C'est là une sorte de grande oscillation dans laquelle nous prenons conscience de l'acte même qui nous constitue, qui a toujours besoin pour s'épanouir, comme on le dit très justement, de « prendre corps », mais qui ne se possède lui-même qu'en se dépouillant de ce corps où il risque toujours de s'ensevelir. Et l'on pourrait encore trouver là une solution de cette difficulté qui a embarrassé de tout temps les philosophes, qui est de définir le principe suprême de l'individuation : il est dans la liberté, mais dans une liberté qui se détermine, et qui n'y parvient qu'en se donnant un corps, mais qui refuse pourtant de s'y assujettir en retournant aussitôt vers la source indéterminée de toute détermination. On comprend encore que nous puissions dire que la naissance et la mort paraissent échapper aux prises de l'acte libre, et le dissimuler au lieu de le faire éclater, puisque c'est par elles qu'il accuse sa dépendance à l'égard de toutes les conditions qui le limitent, et qui sont telles pourtant qu'à la naissance il les appelle afin de s'exercer, et qu'à la mort il les requiert encore afin de s'en délivrer (c'est-à-dire de les spiritualiser).

Ce rapport de notre vie temporelle avec l'éternité, que nous figurons par le mot d'immortalité, peut être exprimé en d'autres termes encore. C'est notre vie temporelle elle-même qui est éternelle, si nous la considérons non pas dans les phénomènes qui la manifestent, mais dans l'acte spirituel qui s'accomplit par leur moyen. Ainsi on évitera cette représentation de l'immortalité, qui risque toujours de nous tenter, et selon laquelle notre vie tout entière pourrait être embrassée d'un seul regard par une intelligence infinie : ce qui permettrait de saisir l'unité de son essence, c'est-à-dire sa vérité, alors que nous n'appréhendons rien de plus que les états successifs de son développement, qui ne nous en donnent jamais qu'une vue précaire et inachevée. Car il y a danger, d'une part, à paraître immobiliser ainsi une telle essence en la comparant à un objet que l'on pourrait contempler du dehors, d'autre part à utiliser un schéma que l'on emprunte à l'espace et où l'on remplace un mouvement par sa trajectoire, enfin à confondre notre essence avec une pensée de Dieu dans laquelle notre [510] initiative libre tendrait à s'abolir. Si au contraire cette pensée de nous-même en Dieu, c'est notre propre liberté en acte, alors il faudrait essayer d'en reconnaître l'exercice dans cette suite de démarches par lesquelles le moi se cherche lui-même et ne se trouve qu'en s'accomplissant.

11. LE MYSTÈRE DE L'IMMORTALITÉ EST LE MÊME QUE CELUI DE LA VIE SPIRITUELLE ELLE-MÊME.

On pourrait presque dire que le problème de l'âme et le problème de son immortalité sont un seul et même problème. Et lorsque Descartes lui-même cherche dans la conscience les caractères qui appartiennent en propre à l'âme et permettent de la distinguer du corps, c'est afin de pouvoir conclure à son immortalité. A cet égard les deux titres qu'il a donnés tour à tour aux *Méditations* sont singulièrement instructifs : car dans le premier il entendait démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, et dans le second seulement l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps, comme si les deux titres pouvaient s'équivaloir ou que dans le second il ait voulu montrer que cette distinction seule nous était accessible et que l'immortalité en était une conséquence nécessaire, bien qu'elle enve-

loppât un mystère que nous sommes incapables de pénétrer. Mais peut-être n'est-il pas absolument impénétrable, s'il est vrai que le temps est lui-même une création de notre âme et que la relation de la mort et de l'immortalité est éprouvée par nous dans chacun des instants de notre vie. Alors on s'aperçoit que l'immortalité, au lieu d'être seulement une négation que nous ne pouvons jamais transformer en affirmation, est au contraire la négation d'une négation, c'est-à-dire notre activité proprement spirituelle, en tant qu'obligée de se limiter pour être, elle intègre et dépasse à chaque instant sa propre limitation : elle fait de la négation, mais d'une négation qui porte sur le phénomène, c'est-à-dire sur le relatif, la médiation d'une affirmation qui porte sur l'être, c'est-à-dire sur l'absolu. L'âme pour l'Orient existe éternellement : c'est dire que la mort ne peut atteindre que sa forme manifestée. « Personne ne tue, personne n'est tué. » C'est une possibilité qui ne se réalise que par le moyen du corps, mais dont la mort est l'accomplissement. Aussi n'est-il pas tout à fait vrai que l'âme traîne un cadavre après soi, comme le disait Epictète et comme le suggère le dualisme cartésien. Car le corps n'est pas la négation de l'âme, [511] il est aussi l'instrument qu'elle crée en quelque sorte pour se créer elle-même ; il est à chaque instant le témoin de ses victoires à la fois et de ses défaillances. Mais la raison d'être de notre âme est au delà du corps : elle est dans tout ce qu'elle a pu faire d'elle-même par le moyen du corps lorsque le corps vient à lui manquer ; elle est dans son immortalité. Et nous retrouvons ici sans doute cette définition de l'âme par la valeur que nous avons essayé de justifier au chapitre VII. Car si l'âme est l'affirmation de la valeur, et que ce soit cette affirmation qui lui donne son caractère proprement spirituel, encore faut-il que cette valeur, j'accepte de l'assumer et de la mettre en œuvre : et ce ne peut être qu'à travers ces déterminations dont le corps est le signe et qui fonde ma propre existence individuelle dans sa relation avec toutes les autres ; mais si le corps est indifférent à la valeur, il lui oppose une résistance qu'elle a toujours à vaincre. L'immortalité, c'est cette victoire elle-même, en tant qu'elle est remportée à chaque instant, et non pas seulement à la mort, et qu'elle réside dans la spiritualisation d'une activité que le corps menaçait toujours de capter ou d'abolir. Bien plus, si l'on imagine une immortalité qui soit celle de la faute et de la peine, et qui soit un objet de crainte plutôt que d'espérance, on ne peut l'expliquer autrement que par une sorte de revanche de la valeur sur une vie qui lui a été infidèle.

Cependant on ne peut pas méconnaître le caractère mythique de toute interprétation purement temporelle du rapport que nous cherchons à établir entre la mort et l'immortalité. Si notre âme, en se déterminant, se réalise dans le temps, on peut être incliné à penser qu'elle est un moment éternel de cette activité où elle puise elle-même toutes ses déterminations. Mais jusque dans le temps, nous sentons bien que l'existence qui lui est donnée, c'est celle même qu'elle a choisie : car bien que le désir en elle soit souvent déçu, pourtant il y a une convenance secrète entre sa volonté la plus profonde et les conséquences qu'elle appelle ou qu'elle provoque, de telle sorte que, à travers les échecs de presque toutes mes démarches particulières, je me suis voulu pourtant tel que je me suis fait. Et l'on pourrait peut-être aller jusqu'à dire qu'il y a dans l'existence elle-même un refus de l'existence ou un consentement à l'existence dont la mort et l'immortalité ne sont de quelque manière que le dénouement. Il ne faut pas penser que la mort puisse me transporter dans un monde autre que celui où j'ai vécu ; on ne peut même pas dire qu'elle soit la [512] cessation de l'apparence et la révélation de l'être, comme cela arriverait si le temps lui-même était un absolu : car alors l'apparence elle-même serait non pas une apparence, mais une forme authentique de l'être à laquelle une autre ferait suite. Pour qu'elle soit en effet une apparence, il faut que l'être dont elle est l'apparence lui soit présent et qu'elle ne puisse pas s'en détacher. Aussi la mort brise moins entre l'être et l'apparence qu'elle ne nous découvre au contraire la relation qui les joint et la manière dont l'apparence, en chaque instant du temps, doit être transcendée et spiritualisée. Le mystère de la mort reste le même que celui de la vie spirituelle elle-même ; au moment où il semble que l'apparence nous est retirée, où nous récusons cette expérience commune à tous les êtres et dans laquelle chacun d'eux paraît attester son existence aux yeux de tous les autres, nous sommes rejetés dans une solitude purement intérieure : mais c'est une solitude où il ne subsiste plus rien de cet amour-propre individualisé, qui se réduit dans chaque moi au rapport de son être et de son apparence. C'est une solitude qui, dans notre être propre, nous découvre toujours la source où il s'alimente, nous le montre toujours lui-même à l'état naissant dans l'acte par lequel il fonde sa propre essence, grâce à certaines possibilités qu'il assume et qui le rendent co-présent et co-participant à toutes les possibilités qu'il aurait pu assumer et que d'autres assument solidairement avec lui sans qu'il puisse s'en sépa-

rer. Aussi cette même solitude qui nous détache des autres êtres, ou tout au moins de leur apparence, nous oblige-t-elle à découvrir, avec notre propre essence, l'essence qui leur est propre, au delà des signes qui la manifestent ; et le plus fugitif, dès cette vie même, suffirait à nous la découvrir, à condition qu'il disparût aussitôt dans une sorte de communion silencieuse. Or la mort pousse à la limite cette abolition des signes : elle achève de nous montrer que ce sont en effet des signes et nous apprend à ne jamais considérer dans chacun d'eux, quand il nous est offert, que sa signification. La solitude est donc le contraire de l'isolement, qui est l'impossibilité de donner à aucun signe une signification, qui ne voit en lui qu'un obstacle qui sépare le moi à la fois des autres et de lui-même. Dès cette vie, la solitude peut être considérée comme un *paradis* et l'isolement comme un *enfer* dont la mort figure le double accomplissement.

C'est sans doute parce que la mort exprime en chacun de nous le point où notre vie sensible et notre vie spirituelle se nouent [513] l'une à l'autre et se convertissent l'une dans l'autre, que l'on a parfois distingué deux sortes d'âmes, une âme rationnelle et une âme irrationnelle. Quelques-uns, dit Numénius selon Porphyre ²⁵, « n'attribuent l'immortalité qu'à l'âme rationnelle et pensent que la mort ne suspend pas seulement l'exercice des facultés qui appartiennent à l'âme irrationnelle, mais encore dissout son essence ». Or il ajoute plus loin : « D'autres pensent que chacune d'elles ressent les passions de l'autre. De telle sorte que l'âme irrationnelle est toujours susceptible d'ennoblissement et l'âme rationnelle de perversion. » Ces textes témoignent assez nettement de l'impossibilité où nous sommes de rompre non seulement l'unité de l'âme, mais même l'unité de l'âme et du corps ; seulement cette unité intérieure est un effet de la participation, qui ne se réalise elle-même que par le moyen du temps, où l'on voit l'âme rationnelle naître de l'âme irrationnelle et vivre pour ainsi dire de sa mort. Ce qui implique entre elles une cohabitation qui fait de notre moi un mixte et l'oblige sans cesse à osciller de l'une à l'autre par une démarche caractéristique de la liberté. — Pour achever de donner au problème toute sa signification, il faut encore l'examiner sous un autre aspect : car après avoir étudié la participation dans son rapport avec le corps, c'est-à-dire sous sa forme effectuée, il faut en-

²⁵ *Traité des facultés de l'âme*. Cf. les *Ennéades* de Plotin, Bouillet, I, p. XC.

core l'étudier dans son rapport avec l'acte dont elle procède et par la vertu duquel elle s'effectue, c'est-à-dire définir les rapports de l'âme et de l'esprit, qui seront l'objet du prochain chapitre ; alors seulement sans doute la relation de l'immortalité et de l'éternité pourra être tout à fait éclaircie.

[514]

LIVRE IV.
IMMORTALITÉ ET ÉTERNITÉ

Chapitre XX

ÂME ET ESPRIT

*1. L'ESPRIT ET LE CORPS CONSIDÉRÉS
COMME LES DEUX TERMES EXTRÊMES
ENTRE LESQUELS L'ÂME NE CESSE D'OSCILLER.*

[Retour à la table des matières](#)

Bien que l'âme ait été définie comme une activité spirituelle, nous faisons pourtant une distinction entre l'âme et l'esprit. L'âme n'est pas tout entière esprit, elle n'est pas un esprit pur. Il y a plus : bien qu'on oppose l'âme au corps, elle est inséparable du corps. L'immortalité elle-même ne peut pas être définie comme la séparation de l'âme et du corps : car, d'une part, il n'y a que le corps qui soit dans le temps, ou du moins l'âme dans son rapport avec le corps, bien que la relation de l'âme et du devenir temporel, auquel elle s'assujettit par le moyen du corps, soit elle-même une relation intemporelle ; et, d'autre part, on ne peut imaginer l'immortalité de l'âme sans qu'elle emporte avec elle cette forme individuelle dont le corps était l'expression et le moyen. Le mythe même de la résurrection des corps est destiné à montrer que la survivance de l'âme implique la survivance dans le souvenir de tout ce que le corps nous a permis d'accomplir. Telle est la raison pour laquelle l'âme a été considérée

tantôt comme la forme du corps, c'est-à-dire comme l'activité intérieure qui le modèle et qui l'anime, tantôt comme l'idée du corps, c'est-à-dire comme sa lumière et sa raison d'être. Toutefois, bien que l'âme reçoive toujours du corps sa propre limitation et qu'elle ne puisse rien exprimer, ni acquérir autrement que par le moyen du corps, elle enveloppe le corps et le dépasse ; et même elle contient tout ce qui dépasse le corps, à savoir la connaissance qui rayonne sur la totalité du monde autour du corps comme centre, tout ce qui le dépasse aussi, en avant et en arrière, sous le nom d'image ou de souvenir et qui se définit [515] comme une absence par rapport à cette présence dont le corps est le témoin. Or ce double dépassement n'est que le signe, dans ce monde de la représentation auquel le corps sert de repère, d'un autre dépassement plus profond et qui nous oblige à faire de l'âme une activité elle-même incorporelle, mais qui vient s'insérer dans un corps où il semble qu'elle se matérialise, et où elle forme en même temps une sorte de halo affectif dans lequel chacune de ses démarches doit trouver un retentissement. Ainsi il semble impossible soit de séparer l'âme du corps d'une manière si radicale qu'on ne puisse plus les unir ensuite que par une contrainte qui leur serait imposée, soit de les lier d'une manière si étroite qu'elle ne ferait rien de plus que refléter les états du corps. Nul n'a jamais réussi, s'il faisait d'abord de l'âme un principe exclusivement spirituel, à montrer comment elle pouvait être logée dans le corps, ou seulement à exercer sur lui quelque action ; et l'on sait les difficultés insurmontables auxquelles le dualisme cartésien devait s'exposer en cherchant à résoudre ce problème. Mais nul n'a jamais réussi non plus, s'il définissait l'âme par la simple relation avec le corps, à expliquer comment elle pouvait naître à une autre vie qui lui était étrangère et pénétrait en elle mystérieusement du dehors, *θύραθεν*, comme le dit Aristote. C'est donc que l'âme n'est ni esprit, ni corps, mais qu'elle a de l'affinité à la fois avec l'un et avec l'autre. Et sans doute il pourrait suffire de dire que l'âme est intermédiaire entre ces deux termes, mais ce serait les réaliser tous deux comme des choses, sans tenter d'expliquer leur origine, qui est aussi peut-être le fondement de leur connexion mutuelle ; ce serait s'obliger à faire de l'âme un *vinculum substantiale* qui hypostasierait leur union, au lieu de montrer comment elle se produit. Or en réalité nous savons bien que ce n'est pas de l'esprit pur, ni de la matière nue que nous partons comme de deux principes absolus dont l'existence nous serait donnée comme séparée et comme évidente ; nous partons

