

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut

Professeur au Collège de France

(1947)

DE L'ÊTRE

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

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

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

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

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

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

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

à partir du livre de :

Louis Lavelle

DE L'ÊTRE.

Paris : Fernand Aubier, aux Éditions Montaigne, 1947, 307 pp.
Collection : Philosophie de l'esprit. Nouvelle édition entièrement re-fondue et précédée d'une introduction à la Dialectique de l'éternel présent. Première édition, 1928.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

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

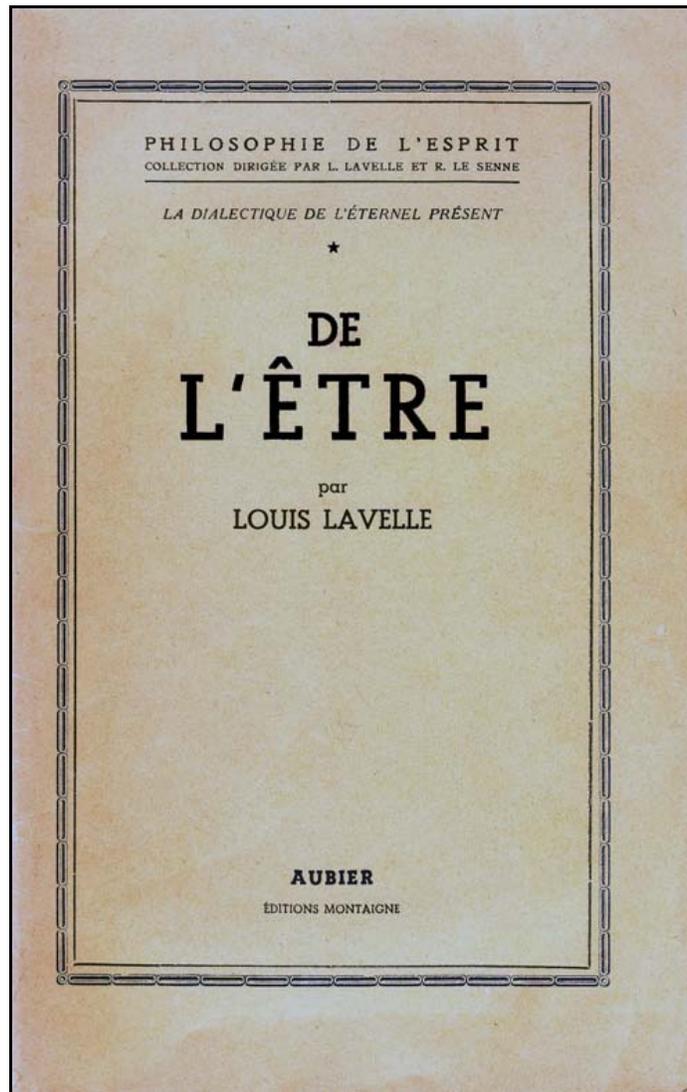
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 31 décembre 2013 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, Québec.



Louis Lavelle

DE L'ÊTRE



Paris : Fernand Aubier, aux Éditions Montaigne, 1947, 307 pp.
Collection : Philosophie de l'esprit. Nouvelle édition entièrement re-
fondue et précédée d'une introduction à la Dialectique de l'éternel
présent. Première édition, 1928.

[4]

Du même auteur

Œuvres philosophiques :

LA DIALECTIQUE DU MONDE SENSIBLE. (Belles-Lettres.)
[LA PERCEPTION VISUELLE DE LA PROFONDEUR.](#) (Belles-Lettres.)

LA DIALECTIQUE DE L'ÉTERNEL PRÉSENT :

- * DE L'ÊTRE. (Aubier.)
- ** DE L'ACTE. (Aubier.)
- *** DU TEMPS ET DE L'ÉTERNITÉ. (Aubier.)

[LA PRÉSENCE TOTALE.](#) (Aubier.)
INTRODUCTION A L'ONTOLOGIE. (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.)

Chroniques philosophiques :

- I. LE MOI ET SON DESTIN. (Aubier.)
- II. LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE ENTRE LES DEUX GUERRES. (Aubier.)