d'une activité intérieure qui est engagée dans une sorte de débat avec son corps, où elle trouve à la fois l'obstacle et la condition qui lui permettent de s'exercer et de prendre possession d'elle-même. L'expérience primitive, c'est celle de la liaison de l'âme et du corps : ce n'est que par un effort de la réflexion que nous parvenons tantôt à nier l'âme au profit du corps, à faire de celui-ci l'unique réalité dont le corps serait seulement un épiphénomène, tantôt à isoler l'âme du corps pour en faire un pur esprit que le corps viendrait seulement corrompre [516] ou obscurcir. Cependant la première thèse est insoutenable s'il est vrai que le corps n'est qu'un objet ou un phénomène qui ne peut avoir de sens que pour quelqu'un qui le pense ou qui l'utilise, et que cette activité que je mets en œuvre n'est le phénomène de rien, ni à plus forte raison le phénomène d'un phénomène, mais constitue au contraire mon être propre, en tant qu'il se crée lui-même en se phénoménalisant. Et la seconde thèse est irréalisable, car de cet esprit pur nul ne saurait avoir l'expérience ; et il n'est en lui-même qu'une simple possibilité tant qu'il ne s'actualise pas en se manifestant, c'est-à-dire en s'engageant. Seulement nous sommes si habitués à la dissociation de l'âme et du corps, nous en avons fait deux concepts si distincts que le problème est toujours pour nous de savoir comment nous réussirons à les unir ; au lieu qu'en réalité nous partons de cette union vivante et primitive inséparable de l'expérience immédiate que nous en avons, qui est l'origine de la réflexion plutôt qu'elle n'en est le terme, et que nous cherchons ensuite à analyser comme pour montrer qu'elle est l'œuvre de notre liberté et qu'il dépend de nous de la faire être. De fait, la liberté ne peut exister pour nous que là où elle se présente comme une oscillation entre deux extrêmes, et même nous craignons toujours qu'elle ne disparaisse si elle vient à s'identifier soit avec l'un, soit avec l'autre. Mais ces deux extrêmes ne peuvent être pour elle que le oui ou le non, c'est-à-dire ou bien son exercice pur, dépouillé de toute limite et de tout obstacle et dans lequel l'acte libre est une spontanéité parfaite et une invention absolue, ou bien cette sorte de refus et d'abdication de soi qui lui ôtent toute initiative et la contraignent à subir toutes ses déterminations, au lieu de les engendrer. Ainsi la liberté ne peut jamais apparaître que sous la forme du libre arbitre, c'est-à-dire d'un choix entre elle-même et son contraire. Mais dans chacune de ces deux limites le choix cesse ; et soit que notre activité ne connaisse plus d'entraves, soit qu'elle se laisse tout à fait emprisonner par elles, il semble que notre liberté s'abolisse. Elle

se perd alors dans une nature, ou bien intérieure ou bien extérieure à nous-même, mais qui dans les deux cas nous impose sa loi et ensevelit notre indépendance. Là où l'esprit agit en nous sans que nous puissions lui résister, c'est une grâce : et nous savons bien que la grâce peut être considérée à la fois comme le sommet de la liberté et son extinction ; cependant sommes-nous jamais dans un état de grâce pure et ne subsiste-t-il jamais en nous, qui la recevons, la puissance [517] d'y consentir ou de la refuser ? On sait que c'est autour de ces problèmes que tournent toutes les discussions sur le problème de la grâce, et l'on trouve dans les différentes doctrines, sous une forme en quelque sorte séparée, tous les caractères par lesquels se réalise la participation du moi à l'existence spirituelle : à savoir que celle-ci le dépasse et se communique à lui sans qu'il puisse la produire, mais que pourtant c'est à lui qu'elle se donne, de telle sorte qu'il l'appelle et qu'il l'accueille par un acte qu'il dépend de lui d'accomplir ; et cet acte n'est pourtant qu'un acte de renoncement à lui-même par lequel il laisse désormais pénétrer en lui une force et une lumière auxquelles jusque-là il opposait une sorte d'écran. Inversement, il arrive que le libre arbitre disparaisse dans l'extrémité opposée : alors c'est la nature qui du dehors vient envahir le moi et le force à détruire en lui la possibilité de toute alternative, pour ne laisser subsister qu'une activité tout instinctive et dont il semble à la fois qu'elle lui est pour ainsi dire imposée par ce Tout dans lequel il est pris et qu'elle constitue proprement son essence individuelle puisqu'il n'y a rien en lui qui s'en distingue, ni qui lui résiste. Et pourtant la conscience ne se réduit jamais à l'instinct, qui l'abolirait au contraire si l'on voulait qu'il régnât en elle sans limitation ni réserve, comme il arriverait de la grâce, si la liberté ne coopérait pas avec elle. Et c'est pour cela que, si nous cédon à l'instinct, c'est par un acte qui demeure encore nôtre et qui enveloppe au moins quelque résistance possible ; et on sent bien qu'au moment même où il l'accepte, il ne peut s'y réduire. Or on peut dire que c'est le propre de notre âme de se chercher elle-même dans cette oscillation indéfinie entre la grâce et la nature, ou, si l'on veut, entre l'esprit et le corps, sans que l'on puisse la confondre ni avec l'un ni avec l'autre autrement qu'en sacrifiant son indépendance, c'est-à-dire son existence même : celle-ci est donc toujours menacée soit par le panthéisme, soit par le matérialisme, qui sont deux doctrines opposées, mais où l'âme est également engloutie. Cependant, si l'on s'abandonne à cette tendance inhérente à l'analyse en vertu de la-

quelle on pose comme des êtres séparés les concepts qu'elle a distingués, on est amené à imaginer l'esprit et la nature comme deux réalités indépendantes, entre lesquelles l'âme devient une chose instable dont il est également difficile de maintenir l'existence propre, soit qu'on cherche à en faire un produit de la nature, soit qu'on veuille lui assurer un caractère exclusivement spirituel. Et sans doute ces deux efforts [518] de sens opposé continueront sans cesse à se renouveler sans qu'on puisse établir entre eux une conciliation véritable. Mais c'est qu'il faut procéder sans doute d'une tout autre manière. Nul n'a le droit de parler d'un esprit qui ne soit qu'esprit, c'est-à-dire qui puisse être séparé de l'âme, et ne soit pas cette réalité intérieure dont elle participe et qui la dépasse, mais qui forme toujours la fin vers laquelle elle tend et l'idéal vers lequel elle aspire. Nul n'a le droit de parler de nature, de corps ou de matière, sinon dans leur rapport encore avec l'âme, en tant qu'elle y découvre à la fois les instruments de sa propre limitation et les moyens mêmes par lesquels elle s'exprime et se réalise, — de telle sorte que l'on ne parvient jamais sans doute à donner un sens concret à ces expressions d'esprit pur, de pure nature ou de matière pure. Bien plus, ces termes n'ont de sens que pour définir l'opération par laquelle l'âme se constitue et pour marquer pour ainsi dire le niveau qu'elle a obtenu. Ainsi, il arrive tantôt que l'âme se spiritualise davantage, qu'elle se détache peu à peu du corps dont elle reste cependant toujours solidaire, pour se réduire en quelque sorte au jeu de ses puissances désincarnées, et tantôt aussi qu'elle retombe : alors elle se matérialise progressivement, elle s'appesantit pour ainsi dire dans la pure conscience qu'elle a du corps, jusqu'au moment où il ne demeure en elle que la vie même qui l'anime. Chacun de nous, le plus charnel comme le plus saint, connaît ces deux mouvements qui se partagent son âme et qui expriment moins, comme on le croit, le caractère mixte de sa nature que l'alternative offerte à sa liberté et qui définit son essence.

2. PRIVILÈGE ONTOLOGIQUE DE L'ESPRIT.

Toutefois cette conception ne va pas sans difficultés : car ce serait nier, semble-t-il, à la fois l'existence de l'esprit et celle de la matière. Ce serait donner à l'âme une sorte de privilège absolu par rapport à

tous les autres modes de l'existence, et considérer la spiritualité comme une sorte de sommet vers lequel elle se porte, mais qui n'est rien que par l'effort d'ascension qu'elle fournit et qui à chaque instant est la mesure véritable de ses succès et de ses échecs — et la matérialité comme une sorte de dépôt qu'elle laisse après elle, qui n'est rien que par ses défaillances et mesure précisément la profondeur de sa chute. De fait, l'âme nous a bien paru en effet inséparable de cette création [519] d'une échelle verticale sur laquelle elle ne cesse de se mouvoir et le long de laquelle elle poursuit à la fois la possession et la mise en œuvre de la valeur. Cependant c'est la possibilité même de cette échelle qui constitue le problème de l'âme, qui fait que celle-ci ne peut être définie comme un absolu d'où procèdent tous les autres modes de l'être, qu'elle cherche à acquérir ce qui lui manque et qu'elle reçoit de plus haut l'élan même qui la meut. De fait, si l'esprit et la matière ne marquaient rien de plus que les limites extrêmes de son développement, l'idéal vers lequel elle tend et l'inertie qui ne cesse de la menacer, il ne serait pas possible de la définir par un acte de participation ; le mot même n'aurait plus de sens. Il faudrait renoncer à cette expérience primitive que nous avons décrite et dans laquelle l'activité que nous exerçons est une activité qui nous est proposée et qu'il nous appartient de mettre en œuvre, encore que d'une manière imparfaite et dans des conditions où son exercice est toujours entravé. L'esprit et la matière ne seraient rien de plus, à l'égard de nous-même, qu'un haut et qu'un bas et n'auraient qu'une existence relative. Ils indiqueraient seulement le double sens de la flèche selon laquelle tous nos mouvements intérieurs se trouvent orientés. Mais on ne peut pas s'en tenir à une telle comparaison. Car qu'il y ait un haut et un bas et que le premier exprime un exercice positif de notre activité, et le second son état d'indifférence ou d'abandon, cela suffit pour justifier cette thèse que c'est l'esprit qui constitue l'être véritable, et que la matière en est seulement la limitation, c'est-à-dire la forme phénoménale qu'il reçoit pour une conscience qui y participe du dedans, et se trouve sans cesse débordée par lui du dehors. Dès lors l'esprit n'est pas seulement pour nous un idéal : car nous sommes esprit, bien que nous ne soyons pas tout esprit. Nous sommes même esprit dans ce que nous sommes et matière dans ce que nous ne sommes pas. Et si nous pouvons affirmer l'existence de l'esprit absolu au delà des limites de la participation, ce qui peut sembler une extrapolation illégitime, ce n'est pas seulement parce que l'esprit, c'est l'être lui-

même considéré dans son intimité pure et dans son unité totale et indivisible, en tant qu'il est la condition de toute participation possible, ou encore la puissance inconditionnelle de l'affirmation que toutes les affirmations conditionnelles supposent et analysent, — c'est principalement parce que l'opposition de l'esprit et de la matière, où ces deux termes n'ont de sens que par leur corrélation même, n'est qu'un exemple de cette opposition [520] entre les contraires que nous avons été amené souvent à décrire (en particulier dans notre volume *De l'Acte*, pp. 207-210, et dans tout le corps du volume) et qui donne à l'un d'eux un tel privilège qu'au delà de la corrélation qui l'unit à l'autre, il fonde du même coup, enveloppe et surmonte l'opposition qu'il soutient avec son contraire. Ainsi on dira de l'esprit qu'il est le terme positif, dont la matière est la négation : mais l'esprit ne s'oppose à la matière qui le nie que dans la mesure où il est relatif à cette matière et où il en subit la limitation. Cependant comment cette matière elle-même peut-elle apparaître ? Et d'où cette limitation peut-elle surgir ? Qu'on l'appelle limitation ou négation, encore faut-il qu'elle soit possible, ou encore qu'il y ait dans l'être une possibilité par laquelle elle se réalise. Or il n'y a de positif dans l'être que ce par quoi il est intérieur à soi, ou encore que ce par quoi il est esprit et non pas matière. Il faut donc que, dans la corrélation de l'esprit et de la matière, ce soit l'esprit qui se limite lui-même. Ce qui ne constitue rien de plus qu'une sorte d'exigence logique à laquelle l'expérience que nous avons de la participation apporte une sorte de satisfaction.