[5]

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

Collection dirigée par L. LAVELLE et R. LE SENNE

LA DIALECTIQUE DE L'ÉTERNEL PRÉSENT

*

DE L'ÊTRE

PAR

LOUIS LAVELLE

NOUVELLE ÉDITION
ENTIÈREMENT REFONDUE ET PRÉCÉDÉE D'UNE
INTRODUCTION A LA DIALECTIQUE DE L'ÉTERNEL PRÉSENT

MCMXLVII
AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

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.

[305]

Table des matières

[Introduction à la dialectique de l'éternel présent](#) [9]

Première partie. L'unité de l'Être.

[Chapitre I.](#) *De la primauté de l'Être.*

- A. [Primauté de l'affirmation par rapport à la négation](#) [39]
- B. [Primauté de l'être par rapport à l'intelligence](#) [42]
- C. [Primauté de l'être par rapport au moi](#) [45]
- D. [Primauté de l'être par rapport au bien](#) [49]
- E. [Privilège de la méthode analytique](#) [52]

[Chapitre II.](#) *De l'universalité de l'Être.*

- A. [Les différentes espèces de l'affirmation](#) [55]
- B. [Le possible comme mode de l'être](#) [57]
- C. [Le temps ou la relation entre les modes de l'être, et non point entre l'être et le néant](#) [60]
- D. [Privilège ontologique de l'instant](#) [70]

[Chapitre III.](#) *De l'univocité de l'Être.*

- A. [L'être abstrait et l'être concret](#) [76]
- B. [L'idée de hiérarchie et celle de repère](#) [87]
- C. [Univocité ontologique et hiérarchie axiologique](#) [91]
- D. [La présence en tout point de l'acte créateur](#) [96]

Deuxième partie. La multiplicité de l'Être.

Chapitre IV. *De l'extension et de la compréhension de l'Être.*

- A. [Analyse de l'être](#) [101]
- B. [L'être un et infini](#) [105]
- C. [Distinction et solidarité de tous les concepts](#) [110]
- D. [Distinction et solidarité de toutes les qualités](#) [118]
- E. [Du concept à l'essence, c'est-à-dire à l'idée](#) [126]
- F. [Dualité de la conscience ou rupture de l'être pur](#) [133]

Chapitre V. *Du jugement d'existence.*

- A. [L'être et la relation](#) [140]
- B. [Le jugement d'inhérence et le jugement de relation](#) [147]
- C. [L'être comme attribut et l'être comme sujet](#) [153]
- D. [La copule et le verbe](#) [158]

Chapitre VI. *De l'Être du tout et de l'Être des parties.*

- A. [L'être du tout](#) [163]
- B. [L'être de la partie, c'est-à-dire du phénomène](#) [170]
- C. [La connaissance, ou la relation entre la partie et le tout](#) [178]
- D. [Le tout comme acte et le tout comme spectacle](#) [183]

Troisième partie. L'intériorité de l'Être.

Chapitre VII. *De l'Être du moi.*

- A. [La pensée, médiatrice entre le moi et l'être](#) [195]
- B. [Le moi qui se limite et qui se dépasse](#) [207]
- C. [Le moi ou la liaison de la pensée et du corps](#) [213]

Chapitre VIII. *De l'idée de l'Être.*

- A. [Adéquation de l'être et de l'idée de l'être](#) [219]
- B. [L'idée de l'être, ou la puissance infinie de l'affirmation](#) [227]
- C. [L'univocité de l'être et de l'idée de l'être, ou le secret de l'argument ontologique](#) [231]
- D. [L'être et le connaître](#) [240]

[Chapitre IX](#). *De la présence de l'Être.*

- A. [La présence et le temps](#) [248]
- B. [La présence totale et les présences mutuelles](#) [256]
- C. [Absence sensible et présence spirituelle](#) [265]
- D. [Le possible et l'accompli](#) [274]

[Conclusion](#) [285]

[7]

DE L'ÊTRE

INTRODUCTION

À

LA DIALECTIQUE

DE L'ÉTERNEL PRÉSENT

[Retour à la table des matières](#)

[8]

[9]

Lorsque nous avons fait paraître en 1928 la première édition de ce livre, nous avons déjà publié deux ouvrages : *La Dialectique du monde sensible* et *[La Perception visuelle de la profondeur](#)*, qui avaient été présentés comme thèses de doctorat, et dont le premier avait été composé dans la solitude de la captivité au camp de Gies-sen en Allemagne, de 1916 à 1918. Mais ces deux livres étaient loin d'exprimer les premières démarches d'une pensée destinée ensuite à s'élargir ; car celle-ci demeurait attachée depuis longtemps à la considération de l'immédiation entre le moi et l'être, c'est-à-dire de ce pouvoir que j'ai de dire moi, ou de prendre contact avec l'être dans ma propre participation à l'être : là a toujours été pour nous l'expérience primitive que toutes les autres spécifient.