3. LE PROBLÈME DE L'ESPRIT PUR ET LE PROBLÈME DE LA MATIÈRE PURE.

Cependant, si c'est dans cette expérience même que l'esprit et la matière sont pour nous à la fois opposés et conjugués et bien que l'esprit absolu nous apparaisse comme la condition sans laquelle une telle expérience serait impossible, avons-nous le droit d'affirmer l'existence de l'esprit absolu comme celle d'un être séparé indépendant de toute participation ? Observons aussitôt l'ambiguïté qui réside dans cette question par laquelle nous demandons si nous avons nous-même le droit de porter sur lui une affirmation. Il semble en effet que cette question implique nécessairement une réponse négative : com-

ment en serait-il autrement, puisque nous ne pouvons rien affirmer de l'être que notre propre intériorité, qui exprime cela même à quoi nous participons dans l'être ? Et tout ce qui le déborde ne peut être affirmé par nous que comme objet ou comme phénomène, de telle sorte que, sur l'intériorité absolue et plénière, nous ne pouvons porter aucune affirmation, sinon cette affirmation logique par laquelle elle est posée comme la condition même sans laquelle nous ne pourrions pas avoir l'expérience de notre être propre, en [521] tant qu'être de participation. Encore pourrions-nous dire qu'il est objet de foi : mais cela voudrait dire qu'incapable de l'affirmer en soi par un acte qui le rendrait relatif à nous, et par conséquent le phénoménaliserait, nous le posons pourtant comme un acte d'auto-affirmation éternel et dont dépend l'acte même par lequel nous affirmons nous-même notre propre existence. Il y a donc ici un renversement singulier du rapport entre l'acte de l'affirmation et l'objet de l'affirmation. Tandis que, dans la connaissance que nous avons du monde, c'est nous-même que nous affirmons comme un être intérieur auquel le monde se subordonne comme un objet extérieur ou comme un phénomène, au contraire, quand il s'agit de la connaissance de l'esprit, celui-ci, incapable de devenir jamais un objet ou un phénomène pour lui-même, ne peut résider que dans cet acte parfaitement intérieur à soi, auquel le moi se reconnaît comme étant toujours jusqu'à un certain point inégal et extérieur : ce qui explique assez clairement pourquoi le moi ne peut jamais se séparer du corps et est disposé parfois à se confondre avec lui. *Il n'y a pas d'absolu que nous puissions poser, mais seulement un absolu qui se pose, et qui en se posant nous pose, c'est-à-dire nous permet de nous poser.*

De toute manière, il est impossible de méconnaître que la pierre de discorde entre les philosophes, c'est de savoir s'il est possible de poser l'esprit absolu comme un esprit séparé. Et il arrive que, selon le oui ou le non par lequel on répond à une telle question, on croit pouvoir opposer l'un à l'autre le théisme et le panthéisme. Mais les choses sont beaucoup plus complexes. On notera, en premier lieu, que nous ne savons rien de l'esprit pur que par le moyen de la participation, de telle sorte qu'il y a non seulement une extrapolation, mais une contradiction à vouloir le poser comme indépendant de la participation par une opération qui précisément la suppose. Bien plus, nous ne pouvons rien dire de l'absolu quand nous cherchons à l'atteindre au-

trement qu'en le définissant comme un participable qui n'est jamais entièrement participé. En second lieu, la connexion même que nous établissons dans la participation entre le participant et l'être dont il participe peut-elle être considérée comme une relation réciproque ? En d'autres termes, s'il est évident que l'être participant n'est rien sans l'être dont il participe, cet être même dont il participe pourrait-il subsister sans la participation dont il exprime la possibilité et qu'il ne cesse de nourrir ? Ici, quelle [522] que soit la thèse que l'on adopte, on se trouve en présence d'une difficulté presque insurmontable. Car si l'être absolu est au delà de la participation et n'a pas besoin de la participation pour être, le théisme est sauvegardé. Cependant on voit mal comment la participation peut se produire autrement que par une sorte de don arbitraire et gratuit que l'on peut bien rapporter à sa volonté ou à sa bonté, mais qu'aucune analyse ne permet de distinguer de son être même, dont il faut bien qu'elles soient, si l'on peut dire, constitutives : et s'il ne peut faire d'autre don que le don de lui-même, la participation est justifiée, mais elle lui est alors nécessaire et consubstantielle. Par contre, si on adopte la thèse opposée, il semble que l'acte pur perde sa pureté, qu'il ne possède plus de véritable suffisance, qu'il soit sous la dépendance de toutes les opérations qui en participent, dont il est désormais le confluent plutôt que la source, de telle sorte que c'est l'idée même de la participation qui se trouve compromise et rendue à la fin inutile. Alors c'est le panthéisme qui devient la vérité, et même un panthéisme dans lequel, comme il arrive toujours, le même Dieu que l'on croyait voir partout n'a plus d'existence à la fin nulle part.

Ce problème mérite donc d'être approfondi davantage. Et peut-être est-il toujours obscurci et faussé par l'imagination matérielle et par des comparaisons empruntées au monde des corps. Car on oublie souvent que, quand on passe du monde de la matière au monde de l'esprit, on a affaire en effet à des correspondances, mais où les rapports entre les termes sont pour ainsi dire inversés. On peut poser en effet la question de savoir s'il existe une matière pure aussi bien qu'un esprit pur. On sait le rôle qu'a joué ce problème dans les préoccupations des Anciens : pouvait-on déterminer cette matière pure autrement que par la négation de toutes les déterminations et, sous le nom de $\square\lambda\eta\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ ou de $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, était-elle rien de plus qu'une sorte de limite dont l'esprit se rapprochait de plus en plus, à mesure que son ac-

tion s'effaçait elle-même davantage ? Mais les modernes ne pouvaient pas procéder autrement. La matière pure, c'est, pour Descartes, l'espace considéré antérieurement au mouvement qui découpe en lui des corps ; et c'est pour Kant une multiplicité sensible inorganique, antérieure au premier acte de synthèse par lequel la conscience l'appréhende en distinguant en elle des objets. Or cette matière pure est une matière purement abstraite, qui n'est là que pour justifier l'entreprise par laquelle nous essayons de [523] déterminer la nature des choses particulières, grâce à un ensemble d'opérations qui nous permettent de les construire. On peut dire qu'elle présente ce caractère unique qui fait que les choses sont pour nous données, et non pas créées : or c'est cette propriété pour les choses d'être données et qui constitue leur matérialité que Descartes identifiait avec l'espace. Mais par un extraordinaire paradoxe, l'espace était aussi, comme le montre l'exemple de la géométrie, le lieu de possibilité de toutes les déterminations, de telle sorte que la matière était moins la limite de toute intelligibilité que sa forme la plus simple et la plus transparente. Pour introduire une ombre dans cette clarté trop parfaite, il fallait avoir recours non pas à cette opération si précise qui délimite dans l'espace des figures différentes, c'est-à-dire des corps, mais à l'appréhension sensible que nous en faisons et dans laquelle le contenu réel des choses, c'est-à-dire leur constitution interne, devient confuse et nous échappe. Or le propre de Kant, c'est d'avoir tiré de cette vue de Descartes les conséquences qu'elle impliquait, mais qui devaient transformer profondément sa doctrine : l'espace cesse d'être identifié avec la matière, c'est-à-dire avec la limite même de notre activité spirituelle, pour devenir seulement la première étape de son exercice, et c'est pour cela qu'il est défini par Kant comme une forme de l'esprit lui-même, qui ne peut pas être dissociée des intuitions sensibles et dont il fait peut-être contradictoirement une intuition pure ; mais c'est précisément pour la distinguer de la matière, qui n'est plus que son contenu primitif, antérieur à toute opération par laquelle nous essayons de le saisir, c'est-à-dire une multiplicité absolument incoordonnée, et qui se définit uniquement par sa résistance à l'entendement, à tous les efforts qu'il fait pour l'organiser et pour la réduire. Cependant, dans aucune de ces suppositions, la matière ne saurait avoir une existence séparée : si elle est confondue avec l'espace, il n'y a point d'espace indépendant des corps qui le déterminent ; si on l'identifie avec le sensible, il n'y a point de sensible qui n'entre dans quelque

organisation. — On n'oubliera pas cependant de remarquer que le mot matière a gardé naturellement deux sens un peu différents : qu'elle est en effet la négation de l'esprit et la limite de son action, mais qu'elle est en même temps le champ et le thème de son exercice, la condition même qu'il appelle pour qu'il s'y applique. Aussi voit-on le mot matière désigner tour à tour, selon une acception populaire, une réalité indépendante qui s'oppose à l'esprit et le contredit, [524] et, selon une acception plus savante, accuser son affinité avec l'esprit et l'impossibilité de s'en séparer, puisqu'elle n'est rien de plus que le terrain même de ses opérations. Enfin on peut remarquer qu'en s'élevant de la matière au corps, la matière commence à se spiritualiser : il ne suffit pas de dire qu'il n'y a de matière que corporéifiée ou que la matière, c'est l'ensemble des corps, il faut encore observer qu'en prenant une forme corporelle, elle témoigne de la marque que l'esprit lui impose en même temps qu'il en subit les limites, soit que le corps apparaisse comme circonscrit par un acte de l'esprit qui en fait un objet représenté, soit qu'il devienne le véhicule et l'instrument de son action, qui l'affecte, et lui permette de le regarder comme « sien ».

4. L'INDÉTERMINATION DE LA MATIÈRE EST LA MARQUE DE SA DÉFICIENCE ET L'INDÉTERMINATION DE L'ESPRIT DE SA PLÉNITUDE.

Cette analyse permettra de déterminer quelle est la valeur de toutes les analogies que nous tirons du rapport de la matière et du corps lorsque nous nous appliquons à considérer les rapports de l'âme et de l'esprit. Car il peut être séduisant, encore que superficiel, de dire que, comme le monde matériel est fait de l'ensemble des corps et des lois qui les unissent, il en est de même du monde de l'esprit, à l'égard de toutes les âmes qui le composent. Et on incline d'autant plus volontiers vers une telle conclusion que l'âme elle-même paraît plus étroitement associée au corps et que c'est par lui qu'on pense qu'elle s'individualise. Mais si la matière est définie elle-même comme une pure indétermination, et si c'est par un acte de la pensée que nous introduisons en elle les déterminations qui sont constitutives des corps, on comprend qu'il serait contradictoire de vouloir parallèlement défi-

nir l'esprit par une sorte d'indétermination intellectuelle, dans laquelle chaque âme viendrait conquérir les caractères qui lui appartiennent en propre et qui fondent son indépendance individuelle. Car, puisque toute détermination qui survient à la matière lui vient de l'esprit, l'esprit n'est pas comme la matière la négation de toutes les déterminations, il en est le principe. Aussi est-ce par une démarche synthétique qui ajoute sans cesse à la matière, qui lui impose sa forme et qui la modèle, que nous tentons d'expliquer le monde de l'expérience : et l'expliquer, c'est pour nous le construire. Mais si toutes les opérations de l'esprit [525] procèdent d'une activité qui est une, et sans laquelle on ne pourrait expliquer leurs corrélations dans chaque conscience et dans les différentes consciences, l'unité même où celles-ci ne cessent de puiser fonde toutes les déterminations particulières qu'elles introduisent dans les choses, et dont chacune exprime à son égard un retranchement plutôt qu'un accroissement, une limitation plutôt qu'un surcroît. L'acte suprême dont dépendent toutes les opérations spirituelles que je suis capable d'accomplir porte en lui une richesse infinie, qui s'exprime par la possibilité d'une différenciation infinie, et ouvre ainsi accès à toutes les formes distinctes et pourtant solidaires de la participation. Ainsi, ce serait une faute grave de penser qu'en présence de la diversité sans mesure que l'expérience nous offre, le rôle de l'intelligence est de la réduire à une identité abstraite ; ce serait l'abolir, et du même coup abolir le monde. Ce serait le restituer précisément à l'indétermination de la matière. On ne réussit à le penser que dans la mesure où on s'élève jusqu'à l'unité concrète d'un acte, où les différences, au lieu de disparaître, trouvent au contraire le principe qui les engendre et qui justifie leur dépendance mutuelle.

Mais cette opposition que nous venons d'établir entre la matière pure et l'esprit pur comme entre deux limites, dont l'une est au-dessus et l'autre au-dessous de toutes les déterminations, n'a de sens elle-même que par rapport au jeu de la participation. Et là où l'on supposerait que la participation vînt tout à coup à cesser, il semble que la matière pure se dissiperait, puisqu'elle n'est rien de plus que le schème de toutes les formes possibles de la limitation, au lieu que l'acte pur, réduit à une création toujours actuelle de soi et libre de toute possibilité que les êtres particuliers auraient encore à actualiser, serait comme une lumière qu'aucune ombre ne viendrait obscurcir. Toutefois si les opérations que nous venons de décrire et qui introduisent toujours

dans le monde quelque nouvelle détermination ne peuvent être accomplies que par une conscience qui, en les actualisant, passe sans cesse elle-même de la possibilité à l'existence, on peut se demander si l'acte pur lui-même pourrait s'exercer et s'il ne s'exercerait pas d'une manière plus pleine et plus parfaite indépendamment de tous les êtres qui tiennent de lui leur existence, ou bien si c'est au contraire en les appelant à l'existence qu'il témoigne le mieux non pas seulement de sa puissance ou de sa bonté, mais encore de son absoluité et de sa transcendance. Sans doute c'est le propre de l'absolu d'être toujours lié au relatif dans un [526] couple indissoluble, mais ce couple est tel pourtant qu'il n'est pas réciproque, c'est-à-dire que si, pour être, le relatif implique l'absolu sans lequel il ne serait rien, *l'absolu, loin de trouver son fondement dans le relatif, donne l'être au relatif, car il ne peut être lui-même l'absolu qu'en devenant l'absolu de ce relatif.* C'est pour cela sans doute qu'en dehors des conditions mêmes de toute expérience, qui exigent l'union de l'absolu et du relatif, on peut dire que l'absolu lui-même ne se suffit qu'à condition d'être aussi la suffisance de tout ce qui est incapable de se suffire.

Cependant cette argumentation garde encore un caractère logique et abstrait : si l'absolu réside aussi dans l'intériorité parfaite, et s'il est essentiellement création de soi, et une création de soi à la fois spirituelle et éternelle, il ne peut être reconnu comme tel, il ne nous découvre ces caractères que là précisément où il les met en œuvre, c'est-à-dire là où cette création incessante qu'il fait de soi est comme une dispensation infinie de sa puissance créatrice partout offerte à la participation, c'est-à-dire suscitant partout des êtres qui ont le pouvoir de se créer eux-mêmes, et qui ne peuvent y réussir pourtant qu'en puisant, dans l'acte suprême dont ils dépendent, l'origine même de leur propre indépendance. En cela consiste le mystère de la vie de l'esprit, qui exclut toute contrainte extérieure, mais qui est telle pourtant qu'elle reçoit toujours de plus haut la puissance qu'elle a de se faire elle-même ce qu'elle est, comme si nous n'étions nous-mêmes des êtres libres que par une participation à l'absolu de la liberté, et que ce fût dans la mesure même où cette participation est la plus profonde que notre existence eût elle-même l'autonomie la plus parfaite. Quelle que soit par conséquent la gratuité de la création par rapport au créateur, il n'est rien que comme créateur, c'est-à-dire par cet acte gratuit de la création. Et nous dirons de même que, bien que l'esprit absolu

ne puisse point être considéré comme tributaire des âmes individuelles et que ce ne soit pas lui qui tienne d'elles son existence, comme celle d'un idéal vers lequel elles cherchent toujours à converger, mais que ce soit à lui au contraire qu'elles empruntent sans cesse la possibilité de se créer elles-mêmes et de s'accorder entre elles, on ne saurait admettre que l'esprit lui-même pût subsister en dehors des âmes individuelles, en tant qu'elles reçoivent de lui à la fois leur initiative et leur lumière. Comme Dieu crée librement des êtres dont chacun est libre de se créer, sans que sa création soit rien de plus que cette offre qu'il ne cesse de leur faire et qui peut toujours [527] être consentie ou refusée par eux, de même il est impossible de dissocier l'esprit pur de toutes les âmes capables de naître à une existence qu'elles se donnent à elles-mêmes, mais seulement par son moyen. Ainsi le rapport de l'esprit et de l'âme n'est nullement comparable à celui de la matière et du corps, et même si nous réduisions l'âme à la simple intelligence, nous ne pourrions pas nous contenter de dire comme Vigny :

Son Verbe est le séjour de nos intelligences

Comme ici-bas l'espace est celui de nos corps.

Car nous savons bien, non pas seulement que l'âme ne peut pas être définie par la seule intelligence, qui n'est que la première de ses puissances, celle par laquelle elle embrasse ce qui la dépasse, dans la représentation ou dans le concept (comme on l'a montré au livre III), mais encore que l'intelligence elle aussi est un effet de la participation, de telle sorte qu'il faut dire de l'esprit que c'est lui qui l'engendre, mais comme il engendre toutes les autres puissances de l'âme, celles nommément par laquelle chaque âme se constitue elle-même et par laquelle elle communique avec les autres âmes. L'esprit n'est donc pour nous une fin que parce qu'il est d'abord une source : mais c'est une source qu'il n'est pas possible d'immobiliser comme un objet et qui ne se révèle que dans les âmes, et au point même où il fait de chacune la source d'elle-même. De là le danger contre lequel notre conscience a sans cesse à se défendre, qui est d'abdiquer pour ainsi dire l'indépendance de son être propre au profit d'un pouvoir qui la dépasse et dans lequel elle se confie, alors qu'au contraire ce pouvoir n'agit véritablement en elle qu'en l'obligeant à assumer son indé-

pendance elle-même. Mais les choses peuvent être prises autrement : car il y a aussi dans la vie de l'esprit un point de suprême perfection où l'on n'atteint peut-être que dans quelques instants particulièrement aigus et où nous savons qu'un acte de suprême dépendance à l'égard de l'être pur est aussi pour l'être individuel un acte de suprême indépendance, ou que l'acte par lequel nous acquérons une possession parfaite de nous-même est aussi l'acte par lequel nous nous dépossédons de nous-même.

5. L'ÂME DÉFINIE PAR UN ACTE CONTINU DE SPIRITUALISATION.

Mais c'est un sommet qui est rarement atteint et d'où l'on retombe presque aussitôt. La condition de l'âme humaine est en [528] réalité bien différente. Car l'âme est toujours mêlée de passivité, livrée à des états qui l'asservissent, engagée dans le jeu des phénomènes qu'elle ne cesse de faire surgir dans l'expérience comme la condition même de toutes ses acquisitions. Ainsi il arrive qu'elle s'oublie au profit de cela même qui lui est donné et qui ne cesse de la capter et de la retenir, mais contre quoi elle a sans cesse à débattre et même à se battre, afin de se conquérir elle-même en changeant toutes les résistances qui lui sont opposées en moyens par lesquels elle s'éprouve et se purifie. Elle risque donc toujours d'être submergée, et même de considérer comme l'unique réalité ce dehors qui la contraint et dont elle ne parvient jamais tout à fait à se libérer. Bien plus, il arrive qu'elle n'ait conscience d'elle-même que par l'aveu qu'elle est obligée de faire de sa faiblesse et de son infirmité. Mais cet aveu même commence sa délivrance. Car sa destinée n'est pas de chercher à régner sur la matière, comme s'il s'agissait seulement pour elle de la posséder et d'en faire usage, — ce qui, si on observe l'exemple de toutes les époques et surtout de la nôtre, ne peut faire que l'asservir, — c'est d'*en user comme n'en usant pas*, de la traverser et de la dépasser afin de chercher sa signification spirituelle, non pas seulement, comme on le croit parfois, en n'ayant de regard pour elle que par rapport aux besoins du corps, mais en essayant de découvrir en elle une occasion de mettre en jeu une puissance de la conscience, ou d'entrer en communication avec les autres consciences. Tel est en effet le double rôle que la ma-

tière joue dans le monde. Mais elle ne peut le jouer qu'à condition qu'elle ne devienne jamais pour nous une fin, ce dont elle nous menace toujours. Aussi quand on dit de l'âme qu'elle est spirituelle, ce que l'on veut dire, c'est non pas proprement qu'elle est étrangère à la vie du corps, puisqu'elle a besoin du corps pour être, mais qu'il faut qu'elle devienne elle-même une âme spirituelle, c'est-à-dire qui ne cesse jamais de poursuivre sa propre spiritualisation. Il ne s'agit donc point de maudire le corps, puisque l'âme ne fait rien que par le moyen du corps. Il ne s'agit pas de se détourner de toute tâche matérielle afin de ne laisser subsister dans sa conscience que les virtualités du rêve pur. Mais ces tâches, il faut les accomplir ; ces virtualités, il faut les réaliser ; ce corps lui-même il faut l'exercer, afin que notre âme à son tour ne cesse de croître, de s'enrichir et de s'affiner. Seulement il ne faut pas que, dans ces besognes extérieures, elle vienne s'absorber et mourir. Chacun de nous sent bien qu'elles n'ont de valeur [529] que par la signification qu'elles peuvent prendre pour nous, c'est-à-dire par le bienfait intérieur qu'elles nous apportent, par la transformation ou simplement la formation de notre être spirituelle qu'elles rendent possible. Ce sont seulement des médiations. Aussi leur caractère propre est-il d'être engagées dans le devenir. Elles sont destinées à passer. Mais c'est au moment où elles passent qu'elles nous découvrent leur secret. Il n'y a rien dans l'âme qui ne soit assujetti, pour être, à être d'abord manifesté, c'est-à-dire phénoménalisé. Mais l'âme ne vit elle-même que de ce retour sur soi qui succède à la manifestation et abolit la phénoménalité. Or si l'une et l'autre ne cessent de disparaître, faut-il dire que l'âme ne cesse de disparaître avec elles et de renaître à chaque instant avec une autre manifestation, avec un phénomène nouveau ? Tel est en effet son destin aussi longtemps que dure sa vie corporelle. Mais au cours même de celle-ci, l'âme convertit en sa propre substance ce que le temps ne cesse d'anéantir. A ce qui passe, elle refuse de s'attacher : elle ne vit que par le dépouillement. Seulement ce serait une erreur grave que de considérer le dépouillement comme une opération purement négative, dont on comprendrait mal qu'elle pût nous donner plus que ce qu'elle refuse, et par le fait même qu'elle le refuse. Mais ce dépouillement la transfigure. Tout ce qui est refusé par nous doit être spiritualisé par nous : il faut que la phénoménalité nous soit retirée pour qu'elle nous révèle notre essence. Or si, d'une part, nous ne savons rien de l'esprit comme objet, s'il est ce qui ne peut jamais devenir objet, mais si, d'autre part,

notre conscience est toujours assujettie à saisir d'abord la réalité sous une forme donnée, il n'y a pas d'autre participation à l'esprit que par la spiritualisation de tout objet qui peut nous être donné. C'est cette œuvre de spiritualisation qui constitue l'activité propre de notre âme, ce qui la fait proprement âme. Et l'on n'admira jamais assez l'extraordinaire corrélation qui se produit ici entre le cours même du devenir, tel qu'il semble s'imposer à nous du dehors, indépendamment de toutes les opérations que nous pouvons accomplir, et l'acte tout intérieur qui est constitutif de notre liberté et par lequel notre âme peut à chaque instant vaincre ou succomber : car s'il est vrai que le devenir nous montre les choses elles-mêmes, en tant qu'elles tombent à chaque instant dans le néant, sans nous et même malgré nous, c'est qu'il faut qu'elles y tombent, ou du moins qu'elles cessent à chaque instant d'apparaître, pour acquiescer, à condition que notre liberté [530] y consente, cette forme d'existence purement spirituelle qui, dans le souvenir, commence par n'être qu'une sorte de décalque où s'accuse encore notre subordination à l'égard du donné, mais pour se changer bientôt en une puissance tout intérieure dont nous disposons et dans laquelle notre âme se trouve libérée de la servitude où elle était d'abord entrée. La nature nous invite par conséquent à ce dépouillement que la liberté seule est capable de consommer ; mais elle ne nous l'impose que par la mort du phénomène, avec lequel meurt aussi la conscience qui prétend s'y réduire. Au lieu que, de cette mort, la conscience peut tirer, par un acte qui ne dépend que d'elle seule, sa propre résurrection spirituelle. Nous pensons par là aussi dissiper les craintes que l'on pourrait avoir à l'égard d'une certaine conception idolâtrique de l'esprit, auquel l'âme ne participe pas comme à une chose dont elle obtiendrait une part, mais seulement par un acte de spiritualisation à l'égard de tout ce qui peut jamais lui être donné et sans quoi elle n'aurait jamais rien à spiritualiser. Ajoutons enfin que l'esprit ne peut pas être défini seulement comme la simple condition de possibilité de cette spiritualisation : il est son actualisation elle-même, c'est-à-dire son actualité en tant précisément qu'elle nous découvre toujours et partout l'essence de chaque être et de chaque chose.

6. LA RELATION DE L'ÂME ET DE L'ESPRIT DÉFINIE PAR LA DOUBLE RELATION DE L'UNIVERSALITÉ ET DE L'INDIVIDUALITÉ, DE LA POSSIBILITÉ ET DE L'ACTUALITÉ.

On retourne ainsi vers cette affirmation qui est l'objet d'un consentement unanime, c'est que l'esprit est universel, au lieu que les âmes sont individuelles. Seulement il faut prendre garde qu'il ne s'agit pas ici d'une universalité purement abstraite et qui serait toujours assujettie pour se réaliser à prendre une forme individuelle. Car c'est l'esprit qui serait considéré alors comme une création de l'âme, et non point l'âme comme une création de l'esprit. Dans le même sens, nous n'avons pas le droit, sous prétexte que l'âme tire de l'esprit toutes les possibilités qu'elle assume et par lesquelles elle s'assume elle-même, d'identifier l'esprit avec le tout de la possibilité et de considérer l'âme comme le lieu où elle s'actualise : car l'esprit n'est possibilité qu'au regard de l'âme ou, en d'autres termes, c'est à l'âme qu'il se révèle comme un faisceau de possibilités entre lesquelles il lui [531] appartient de choisir. L'esprit possède en effet une universalité concrète ; et il fournit à chaque liberté non pas seulement la possibilité qu'elle actualise, mais encore l'actualité de cette possibilité. Cependant l'âme n'appréhende rien d'universel que ce qu'elle universalise, ni rien d'actuel que ce qu'elle actualise. C'est cette double opération qui nous permet de pénétrer le plus avant dans l'étude des relations entre l'âme et l'esprit. Car l'âme ne devient un esprit qu'en se spiritualisant et cette spiritualisation ne se produit que là où elle abandonne toutes ses préoccupations individuelles, là où elle cesse de subir cette loi de l'amour-propre qui l'assujettit au corps, là où par conséquent chacune de ses démarches affecte un caractère désintéressé, ou, ce qui revient au même, là où toutes les autres consciences s'y trouvent intéressées comme elle.

Toutefois c'est là seulement le signe que l'individuel et l'universel doivent nécessairement se rejoindre, au lieu de se dissocier. Car, d'une part, l'universel est toujours porté par une conscience individuelle, qui tantôt s'enferme dans ses propres limites, tantôt les dépasse afin de devenir elle-même, si l'on peut dire, le véhicule de l'universel.

Mais inversement, il n'y a d'universalité réelle que celle qui, au lieu d'abolir la multiplicité infinie des formes d'existence individuelle dans l'abstraction du concept, les appelle toutes, non pas proprement pour donner à chacune d'elles une place et un contenu à l'intérieur d'un tout qui les contient, mais pour se réaliser elle-même en les élevant en elle comme autant de perspectives dont chacune est, par rapport à elle, à la fois enveloppante et enveloppée. Ainsi l'universel, loin d'exclure l'individuel, l'implique et est impliqué par lui. Il n'a pas d'existence séparée : il est toujours présent dans l'individuel, comme cela même qui le soutient et trouve en lui sa réalisation. L'esprit est universel, non pas parce qu'il est la loi commune de toutes les existences, ni le milieu qui les comprend toutes, mais parce qu'il est l'acte suprême qui s'exerce en donnant à toutes l'initiative de se créer elles-mêmes, c'est-à-dire de devenir des libertés ou des âmes. Et les âmes individuelles ne peuvent jamais se réduire à leurs propres états sans essayer de retrouver cette activité universelle dont ils expriment la limite, mais qui leur donne leur signification spirituelle : ainsi vouloir que les âmes se changent, comme on le demande quelquefois, en esprits, c'est vouloir qu'elles cessent de se réduire à la conscience de leur corps séparé et qu'elles participent à la vie d'un même esprit par un acte intérieur [532] qu'elles doivent toujours accomplir et qui est l'acte même par lequel elles découvrent l'universel, non point pour se perdre en lui, mais pour le mettre en œuvre.