Et que l'on nous permette de dire que, bien avant que le mot de philosophie eût un sens pour nous, nous pouvons évoquer deux émotions de notre tout jeune âge qui n'ont cessé d'accompagner pour nous la conscience même de la vie, et dont aucune autre n'est venue ternir la fraîcheur : *la première*, issue de la découverte de ce miracle permanent de l'initiative par laquelle je peux toujours introduire quelque nouveau changement dans le monde, par exemple remuer le petit doigt, et dont le mystère réside moins encore dans le mouvement que je produis que dans ce *fiat* tout intérieur qui me permet de le produire, et *la seconde* de la découverte de cette présence toujours actuelle dont je ne réussis jamais à m'évader, dont la pensée de l'avenir ou celle du passé tentent vainement de me divertir, de telle sorte que le temps lui-même, loin de faire de ma vie une oscillation indéfinie entre le néant et l'être, me permet seulement, grâce à une relation entre les formes différentes de la présence dont ma liberté est l'arbitre, de constituer dans l'être un être qui est le mien.

Cependant, avant que ces thèmes pussent être approfondis, [10] les loisirs de la captivité nous avaient conduit à nous demander, dans une sorte de parenthèse, mais où nous devions trouver une contre-épreuve de ces deux intuitions fondamentales, ce que pouvait devenir le monde des choses et comment pouvaient apparaître la qualité et l'ensemble des données sensibles si l'être n'était rien de plus qu'un acte qui ne devenait notre être propre que par une démarche de participation. C'est ainsi que nous avons été conduit à montrer que les différents sensibles limitent et achèvent les différentes opérations par lesquelles se réalise notre propre participation à l'être, et que la vue jouit dans la représentation du monde d'un privilège évident, puisque, bien qu'elle m'oblige à percevoir l'objet dans son rapport avec moi, c'est-à-dire comme phénomène, elle le détache pourtant du moi en lui donnant une sorte d'indépendance apparente, grâce précisément à la *profondeur*.

Mais il fallait ensuite essayer d'appréhender la notion de l'Être dans son extrême pureté au risque d'être accusé de ne plus saisir que le vide d'une abstraction, là où précisément on aspirait à décrire la genèse concrète de notre existence elle-même. Telle était la tâche à laquelle nous nous sommes consacré d'abord. Cependant cette étude de l'être n'était à son tour que le premier moment d'une entreprise plus vaste à laquelle nous donnions déjà le nom de *Dialectique de l'Éternel Présent* et qui devait elle-même comprendre cinq volumes : *de l'Être*, *de l'Acte*, *du Temps*, *de l'Ame* et *de la Sagesse*, dont les trois premiers ont déjà paru, dont les deux derniers sont encore sur le chantier. Mais au moment où l'on nous demande de rééditer ce petit livre *de l'Être* par lequel une telle dialectique était inaugurée, il peut être utile de confronter les principes qu'il avait posés et qui, dans leur sobriété presque excessive, ne pouvaient manquer de produire certains malentendus, avec les développements qu'ils ont reçus ultérieurement et qui peuvent servir à en justifier la signification et à en montrer la fécondité. Peut-être même nous saura-t-on gré de définir leur relation avec les thèmes fondamentaux de cette philosophie de l'existence qui est accueillie avec tant de faveur par la conscience contemporaine et qui en exprime si fidèlement l'état de crise.