Or l'universalité de l'esprit, en tant qu'on l'oppose à l'individualité de l'âme, a conduit à une autre méprise : car on a imaginé souvent que l'esprit, c'était seulement l'intellect, précisément parce que l'intellect nous permet de nous élever de la sensation, en tant qu'elle est subjective et individuelle, à la connaissance, en tant qu'elle est objective et commune à tous. Alors le propre de l'âme serait d'être définie seulement par *l'affection*, qui semble toujours liée au corps, qui suffirait à distinguer les âmes les unes des autres, et dont chacun sent bien, soit dans l'émotion qu'il éprouve, soit dans l'élan qui le porte, qu'elle lui révèle l'essence irréductible de son âme et qu'elle l'empêche de venir se dessécher et mourir dans le concept. Cependant si l'âme est prise entre l'esprit et le corps, c'est l'esprit qui la vivifie, jusque dans cette relation individuelle qu'elle soutient avec son corps. L'esprit n'est donc point seulement l'intelligence abstraite : celle-ci sans doute cherche moins, comme on le dit parfois, les caractères communs aux

choses que les opérations communes qui permettent de les penser comme choses, c'est-à-dire de les conceptualiser. Mais cette conceptualisation n'a de sens que pour une conscience qui déjà est capable de se représenter des choses, c'est-à-dire de phénoménaliser le réel. Et il n'est pas vrai que l'esprit soit fait de concepts, bien qu'il oblige la conscience à construire les concepts comme les conditions sans lesquelles elle n'aurait pas d'action sur le phénomène. Il est lui-même au delà de tous les concepts ; et s'il n'y a d'expérience que par l'opposition du sensible et du concept, l'action de l'esprit se découvre moins encore dans la formation du concept que dans la liaison même qu'il établit entre le sensible et le concept. A l'autre extrémité, on ne pourra pas considérer l'affection comme exclusivement individuelle. Elle ne dépend pas seulement du corps. Elle est aussi en corrélation avec notre liberté ; elle exprime la rencontre de notre liberté avec notre corps, le retentissement qu'ont en lui ses moindres démarches. Telle est la raison pour laquelle l'affection appartient déjà à notre essence spirituelle et non pas seulement à notre nature animale. Aussi imagine-t-on parfois des affections qui seraient propres à l'âme indépendamment de ses relations avec le corps, comme si le corps matérialisait seulement cette passivité, qui est la rançon de l'exercice de toute activité de [533] participation, en lui donnant un objet susceptible d'être perçu. Bien plus, l'émotion et l'amour, loin d'intéresser seulement la partie individuelle de notre moi, nous obligent au contraire à la dépasser pour exprimer notre union avec tout ce qui nous entoure : leur origine est dans l'esprit, et non point dans le corps, et l'âme leur donne seulement une forme individuelle dont le corps n'est que le témoin.

On ne peut même pas dire que le rapport entre la volonté et la mémoire, que nous avons considéré comme constitutif du moi lui-même, et qui forme une sorte de médiation entre la connaissance des choses et notre communication avec les autres êtres, puisse servir à définir l'âme par opposition à l'esprit ; car le rôle de la volonté, c'est d'exprimer sans doute une initiative qui nous est propre, mais qui n'est rien de plus pourtant que la disposition par chacun de nous d'une activité spirituelle commune à tous et à laquelle elle emprunte toute son efficacité. Et si l'on allègue du moins que l'essence de la mémoire, c'est de constituer pour chaque moi son intimité et son secret, encore faut-il reconnaître que tout événement de notre vie, en tombant

dans le passé, acquiert désormais un caractère de vérité et que, dans notre conscience elle-même, il se dépouille peu à peu, comme nous l'avons montré, de ses attaches individuelles en nous découvrant une signification spirituelle à laquelle il nous fait participer, au lieu d'immobiliser seulement dans un état sa forme subjective et transitoire. Ainsi la volonté ouvre à l'âme l'accès du monde de l'esprit : mais c'est la mémoire qui lui permet d'y pénétrer.

Or en ce qui concerne maintenant le rapport de la possibilité à l'actualité que les différentes puissances de l'âme ont précisément pour objet de mettre en œuvre, on remarquera qu'il peut être lu lui aussi en deux sens opposés. Car si nous n'avons égard qu'à l'acte de participation, l'esprit lui-même constitue toujours une possibilité dans laquelle cet acte ne cesse de puiser et qu'il a pour rôle, semble-t-il, d'actualiser : c'est ainsi que nous avons défini la liberté comme étant une possibilisation de l'acte pur, qui est la condition sans laquelle nous ne saurions jamais accomplir aucun acte qui nous soit propre. Pourtant cette possibilité n'a d'existence qu'en nous au moment même où nous l'assumons : elle est donc toujours en question en tant que possibilité et dans son actualisation en tant que possibilité même. Mais l'acte pur exclut la possibilité, bien qu'il soit le fondement de toutes ; et même on peut dire que, si la possibilité est caractéristique de [534] la conscience individuelle, l'acte qui l'actualise, bien qu'il soit accompli par moi et fonde mon existence propre, est indivisiblement l'acte par lequel je reçois l'existence et l'acte par lequel je me la donne. Et sans doute la cime la plus haute à laquelle la conscience métaphysique puisse parvenir réside dans ce point si parfaitement un où l'acte qui me fait être, et l'acte par lequel je m'approprie mon être et le fais mien, ne peuvent plus être distingués. Mais dès que je les dissocie, l'esprit devient à l'égard de l'âme une possibilité qu'elle actualise pour être, et l'âme devient à l'égard de l'esprit une possibilité dont il est l'actualité éternelle.

7. COMMENT L'ÂME S'ÉTERNISE.

Mais de même que l'âme ne devient esprit que par une opération de spiritualisation, de même qu'elle ne pénètre dans l'universel qu'en se désindividualisant, de même encore elle ne s'élève du temps à

l'éternité qu'en se détemporalisant. Et de même que cette spiritualisation laisse toujours subsister une relation avec la matière et le corps, sans lesquels elle n'aurait rien à spiritualiser, de même, c'est l'individuel en elle qui s'universalise, mais sans jamais s'abolir, c'est son expérience temporelle qui se transfigure en s'éternisant. Car nous ne pouvons pas séparer du temps notre destinée temporelle : c'est dans le temps qu'elle s'accomplit ; et nous savons que sans l'opposition de l'avenir et du passé, sans la conversion de l'un dans l'autre, l'âme serait engloutie par la réalité telle qu'elle s'offre à elle dans l'instant, c'est-à-dire par la matière. On peut donc dire du temps que c'est lui qui affranchit l'âme et lui donne une existence indépendante. Mais il n'y parvient qu'à condition de n'entraîner que le phénomène, de telle sorte que l'âme soit elle-même une victoire sans cesse remportée à la fois contre le phénomène et contre le temps. Il semble que le propre du temps, ce soit ainsi de nous permettre d'engranger toujours pour l'éternité. Or cette éternité, c'est l'esprit lui-même, en tant qu'il est l'origine même de la participation et par conséquent de toute existence temporelle, mais en tant aussi que l'âme remonte sans cesse vers lui par chacune de ses démarches afin de découvrir en lui leur essence significative. Or le possible que nous projetons dans l'avenir avant de le réaliser dans le présent est en lui-même intemporel. Et, comme on l'a montré, intemporel aussi est le souvenir, qui n'est qu'un possible spirituel que nous pouvons faire pénétrer de nouveau dans la conscience [535] à tous les moments du temps. Intemporel enfin est l'acte de la pensée, dans le présent où il s'exerce, en tant qu'il ignore l'opposition de l'avenir et du passé et ne cherche point à réaliser le passage de l'un à l'autre. Or c'est dans l'intemporel que s'opère toujours la jonction de l'âme et de l'esprit, bien que l'âme ne puisse s'engendrer elle-même comme âme que grâce précisément à cette possibilité qui doit, après s'être actualisée, se changer en souvenir, qui par conséquent ne cesse de créer le temps et de l'abolir, afin de convertir sans cesse son devenir en être. Ce qui montre comment nous ne sommes que ce que nous sommes devenus. Mais l'ambiguïté de l'instant exprime assez bien ce rapport de l'être et du devenir par lequel s'opère la jonction de l'âme et de l'esprit : car c'est dans l'instant que tout passe, c'est-à-dire tous les phénomènes au moyen desquels l'âme constitue sa propre destinée ; et c'est dans cet instant indivisible pourtant, qui surmonte le temps au lieu d'en être la coupure, que s'exerce cet acte éternellement présent dont l'âme ne cesse

de participer. Aussi faut-il dire que c'est dans le temps qu'elle ne cesse de *besogner*, mais qu'elle ne possède rien autrement que dans l'éternité, où l'on peut dire que son activité à la fois se repose et trouve sa forme la plus déliée et la plus parfaite ; nous en avons l'expérience fuyante dès cette vie, dans la contemplation de la vérité ou de la beauté et dans la joie du pur amour. Or c'est dans la manière dont le temps et l'éternité se nouent à l'intérieur même de notre expérience que nous pouvons en quelque sorte vérifier le rapport de l'âme et de l'esprit. Et l'on comprend facilement que ce rapport doive se réaliser à la fois par le moyen du corps, dont notre âme aspire pourtant toujours à s'affranchir, par le moyen de l'existence individuelle, à laquelle nous donnons toujours une signification universelle, par le moyen de la possibilité enfin qui, en s'actualisant, nous permet de participer à l'acte pur. Le temps est l'instrument qui nous lie au corps et nous en délivre, qui assigne des limites à l'individualité et qui les rompt, qui crée notre possibilité et qui l'accomplit : il est le véhicule de notre éternisation.

CONCLUSION :
COMMENT L'ÂME DEVIENT ESPRIT.

On a dit que l'esprit était comme le principe masculin et l'âme comme le principe féminin. Et il est vrai que l'âme reçoit tout ce qu'elle possède, mais elle le reçoit d'un acte qu'elle est obligée [536] de faire sien. On a dit aussi que l'âme était de la terre et l'esprit du ciel, mais c'est l'âme qui rejoint la terre au ciel. Et dans la trinité du corps, de l'âme et de l'esprit, c'est l'âme qui unit les deux termes extrêmes, qui requiert la présence du corps, c'est-à-dire d'une apparence qui la manifeste, mais qui doit disparaître pour être spiritualisée. Ainsi l'âme peut être subordonnée tantôt au corps, tantôt à l'esprit ; et c'est dans cette ambiguïté même que réside son essence, qui est l'exercice de sa liberté. Il faut même qu'elle soit enchaînée au corps par la nature pour qu'elle puisse briser ses chaînes par un acte libre. Mais il n'y a que la philosophie qui les brise : c'est elle qui nous découvre la présence de l'esprit et fait de notre âme un esprit. Cependant, puisque c'est un acte qui peut fléchir, on comprend que notre âme reste souvent tournée vers le corps et qu'elle ait toujours besoin d'un effort

pour retrouver sa pure essence spirituelle. C'est là sans doute la véritable distinction que Leibniz veut établir entre les âmes et les esprits, qui n'est jamais faite, mais toujours à faire lorsqu'il dit (*Monadologie*, § 83) : « Entre autres différences qu'il y a entre les âmes ordinaires et les esprits, dont j'ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures, mais que les esprits sont encore images de la divinité même, ou de l'auteur même de la nature, capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département. » Or c'est le propre de la liberté de nous faire âme ou esprit : il est impossible de couper entre les deux termes et la liberté oscille sans cesse de l'un à l'autre. Car l'âme est une perspective non pas seulement sur la réalité du monde, tel qu'il lui est donné, mais sur toutes les possibilités de l'être parmi lesquelles elle choisit celles mêmes qu'elle assume : *elle réside au point où l'être, pour dire moi, s'incarne et se désincarne à la fois, où l'infini se finitise et le fini s'infinetise*. Dans le langage qui lui est propre, Plotin distingue trois sortes d'âmes (*Ennéades* IV, livre III, 6) : celles qui s'unissent avec les intelligibles, celles qui les connaissent et celles qui les désirent. Ce sont là trois degrés dans la vie de l'âme qui, en tant qu'elle désire les intelligibles, vit encore dans le sensible, en tant qu'elle les connaît n'est encore qu'une intelligence, en tant qu'elle leur est unie est véritablement un esprit. Il n'y a pas d'autre transcendance que celle de l'acte, c'est-à-dire de l'esprit ; mais il n'y a de transcendance [537] que celle que la participation change sans cesse en immanence, c'est-à-dire en expérience. Or c'est la transcendance même qui nous échapperait si nous ne pouvions la faire descendre dans l'existence : et tel est le rôle propre de l'âme, qui se sert du corps comme instrument, mais qui ne cesse aussitôt de s'en affranchir. Il y a entre l'esprit et l'âme une différence de pureté et non de nature, de tension et non d'extension. Ainsi il est faux de soutenir, comme le préjugé populaire y incline, que l'âme est dans le corps ou que l'esprit est dans l'âme ; car il n'y a pas entre ces trois termes de rapports locaux ; en un sens il serait plus vrai de dire que c'est le corps qui est dans l'âme et l'âme qui est dans l'esprit, à condition qu'on entende par là seulement un ordre de subordination que la participation fait éclater, dans l'âme elle-même, entre l'esprit, en tant qu'il est la source d'où elle procède, et le corps en tant qu'il est la limite à laquelle elle se heurte. Goethe

disait de l'âme qu'elle est « le premier entretien de la nature avec Dieu », mais en méconnaissant que c'est la nature au contraire qui remplit tout l'intervalle entre l'âme et Dieu et qui leur permet de communiquer. La vie de l'esprit se réalise non point par la connaissance de la nature, mais par la relation des consciences entre elles, c'est-à-dire par leur union réciproque à laquelle la nature sert de médiation et l'amour de principe. Le propre d'une telle union, c'est de restaurer cette unité vivante qui est celle de l'esprit, que la diversité des existences particulières ne cesse de menacer, mais qui justifie cette diversité et qui la surmonte. On dit de l'âme qu'*elle est là où elle agit*, mais l'acte le plus haut qu'elle puisse accomplir, le seul par lequel elle s'engage spirituellement, ce n'est pas l'acte de connaissance qui suppose un objet déjà donné et qu'elle n'a pas créé, ni l'acte de volonté qui est un effort pour imposer aux phénomènes notre marque, c'est l'acte d'amour, qui pose la valeur de l'objet aimé, et qui l'engendre et nous engendre nous-même à l'existence dans une sorte de mutuelle solidarité. Aussi est-il vrai que *l'âme se trouve dans le lieu même où elle aime*. Or que peut-elle aimer, sinon la valeur, et aimer absolument, sinon la suprême valeur ? Et où peut résider pour elle la valeur, sinon dans l'existence spirituelle à laquelle elle participe avec les autres âmes ? C'est par un amour corrompu que l'âme aime le corps et devient elle-même corps. Et quand on oppose le corps à l'idée et que l'on parle, comme le faisaient les Anciens, de l'amour de l'âme pour les réalités intelligibles, ce qu'on entend par là, c'est sans doute, dans ces réalités elles-mêmes, [538] non point l'objectivité par laquelle elles se détachent de nous pour qu'on les contemple, mais cet acte intérieur qui les fait être ce qu'elles sont et qui nous rend participants de leur essence par le même acte que nous accomplissons pour les saisir et leur donner en nous l'existence. Or nous trouvons ici tous les traits caractéristiques de l'amour, qui n'est pas seulement la source de toute intelligibilité et la justification du monde, c'est-à-dire de toutes les conditions sans lesquelles il ne pourrait pas s'exercer, mais qui met à la disposition de notre liberté, en nous permettant sans cesse de le reproduire, l'acte suprême de la création, c'est-à-dire un acte par lequel nous appelons sans cesse à l'être notre âme elle-même, conjointement avec l'âme d'un autre ; la création de toutes les œuvres matérielles n'est rien de plus que l'ensemble des moyens par lesquels les âmes s'expriment et par lesquels elles communiquent. La création artistique la plus humble est elle-même l'expression de notre âme, ou

d'une âme imaginaire, dont il arrive que l'existence l'emporte en relief et en intensité sur toute existence que nous considérons comme réelle. Tant il est vrai que l'esprit recèle en lui un infini de possibilités où l'âme même qui est la nôtre, en s'actualisant, a le pouvoir d'évoquer une infinité d'autres âmes — actuelles ou virtuelles — dont elle est solidaire et avec lesquelles elle cherche toujours une union plus parfaite.

[539]

La dialectique de l'éternel présent.

* * * *

DE L'ÂME HUMAINE

CONCLUSION

**L'ESSENCE DE L'ÂME, OU LA RÉHABILITATION
DES NOTIONS DE POSSIBILITÉ ET DE PUISSANCE**

1. LE PROBLÈME DE L'ÂME ISSU DE L'OPPOSITION DANS LA PARTICIPATION ENTRE L'ACTE ET LA DONNÉE.

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de cette analyse, il importe de montrer que c'est l'âme humaine que nous avons examinée, c'est-à-dire l'âme, en tant qu'elle est inséparable à la fois de la conscience réflexive et de la liberté, et non point l'âme en général, par exemple l'âme de l'animal qui, si elle existe, n'est sans doute qu'un stade de l'âme humaine et qui reste présente en elle comme la condition qui l'incorpore à la nature et à la vie, ni ce que les Anciens appelaient l'âme du monde et qui, s'il n'y a de monde que pour une conscience particulière, ne peut être qu'un nom donné à l'esprit qui fonde l'existence du monde, mais qui est lui-même étranger au monde.

La description de l'âme commence avec celle de l'acte de participation pris à sa source même, là où chaque être fonde sa propre existence dans la relation avec l'absolu. Mais un tel acte ne peut pas être substantialisé : de fait, il n'a pas de support au sens où il y aurait, au-

dessous de cet acte même, une chose plus profonde dont il serait lui-même l'effet ou le produit. Il ne trouve sa raison que dans un Acte qui est cause de soi, qui le rend à son tour cause de soi, c'est-à-dire qui fonde son indépendance dans sa dépendance même, et qui n'a besoin lui-même d'aucun support puisqu'il supporte au contraire tout ce qui est, ou peut être. Mais on pourrait regarder comme des marques de la même tendance à considérer toute réalité comme devant prendre la forme d'un objet ou d'une chose, le spiritualisme traditionnel qui fait de l'âme une substance particulière, et le matérialisme spontané, [540] qui considère le corps comme l'unique substance dont l'âme est le reflet. Or si l'on comprend difficilement comment, d'une chose donnée ou posée, un acte pourrait jaillir, on comprend plus aisément comment un acte qui s'engendre lui-même peut transformer sa propre limite en une chose donnée ou posée et être défini alors comme l'acte qui se la donne ou qui la pose. Ainsi la ligne de démarcation entre le spiritualisme véritable et le matérialisme, c'est que pour le premier le modèle de la réalité est dans un acte qu'il faut accomplir, et pour le second dans une chose à laquelle il faut se heurter. Il convient d'observer maintenant que toute activité est toujours transcendante aux effets qu'elle produit, ou aux traces qu'elle laisse derrière elle, ou aux modes d'expression qui la manifestent : l'activité spectaculaire elle-même est toujours transcendante au spectacle qu'elle contemple. Mais il n'y a rien qui soit transcendant à l'activité elle-même, dont on peut dire qu'elle est âme en nous, c'est-à-dire l'être même dont nous vivons et qui nous fait être ce que nous sommes. La théorie de l'âme consiste donc seulement à déterminer les différentes conditions qui permettent à l'acte de participation de s'accomplir. Or ces conditions impliquent d'abord la distinction et l'opposition dans notre expérience, et pour que celle-ci puisse se constituer, non pas, comme on le dit habituellement, du sujet et de l'objet, mais de l'*acte* et de la *donnée*, l'acte exprimant, dans l'indivisibilité de l'être, ce qui peut être participé par nous et devenir notre être propre, et la donnée, ce qui nous dépasse, mais garde du rapport avec nous et ne peut être pour nous qu'une apparence ou un phénomène. Seulement il ne peut pas y avoir de coupure entre l'être, en tant qu'acte, et l'être, en tant que donné ; il faut par conséquent que l'être tout entier soit aussi pour nous un être donné, ce qui justifie les prétentions de l'empirisme, et que nous soyons donné à nous-même, sans quoi nos limites, — c'est-à-dire la corrélation en nous de l'activité et de la passivité, — ne fe-

raient pas partie de notre essence elle-même ; nous serions séparés de l'univers au lieu d'en faire partie, il ne serait même pas un spectacle pour nous, il serait hors d'état de subir notre action, comme nous de subir la sienne. C'est là une sorte de déduction de la notion de corps propre. Et l'on peut dire que toute la vie de l'âme consiste dans le dialogue indéfini qu'en elle l'esprit poursuit avec le corps. Car si l'âme n'est pas corporelle, elle est engagée tout à la fois dans le corps et dans le monde, où elle trouve le moyen de réaliser son existence individuelle, de la soumettre à une épreuve continue, [541] de l'enrichir indéfiniment et, selon la disposition même qu'elle adopte à l'égard de l'un et de l'autre, de se libérer ou de s'asservir. C'est l'insertion de l'âme dans le monde qui l'assujettit au temps et qui l'oblige à ce pèlerinage de la vie, dont on peut dire également qu'il nous sert à constituer notre essence et à fixer notre destinée. Mais quand on cherche quelle est la relation de l'âme et du corps, quel est le lien qui unit deux substances que l'on commence par poser comme radicalement hétérogènes l'une à l'autre, quand on se demande si ce lien est lui-même une substance nouvelle hétérogène aux deux autres, afin qu'elle puisse participer à toutes deux, on éprouve des difficultés proprement insurmontables. Ce que l'on vise alors, c'est seulement un certain accord entre des concepts que l'on a d'abord séparés. Mais la liaison de l'âme et du corps est toute différente. Car il n'y a de corps que relativement à l'âme qui se pose dans l'acte même par lequel elle le crée, comme la condition à la fois de sa limitation, de son évolution et de sa communication avec ce qui la dépasse. Par conséquent le corps n'est pas hétérogène à l'âme, sinon comme son propre phénomène, qui témoigne de l'être qu'elle se donne à elle-même, et qui est un moyen pour elle de l'acquérir. Aussi la relation de l'âme avec le corps et avec le monde est-elle, de toutes les relations, à la fois la plus simple et la plus profonde : c'est une relation de présence. Et cette présence est elle-même un acte que l'âme doit accomplir. Aussi ne faut-il pas dire que le corps ou le monde est présent à l'âme, mais que c'est l'âme qui est présente au corps ou au monde. Au delà de l'acte qui les fonde l'une et l'autre, la différence entre la présence du corps et la présence du monde, c'est seulement que le corps est une présence sentie, au lieu que le monde est une présence perçue.

Entre la vie de l'âme dans le monde, telle qu'elle se manifeste par les actions du corps et sa vie intérieure et cachée, il y a non pas une

contradiction, comme on le pense quelquefois, mais une correspondance en quelque sorte symbolique. Car le moi individuel se réduit sans doute à un carrefour de relations avec le reste du monde, avec toutes les choses et avec tous les êtres qui le remplissent. Mais ces relations elles-mêmes ne sont nullement l'effet d'un déterminisme dont notre conscience serait seulement le reflet. Il serait plus vrai de dire l'inverse. C'est l'exercice de notre liberté, dont on a voulu parfois qu'elle soit dans la conscience même une initiative qu'elle s'attribue quand elle ignore les causes qui la déterminent, qui constitue notre être véritable. [542] Or la moindre de nos démarches libres change l'état du monde et notre place au milieu de lui. Quand on pense que ce monde se suffit, on explique tout ce qui s'y passe par l'interaction des phénomènes qui le composent. Mais ce ne sont que des phénomènes. Ils n'ont de sens que par rapport à un agent dont on ne peut pas dire qu'il les produit : car comment s'opérerait le passage entre son activité et une apparence qui la montre ? Une activité n'engendre jamais qu'elle-même, bien qu'elle se change en apparence là précisément où elle cesse d'agir, là où, se limitant elle-même ou limitant une activité étrangère, elle trouve en elle ou hors d'elle un miroir qui la réfléchit. Dès lors, on parviendrait à résoudre toutes les difficultés inséparables du problème de la communication des substances, et qui ont donné naissance soit à l'occasionalisme, soit à la doctrine de l'harmonie préétablie si, au lieu de chercher entre elles une impossible causalité transitive, on consentait à reconnaître que le propre de l'acte, c'est de se produire ou de se créer lui-même, mais non point de produire ou de créer un effet extérieur à lui, de telle sorte que, lorsqu'un effet de ce genre est visible, il n'est rien de plus, à l'égard de cet acte même, que sa manifestation ou son expression, c'est-à-dire la forme qu'il revêt pour celui qui lui demeure extérieur et qui le subit sans l'accomplir. Cependant l'opposition même de l'âme et du corps, ou du spirituel et du matériel, du dedans et du dehors, ou de l'être et de sa manifestation, apparaît comme l'unique moyen qui permet à la liberté elle-même de s'exercer, non pas seulement parce qu'il faut qu'elle se trouve toujours en présence d'une dualité ou d'une ambiguïté pour que son option soit possible, mais encore parce qu'elle se détermine elle-même en se manifestant et qu'elle peut, ou bien utiliser cette manifestation pour se dépasser, ou bien abdiquer devant elle et s'y emprisonner.

2. UNE PRÉSENCE SPIRITUELLE QUI EST LA PRÉSENCE D'UNE ABSENCE.

Cependant si l'âme ne peut être réduite à ce nœud de relations qui l'unissent à tous les autres modes de l'existence, on voit que son caractère intérieur et spirituel éclate d'une manière particulièrement vive dans la démarche par laquelle elle ne cesse de se séparer du corps auquel elle est unie dans la présence sensible, pour poser elle-même son absence, qui est une autre présence, une présence en idée ou présence spirituelle. Et si, dans l'expérience [543] qu'elle a de l'objet et du corps, l'âme témoigne toujours de sa limitation, c'est-à-dire de son imperfection, de telle sorte que la matière semble la déterminer et jusqu'à un certain point l'opprimer, bien que, comme nous l'avons montré, cette « présence » des choses soit un effet de l'action sur elles de notre âme, qui est toujours présente à elle-même et qui se les rend à elle-même présentes, — en revanche, on peut dire que là où l'âme pense un objet absent, elle fait la preuve de sa prééminence singulière sur les choses matérielles qui ne cessent de la fuir : car elle est capable de retenir en elle et d'apercevoir avec une bien plus grande clarté, quand elles se sont dissipées, la signification réelle qui constitue leur essence cachée. La méditation de la notion d'absence apparaît même comme singulièrement instructive : elle peut servir de critère pour apprécier la différence entre les « charnels » et les « spirituels ». Car les premiers ne voient dans l'absence que cette déficience qui nous prive de la chose elle-même, considérée comme l'unique réalité : elle est l'épreuve de notre infirmité. Au lieu que les seconds sentent que l'absence leur apporte plus que la présence elle-même, ou plutôt se change en une présence d'un autre ordre, infiniment plus intime et plus pure, qui non seulement survit à la présence sensible, mais qui encore était la seule présence que nous cherchions à travers celle-ci, qui la dissimulait, bien qu'elle en fût toujours l'occasion et le moyen. Mais il y a plus : l'absence nous projette au delà du corps d'une double manière, car elle peut être une présence possible et qu'il nous appartient de réaliser, ou une présence remémorée et qu'il nous appartient d'évoquer. C'est le passage de la première à la seconde, à travers le phénomène tel qu'il apparaît dans l'instant, qui nous permet de

constituer notre être spirituel. En lui la distinction du possible et de l'accompli cesse de se faire : les deux notions se recouvrent. Cet être spirituel est une possibilité dont nous disposons toujours, ou qui n'a plus besoin pour s'accomplir de la médiation du corps. Ainsi le corps et le phénomène ne cessent de passer et la vie même de la conscience est un mouvement qui ne s'interrompt jamais, mais le propre de l'âme, c'est de se replier en soi, et de chercher en soi le repos qu'elle trouve dans son acte même.

Quant à la difficulté que l'on rencontre dans le problème de l'existence de l'âme, et sans doute dans le problème même de l'existence d'un monde spirituel, elle réside précisément dans cette présence de l'absence, dont il nous semble qu'elle demande [544] toujours à être comblée, dans cette existence d'une possibilité dont il nous semble qu'elle n'est rien si elle ne parvient pas à s'actualiser dans la matière. Nul ne peut nier pourtant, d'abord, qu'il y ait une existence de la virtualité comme telle ; et si cette existence est en effet une existence de pensée, cela ne veut pas dire qu'elle soit comme telle une existence imparfaite ou diminuée, mais seulement qu'elle s'oppose à l'existence sensible ou donnée, qui semble y ajouter afin de la réaliser, et qui y retranche aussi et la refoule, comme on le voit chez celui qui, possédant la chose, ne possède rien parce qu'il ne possède pas la pensée de la chose. Mais si l'on en venait à prétendre que c'est celui qui ne possède que la pensée de la chose qui ne possède rien, on répondra que c'est le contraire qui est vrai, du moins si on accorde que le corps est destiné lui-même à périr, qu'il est une réalité qui nous demeure étrangère, ou mieux encore une simple apparence, qui est destinée à nous fournir des pensées, et qui ne peut y réussir qu'à condition de périr. On fera la même observation en ce qui concerne le rapport de la présence et de l'absence : car c'est l'absence du corps qui se change en la présence de son idée, la présence de cette idée étant la propre présence de l'âme à elle-même dans un mode de l'existence qu'elle fait sien. On mesurera par là ce que l'absence nous permet à la fois de gagner et de perdre. Et on ne négligera pas cette observation que, quand la présence même de la chose est donnée, c'est qu'elle est reçue dans cette absence qui va lui survivre et qui enveloppe déjà le sensible dans une présence spirituelle. Ce qui a d'incalculables conséquences en ce qui concerne la conception que

nous devons nous faire aussi bien de la conscience que du rapport entre notre être sensible et notre être métaphysique.

3. L'ÂME EST L'ÊTRE D'UN POUVOIR-ÊTRE, ISSU DE LA PARTICIPATION.

Car c'est alors une même chose de dire que l'être est intérieur à soi, qu'il est acte, qu'il est cause de soi, ou qu'il est un possible qui se réalise. Toutefois, dans l'acte pur, aucune dissociation ne peut se produire entre le possible et son actualisation. Cette dissociation commence avec la participation. Et cette participation nous oblige à dissocier du possible non actualisé, qui est le possible futur, un possible actualisé, c'est-à-dire qui appartient non point à l'instant et au phénomène, qui nous fournissent seulement les moyens de son actualisation, mais au passé où nous [545] pouvons en disposer désormais à notre gré. En considérant le passé comme le simple objet du souvenir, on tend trop souvent à en faire une « chose » invisible et sur laquelle le regard de la mémoire se porterait, quand nous le voulons, comme le regard du corps se porte sur les objets matériels. Mais c'est là une sorte de matérialisation du psychologique, qui est intolérable. Le souvenir n'est rien que dans l'acte même qui l'évoque. Sa réalité est aussi celle d'un *posse*. Mais ce *posse* a une valeur ontologique qui l'emporte infiniment sur celle de l'image, quand il réussit à la produire. Car cette image n'est rien de plus qu'une sorte de tentative pour rattraper le phénomène qui nous a fui et dont il faut dire que l'essence même était de nous fuir. Aussi manque-t-on nécessairement la nature du souvenir quand on veut qu'il soit seulement une reproduction, un portrait de l'objet aboli ; et même on peut se demander s'il y a véritablement rien dans la conscience qui mérite le nom d'image, si l'image n'est rien de plus que cet essai par lequel nous tâchons de retrouver la présence même de l'objet sensible, — ce qui n'arrivera sans doute que quand nous parviendrons à le revoir extérieurement, et non plus intérieurement. Or telle est vraisemblablement l'origine de l'art. Encore est-il vrai que l'art n'est pas pure imitation, comme on l'a pensé, bien que l'imitation affranchisse sans doute cet acte proprement créateur, que dissimulait le spectacle de la chose au moment même où elle nous était donnée. Mais ce que l'art essaie de fixer, ou de faire renaître, ou

de communiquer à d'autres, c'est précisément cet acte intérieur dans lequel l'objet s'est transmué en nous et qui est, si l'on peut dire, la signification ou l'être de cet objet, que son apparence phénoménale nous cachait et nous suggérait à la fois. Or cet acte intérieur n'est rien de plus lui-même qu'une possession secrète, qui témoigne d'une puissance qui est devenue nôtre et qu'il dépend de nous de mettre en œuvre quand nous le voulons et comme nous l'entendons. L'image est le signe qui l'accompagne et qui la soutient, mais qui s'évanouit peut-être à mesure que cette puissance elle-même acquiert plus de perfection spirituelle. Ainsi le souvenir pur est un souvenir sans image, une puissance qui ne se matérialise jamais, mais qui se change toujours en un acte de pensée ou d'amour, c'est-à-dire en un acte qui intéresse notre être même et notre rapport avec d'autres êtres, au delà de tous les signes qui l'expriment, et dont la matière sensible semble dissoute et comme transfigurée.

On comprend donc en quel sens il nous est permis de dire que [546] le possible est être, et même qu'il est l'être de la participation. Et si le possible est d'abord un possible inactuel qui appartient à l'avenir et qui ne peut être qu'imaginé, nous dirons qu'en s'actualisant dans le phénomène il se convertit, dès que le phénomène a disparu, en une puissance intérieure, qui devient désormais l'essence actuelle de notre âme. Ainsi l'âme elle-même ne sort pas de la possibilité : *elle est l'être d'une possibilité dont nous avons fait notre être même.*

Le mot de possibilité ne nous paraît avoir une sorte d'infériorité ontologique que lorsque nous considérons l'être comme donné sous la forme d'une chose, c'est-à-dire d'un phénomène. Car alors il est la possibilité de cette chose, ou de ce phénomène. Mais à l'égard de cette chose ou de ce phénomène, c'est sa possibilité qui constitue son être même, qu'il ne faut pas confondre avec son apparence : cela est si vrai qu'à celui qui persisterait à considérer la possibilité comme étant seulement une ébauche ou un appel de la réalité, c'est-à-dire de ce qui n'est réel que parce qu'il est réalisé, il faudrait, en retournant le rapport classique que l'on établit entre les deux termes, dire que c'est la chose ou le phénomène qui constitue maintenant une possibilité par rapport à cette réalité spirituelle qui en est l'essence et la raison d'être et qu'il s'agit précisément pour nous d'en dégager. — Cependant on sera attentif à cette distinction que nous devons faire entre une possibilité que nous choisissons entre beaucoup d'autres, et que nous ne

pouvons assumer que par sa mise en œuvre, et une puissance que nous avons acquise en l'assumant, qui désormais est nous-même et dont toutes les actions que nous pouvons faire peuvent être considérées comme étant la manifestation plutôt encore que la réalisation.

4. CONVERSION DE LA POSSIBILITÉ EN PUISSANCE.

Cette opposition entre la possibilité et la puissance, qui nous oblige à dissocier l'avenir du passé et à les convertir l'un dans l'autre à travers le présent, peut être présentée sous deux formes encore :

1° Nous pouvons dire de la possibilité qu'elle est indéterminée, c'est-à-dire à la fois qu'il faut la choisir parmi beaucoup d'autres par un acte qui est un acte de liberté, et que ce choix que nous en faisons la crée en tant que possibilité à l'intérieur d'un [547] être absolu qui surpasse toutes les déterminations : isolée ainsi de toutes les autres, elle garde une forme abstraite et par conséquent se sépare de la totalité de l'être jusqu'au moment où, en se phénoménalisant, elle acquiert un caractère concret et reçoit, sous la forme d'une donnée, cela même qui lui manquait et que notre propre opération était incapable de lui donner. C'est donc par son accès dans le monde des phénomènes que la possibilité se détermine : et lorsque le phénomène s'en détache, c'est notre âme qui a acquis une puissance particulière par laquelle elle devient participante de l'acte pur et, par la création d'elle-même et de tous les modes qui la manifestent, coopérante à l'œuvre de la création.

2° Cette distinction va s'exprimer d'une autre manière encore. On peut dire que la possibilité comme telle nous est offerte, mais non pas qu'elle nous appartient. Le possible est pensé par nous avant d'être incorporé en nous. Et l'Être se réduit pour nous à un faisceau de possibilités parmi lesquelles nous discernons et adoptons l'une d'elles qui sera nous-même. Mais rien dans l'Être ne peut être nommé possible que grâce à une analyse qui le met en rapport avec notre liberté. Si l'intelligence est, comme on le dit souvent, la pensée du possible, encore faut-il remarquer que tout ce qu'elle contemple lui est en quelque sorte extérieur, bien qu'il soit présent dans un être qui la dépasse : ce

qui avait conduit Malebranche à définir toute action de l'intelligence comme une vision en Dieu. Mais la volonté qui réalise le possible est nôtre et le fait nôtre, ou plutôt elle nous réalise nous-même en le réalisant ; et l'ouvrage même qu'elle accomplit est toujours destiné à périr, bien qu'il contribue, en périssant, à constituer notre essence impérissable. La liberté s'exerce donc sur deux plans différents : par cette possibilisation de l'être même qui lui fournit les éléments de son choix, et par l'actualisation du parti qu'elle a choisi ²⁶, avec cette double réserve que cette actualisation est toujours en rapport avec certaines conditions [548] limitatives qui lui sont apportées par l'expérience et que son choix est si étroitement en rapport avec ces conditions qu'on peut dire à la fois qu'il les suppose et qu'il les appelle. Ce qui montre pourquoi il semble qu'il n'y ait pas de différence entre choisir ce que l'on est et le reconnaître. Dans tous les cas *la formation de notre âme consiste à transformer un possible qui n'est qu'en Dieu, où notre liberté le fait en quelque sorte surgir, en une puissance dont il n'est pas vrai seulement de dire qu'elle est en nous, mais qu'elle est nous.*

Cependant le même renversement du rapport entre la possibilité et l'actualité que nous observons lorsque nous disons que, si le phénomène est l'actualisation d'une possibilité, ce même phénomène n'est à son tour qu'une possibilité à l'égard d'un acte spirituel qu'il nous permet d'accomplir (et d'une disposition permanente que par son moyen nous avons désormais acquise), peut encore être mis en lumière, au sein même de l'acte de participation, à l'égard de l'absolu dont il dépend : car il n'y a rien dans l'absolu qui ne soit une possibilité pure à l'égard du moi qui l'actualise pour le faire sien ; mais il n'y a rien dans l'absolu, considéré en lui-même, qui ne soit nécessairement en acte, de telle sorte que, si l'absolu est à l'égard du moi un absolu de possibilité, c'est le moi qui, à l'égard de l'absolu, est un possible dont

²⁶ Les termes d'actuel et d'actualisation présentent ici un caractère d'ambiguïté. Car il est évident qu'il y a d'abord un être de la possibilité, qui réside dans son actualité en tant que possible : or cette actualisation du possible en tant que possible, c'est la conscience qui la produit ; jusque-là il n'y a qu'un possible non séparé, enveloppé dans l'actualité même de l'être absolu et indivisé. C'est là tout autre chose que l'actualisation de ce possible dans notre expérience sensible. Mais l'actualisation spirituelle les suppose l'un et l'autre et dépouille le premier de son indétermination et le second de sa matérialité.

l'actualisation dépend de lui seul. Telle est sans doute exactement la thèse que nous propose Plotin lorsqu'il nous dit dans un langage d'une concision admirable (*Ennéades* IV, livre IV, 16) que « l'âme universelle en acte, mais particulière en puissance, devient particulière en acte et universelle en puissance dès qu'elle est unie au corps ».

5. LA RÉHABILITATION DES IDÉES DE POSSIBILITÉ ET DE PUISSANCE.

Les observations précédentes permettent de résoudre les difficultés que l'on a toujours élevées contre les deux idées de possibilité et de puissance.

1° En ce qui concerne le possible, il est vrai qu'il n'a pas d'existence distincte, puisqu'il suppose tous les autres possibles sans quoi il ne permettrait pas le jeu de notre liberté. Il n'a d'existence que dans cette liberté même, conjointement avec les autres possibilités et par rapport à un choix qu'autrement elle ne serait pas capable de faire. En soi le possible ne réside ni dans [549] un monde indépendant que nous pourrions opposer au monde de l'être, car alors on ne sait pas comment on pourrait passer du possible à l'être, ni dans l'entendement divin, où il n'y a rien qui demeure à l'état de pure possibilité ; il naît de la relation de l'être absolu et de l'acte de participation, qui en détache précisément un être simplement possible afin de nous permettre de l'assumer. Telle est la raison pour laquelle on nie souvent l'existence du possible, qui ne trouve place comme tel ni dans l'être de Dieu, ni dans aucun être réalisé. Mais c'est qu'elle réside exclusivement dans le rapport entre l'être de Dieu réduit à une possibilité toujours offerte et un être particulier où l'on voit cette possibilité qui se réalise. On observera encore à quel point une telle conception contredit cette vue, devenue classique depuis Bergson, que l'idée de possibilité est une idée qui a un caractère purement rétrospectif. Il nous semble au contraire que l'idée du possible est éminemment prospective, qu'elle implique ou appelle toujours un futur et que c'est la raison pour laquelle le mot ne reçoit une application, si l'on peut dire, qu'au pluriel, là où nous avons affaire à une multiplicité

d'éventualités purement pensées, et auxquelles il manque pour se réaliser soit quelque condition empirique qui n'est point encore donnée, soit une décision de notre volonté qui ne s'est point encore produite. Or telle est la raison pour laquelle on peut dire qu'il n'y a de *connaissance* du possible que rétrospective : ce qui est vrai de toute forme de connaissance, mais retire aussitôt au possible cette ambiguïté qui nous oblige à le considérer toujours dans sa connexion avec d'autres possibles. Dans cette ambiguïté même, *il ne peut être connu, il ne peut être que pensé*, au sens où Kant précisément oppose penser à connaître. Or dans ce sens, on ne pense proprement que le possible, c'est-à-dire ce qui n'est pas encore entré dans notre expérience, mais pourra y entrer quelque jour. Et il n'y a alors de pensée que de l'avenir, et de connaissance que du passé. Ainsi quand on cherche à connaître le possible, il est inévitable que ce soit toujours sur le modèle du réalisé, de telle sorte qu'il s'agit alors toujours d'un possible unique, qui est le décalque même de l'événement, et qui perd alors son caractère même de possible, c'est-à-dire son indétermination et sa conjugaison avec d'autres possibles avant qu'aucun dénouement se soit produit. Ce dénouement, c'est l'événement qui en décide : aucune pensée de l'événement ne peut en reproduire l'image avant qu'il ait eu lieu. Le possible rétrospectif est donc stérile et frivole, bien que l'image [550] empruntée au passé soit comme une matière sans cesse remise au creuset en vue d'une possibilisation nouvelle. Ainsi, loin de considérer le possible comme une projection en arrière de tout ce qui est, avant qu'il ait été, il faut le définir moins comme une anticipation de l'événement que comme une analyse de notre liberté considérée dans son exercice pur, de telle sorte qu'en lui c'est toujours à nous-même que nous avons affaire, en tant que nous passons, par l'intermédiaire de l'événement, de l'être même que nous pouvions nous donner à l'être que nous nous sommes en effet donné ²⁷.

2° C'est qu'il y a toujours une parenté très étroite entre l'idée de possibilité et l'idée de puissance ; et si l'on peut dire de la possibilité

²⁷ On ne nous fera pas cette objection : à savoir que nous n'avons jamais en vue que la possibilité de nous-même et non point la possibilité des choses ou des phénomènes. Car ces deux possibilités sont solidaires, puisque la possibilité de la chose ou du phénomène n'est rien de plus que la pensée de cette chose ou de ce phénomène, qui n'a de sens à son tour que comme une médiation dans la création de nous-même.

qu'elle est hors de nous, bien qu'elle doive être pensée par nous, de la puissance même il faut dire qu'elle est en nous et que l'existence pour nous consiste moins encore à en faire usage qu'à l'acquérir. Aussi est-il singulier que le mot même de puissance ait pu subir dans l'histoire de la pensée un discrédit plus grand encore que le mot de possibilité. On s'est complu à montrer que c'étaient là des êtres de raison, qui non seulement étaient étrangers à la conscience, mais qui encore n'étaient que des dénominations données aux problèmes, loin d'en apporter la solution. Cependant cette critique elle-même, qui semble jouir d'une sorte d'évidence, n'a de sens que dans le préjugé empiriste et positiviste : alors en effet il n'y a pas d'autre existence que celle des faits, tels qu'ils nous sont donnés ; et toute explication se réduit à une relation qu'on établit entre eux. Or l'affirmation de la possibilité et de la puissance, c'est la mise en question de ce préjugé. Au lieu de considérer la conscience comme ayant pour objet une simple inspection du fait comme tel, nous avons essayé de montrer qu'il n'y a de conscience que d'une activité en train de s'exercer et qui vient se heurter au fait comme à une barrière qui la limite et à une apparence qui lui répond. Mais alors il ne faut pas dire que nous sommes enfermé dans l'expérience du fait et que nous ne concluons à la possibilité et à la puissance que par une induction à la fois inutile et illégitime. La [551] conscience n'enveloppe rien de plus que des possibilités ou des puissances : elle consiste seulement à les produire, à en prendre possession et à les mettre en œuvre. Le fait lui-même n'est rien sans son rapport avec une possibilité ou une puissance, soit qu'il l'actualise, soit qu'il la suggère. Nul ne saurait mettre en doute que la conscience, loin de pouvoir se réduire à un spectacle pur, ne soit un débat indéfiniment poursuivi entre le fait et l'activité qui s'y heurte, et qui reconnaît en lui à la fois un obstacle qui l'arrête et un moyen qui l'exprime. C'est ce refus d'accepter qu'il y ait une conscience de l'acte en train de s'accomplir qui justifie les thèses matérialistes, consomme l'élimination des idées de possibilité et de puissance et produit, dans le kantisme même, cette sorte d'ascétisme métaphysique, qui les hypostasie comme les conditions nécessaires de toute expérience dans un monde *transcendantal* dont la structure nous est imposée, mais sans que nous puissions en percevoir, ni en changer le jeu. Or il n'en est plus ainsi si la conscience réside dans un acte de participation. Car tout acte de participation requiert à la fois la création de la possibilité, qui est la pensée elle-même, son actualisation extérieure dans une ex-

périence qui la manifeste, et enfin son accomplissement spirituel, au moment où elle se dépouille du corps où elle s'était incarnée et éprouvée. Cette triple démarche sert à définir notre existence dans le temps et donne au temps sa véritable signification.

Aussi ne s'étonnera-t-on pas que le savant lui-même, dans la mesure où il utilise la notion de temps, ne puisse pas se passer non plus de la notion de puissance, — la puissance exprimant toujours l'essence du temps telle que nous l'avons définie dans notre livre sur *Le Temps et l'Éternité*, c'est-à-dire non point une succession d'instant tous inséparables d'une réalité donnée et transitoire, mais une *liaison de chaque instant avec un passé et un futur qui ne sont point seulement les donnés d'un autre instant, mais encore le passé ou le futur non donnés de ce même instant*. Une telle conception du temps restaure nécessairement l'idée de la possibilité et l'idée de puissance, mais sur un plan purement intérieur ou, si l'on veut, subjectif. Et il est très remarquable que le savant qui ne peut faire autrement que de leur donner place là où le phénomène se trouve engagé dans le temps, et qui ne peut les emprunter qu'au témoignage de la conscience, serait disposé pourtant à les chasser de la psychologie, dès qu'il lui applique ses propres méthodes.

[552]

6. L'ÂME, OU LA FORMATION DE NOTRE ÊTRE SPIRITUEL.

Il est évident que la description que nous venons de faire du rapport entre la conscience et les deux idées de possibilité et de puissance garde un caractère schématique. Celles-ci doivent servir non point, comme notre tendance naturellement objectiviste nous inclinerait à le faire, à diminuer la réalité de la conscience, mais à la définir, dans son rapport avec l'objet ou le corps et par opposition avec eux, comme une réalité proprement spirituelle. Au lieu de soutenir que c'est dans l'objet ou dans le corps que l'être trouve son achèvement, nous avons montré que ce sont seulement des phénomènes qu'il doit traverser, dans une sorte de passage entre l'être qui nous est proposé et l'être que nous devons nous donner. L'être qui nous est proposé, c'est une

possibilité qu'il faut savoir choisir, c'est-à-dire discerner et reconnaître, dans ses rapports avec la situation même où nous sommes placé. Seulement évoquer cette possibilité, c'est déjà lui donner, en tant que possibilité, une existence qu'elle n'avait pas avant que nous l'évoquions : cependant, entre les possibilités qui nous sont offertes et les conditions qui nous sont imposées, il y a une multiplicité de rapports qui, au lieu de contraindre notre liberté, lui laissent toute sa souplesse et toute sa fécondité inventive. De même, l'être que nous nous sommes donné, ce n'est point cet être rigide et fait une fois pour toutes, pour qui se réaliser, ce serait entrer dans l'immobilité et dans la mort. C'est au contraire un être libéré, dont l'activité s'exerce pleinement, qui est ce qu'il veut être, mais qui doit toujours le vouloir pour l'être, qui dispose désormais des puissances qu'il a acquises et qui les met en œuvre sans l'intermédiaire du corps, comme il nous arrive, dès cette vie, dans la mesure même où elle se spiritualise. Seulement il ne faut pas méconnaître que nous pouvons toujours nous tromper sur nous-même, céder à la vanité ou à l'amour-propre, de telle sorte qu'un être d'artifice risque toujours de se substituer à l'être que nous pouvions être, que notre essence peut se trouver pour ainsi dire manquée, comme si elle était notre être idéal, plus profond que notre être réel, avec lequel notre être réel ne coïncide pas toujours et qui lui demeure toujours présent comme le témoin vivant de ses fautes ou de ses défaites.

On peut rappeler, pour expliquer le rapport entre l'exercice de nos puissances, tel qu'il se produit dans le monde visible et phénoménal, et leur exercice pur, tel qu'il se produit dans le secret [553] de la conscience, cette *supernaturalisation des puissances*, telle qu'on l'observe chez saint Jean de la Croix, sans laquelle aucune d'elles ne nous découvre toute sa signification et ne remplit tout son emploi, même naturel. Ainsi, dès que l'entendement cesse de nous proposer aucune représentation déterminée, dès qu'il se vide de toutes les idées particulières, il se réduit à un pur foyer intérieur qui produit sa propre lumière, ce qui est le point même où l'acte de l'entendement devient un acte de foi. Dès que la mémoire, à son tour, ne cherche plus à retenir les images du passé, qui ne cessent de la préoccuper et de peser sur elle, tous ces souvenirs qui se fondent entre eux sans qu'elle accorde à chacun d'eux le moindre privilège ouvrent devant elle un avenir qu'elle attend avec confiance, sans qu'aucun désir particulier vienne

la troubler : l'acte de la mémoire se change en un acte d'espérance. Enfin, dès que la volonté cesse de poursuivre aucune fin particulière et égoïste, dès qu'elle se replie sur son origine même, c'est-à-dire sur la générosité de l'acte créateur, l'acte de volonté se change en un acte d'amour. Peu importe que, dans cette classification des puissances, la distinction entre la connaissance du non-moi, la constitution du moi et la communication avec le moi des autres ne soit pas marquée avec autant de netteté que dans notre analyse. Les mêmes éléments s'y retrouvent et l'idée directrice est la même : c'est celle d'une conquête de soi qui ne fait qu'un avec le dépouillement de soi, d'une spiritualisation de notre être tout entier qui ne peut être obtenue que par le moyen du phénomène, à condition qu'il soit toujours traversé et dépassé.

7. L'ÂME, OU LA LIBERTÉ AIMANTÉE PAR LA VALEUR.

Il est possible sans doute de considérer le modèle de l'existence comme fourni par la sensation et de tout réduire à l'instant : ainsi procède l'empirisme. Mais nous avons essayé de montrer au contraire, d'abord, que la sensation n'est rien que par rapport à un sujet intérieur à lui-même et auquel elle apporte du dehors une limitation, ensuite, que rien de ce que nous connaissons par l'intermédiaire de la sensation ne peut être autre chose qu'un phénomène. C'est qu'il ne peut y avoir d'existence véritable qu'une existence qui s'engendre elle-même et se confond avec l'acte par lequel elle s'engendre : ce qui est l'unique définition même que nous puissions donner de la liberté. C'est donc la liberté qui nous fait être ce que nous sommes, qui seule nous permet [554] de dire moi, en ce point indivisible où réside l'être de notre apparaître. Mais le corps est essentiel à la liberté, non pas seulement pour lui permettre de choisir, en se portant tantôt vers ce qui la limite et tantôt vers ce qui la délivre ²⁸, c'est-à-dire en choisissant elle-même d'être libre ou esclave, mais encore parce que c'est le

²⁸ Et peut-être même faut-il dire que la prééminence que nous accordons tantôt aux choses matérielles, tantôt aux spirituelles, est assez bien représentée au moins d'une manière élémentaire par le goût que nous avons tantôt pour la sensation et tantôt pour le souvenir.

corps qui l'individualise, de telle sorte qu'il ne doit pas être considéré seulement comme étant un obstacle à la liberté, mais aussi comme en étant le moyen et même d'une certaine manière la figure. De là la nécessité pour nous d'associer étroitement la liberté avec la valeur : car la liberté ne choisit point entre la droite et la gauche. Car alors d'où pourrait-elle tirer la possibilité même de choisir ? Nous nous heurterions à toutes les difficultés inséparables de la liberté d'indifférence. Il faut donc que la liberté, pour être capable de choisir, porte en elle l'exigence de la valeur, ou encore qu'elle soit elle-même un principe de valorisation. Et nous savons bien que l'affirmation de la valeur ne fait qu'un avec l'exercice même de la liberté, puisque là où la liberté disparaît, il n'y a plus pour nous que des choses qui sont définies elles-mêmes par leur neutralité ou indifférence à la valeur ; alors la liberté n'a plus d'emploi et cède la place au déterminisme des phénomènes.

L'âme humaine n'est rien de plus que l'acte même de la liberté, en tant qu'il produit toutes les conditions qui lui permettent de s'exercer. Et l'on peut dire que la condition initiale qui enveloppe toutes les autres et sans laquelle notre liberté ne peut ni être, ni être conçue, c'est la conscience. Seulement on ne peut pas définir la conscience comme une simple lumière qui éclaire un spectacle qui lui est donné. La conscience, c'est la liberté en tant qu'elle agit : et elle n'agit qu'aimantée par la valeur. Ce qui veut dire, non pas, comme on le croit, que la conscience psychologique, au cours de son développement, finit par produire la conscience morale, mais que c'est la conscience morale qui se change en conscience psychologique lorsqu'on la dépouille précisément de son efficacité interne pour ne laisser subsister que la clarté qu'elle projette sur le phénomène. Il y a entre la valeur et l'être une identité si profonde que la valeur devient une sorte de critère de l'être et que je ne m'engage moi-même dans l'être que [555] dans la mesure où je pose la valeur de l'acte que j'accomplis. Celui qui dissocie la valeur de l'être n'entend rien de plus par être que le phénomène qui est la manifestation de la valeur, mais qui ne cesse aussi de la trahir. Dès lors, si c'est la conscience qui est non pas seulement l'unique voie de pénétration dans l'être, mais l'être même dans lequel je pénètre toujours d'une manière plus ou moins imparfaite, il faut dire que tout ce que je fais de bien, je le fais consciemment, tout ce que je fais de mal, je le fais inconsciemment, ou que, quand je

pense le faire consciemment, c'est qu'il revêt encore pour moi d'une manière plus ou moins fallacieuse l'aspect de l'être et du bien. La tradition philosophique et religieuse a toujours considéré le phénomène comme une corruption de l'être véritable. Ce qui n'est vrai que si on en fait la fin et non plus seulement l'instrument de notre vie spirituelle. Le mal, c'est précisément d'en faire une fin. Mais le monde des phénomènes est un monde périssable : s'attacher à lui, c'est aussi nécessairement périr avec lui. Le mal est inséparable du monde manifesté si nous pensons que celui-ci doit se suffire : ce qui justifie alors toutes les plaintes du pessimisme. Car il n'y a d'éternité que spirituelle, là où le temps et le phénomène sont dépassés et transcendés. Ces observations ont des suites eschatologiques incalculables, puisque *le paradis devient le séjour de l'esprit, l'enfer celui d'un corps qui ne se spiritualise point et le purgatoire le chemin même de sa spiritualisation.*

Cette longue étude que nous avons faite de l'âme prépare l'étude de la sagesse à laquelle nous consacrerons un prochain volume et par laquelle s'achèvera notre *Dialectique de l'Éternel Présent*. Il suffirait déjà d'avoir découvert que l'être est acte pour s'apercevoir que la théorie et la pratique, au lieu d'être opposées, doivent être confondues. On a presque toujours pensé que l'être demandait d'abord à être connu et que l'on devait tirer de cette connaissance toutes les règles de la conduite. Mais la participation nous montre que l'être n'est saisi que dans l'agir et que le connaître n'en est jamais que l'effet ou la contre-partie, en tout cas ne peut pas en être dissocié, encore moins l'anticiper. L'acte, c'est l'expérience que nous faisons en nous de la puissance créatrice : mais elle ne s'exerce que dans le monde intérieur, qui est le monde du sentiment et de l'idée. C'est dans ce monde que s'opère toute création ; mais c'est là aussi le monde réel, comme le disait déjà, avec une sorte de colère, le poète Rimbaud. La [556] volonté est définie presque toujours comme une action exercée par nous sur des choses : mais c'est une action qui procède du sentiment et de l'idée, et qui, par l'intermédiaire des choses, ne cherche à avoir prise que sur le sentiment et sur l'idée. C'est une *action de l'esprit sur lui-même, qui est la vie de l'esprit en nous*, dans la mesure où l'âme y participe. Et la sagesse nous montre comment le monde extérieur symbolise avec elle, à la fois par sa docilité et par sa résistance, sans qu'on ait jamais besoin de le prendre lui-même pour fin.

Fin