[11]

I

Introduire de nouveau le problème de l'Être dans la philosophie pouvait apparaître il y a une vingtaine d'années comme une sorte de paradoxe : il n'y avait pas de notion qui fût alors plus décriée, il n'y en a pas qui nous soit devenue plus familière. Mais on nous avait habitué à un ascétisme intellectuel qui faisait de l'être tantôt une notion vide et tantôt un objet hors d'atteinte. Le positivisme et le kantisme avaient triomphé : nous ne pouvions rien espérer connaître de plus que les phénomènes, leur mode de coordination, ou les conditions logiques qui nous permettent de les penser. Fallait-il se résigner à dire que les phénomènes se suffisent à eux-mêmes et qu'ils ne sont les phénomènes de rien ? Ou qu'il y a derrière eux une chose inaccessible et qui sera à jamais pour nous comme si elle n'était rien ? Le positivisme est une sorte de synthèse objective du savoir qui demeure muette sur la possibilité à la fois du savoir et de cette réalité dont il est le savoir. Et, dans le kantisme, le savoir lui-même dont on prétend nous expliquer la formation nous laisse cependant étranger à l'être : il est le produit d'une union mystérieuse entre une activité purement formelle, qui est celle de l'entendement, et une matière purement subjective que la sensibilité ne cesse de nous fournir ; et si l'être véritable se révèle à nous dans l'acte moral, encore ne réussit-on pas à montrer comment cet acte même suppose comme sa condition ou comme son effet l'opposition de cette forme et de cette matière dont notre expérience est précisément la synthèse.

Ce livre exprimait par conséquent une réaction contre le subjectivisme phénoméniste à l'intérieur duquel la philosophie avait fini par nous enfermer. Pourquoi en effet fallait-il, ou bien nier l'être, ou bien affirmer qu'il était au delà de tout ce qui pouvait nous être donné, alors qu'il y avait pourtant un être du donné et que, dans sa nature propre de donné, il portait en lui le même caractère de l'être qui appartenait à ce non-donné auquel on voulait le réduire, mais que l'on ne pouvait concevoir à son tour que comme un donné possible ? [12] Il y a plus : nous ne pouvions faire autrement que d'attribuer l'être à la fois au sujet et au phénomène et même de les considérer

l'un et l'autre comme des aspects de l'être obtenus seulement par l'analyse. Que le sujet lui-même fût l'auteur de cette analyse, cela ne pouvait empêcher de le considérer aussi comme en étant le premier objet au sein d'une réalité infinie qui le dépassait de toutes parts et à laquelle il ne réussissait jamais à être co-extensif. Et qu'aucun des modes de cette réalité ne pût lui apparaître autrement que dans ses rapports avec lui, cela ne réussissait point à prouver que c'étaient là autant de modes de son propre moi, puisque ce moi lui-même se définissait au contraire par opposition avec eux. Car le moi ne peut se poser autrement qu'en posant le tout de l'être, de telle sorte que ce tout de l'être est non pas postérieur à la position du moi par lui-même, mais supposé et impliqué par elle comme la condition de sa propre possibilité. C'est une présence à laquelle je participe ; et même on peut dire que je découvre la présence toute pure, qui est la présence de l'être au moi, avant de découvrir la présence subjective, qui est la présence du moi à l'être. Celle-ci apparaît comme étant un effet de la réflexion ; c'est elle qui me permettra de pénétrer dans l'intimité même de cet être qui n'était d'abord pour moi que l'immensité d'une chose. Ainsi je pourrai distinguer des formes différentes de l'être, chercher quelles sont leurs relations et l'origine même de ces différences et de ces relations. Je ne m'évade jamais de l'être ; et il est contradictoire que je puisse le nier, puisque je pose, en le niant, mon être qui le nie. Imaginer qu'il n'y a rien, c'est substituer au monde son image qui n'est pas rien ; vouloir se placer avant la naissance de l'être ou après son abolition, c'est le penser encore soit comme une possibilité, soit comme un souvenir ; et me refouler moi-même dans le néant où j'ensevelis tout ce qui est, c'est supposer qu'il existe quelqu'un qui en juge et m'ériger moi-même en témoin de son existence idéale. Toutes les formes particulières de l'être peuvent disparaître : on a montré justement que poser le néant, c'est étendre au tout, par une extrapolation illégitime, ce qui ne convient qu'à la partie et que la destruction de la partie comme telle, c'est toujours son remplacement par un autre. [13] Il y a plus : une telle opération ne saurait dans aucun cas entamer l'être même qui la fait ; et ceux qui voudraient faire la place la plus grande au néant ne réussissent à le poser que par un acte de néantisation qui non seulement suppose l'être qu'il néantit, mais encore, en tant qu'il

est constitutif de la conscience, lui donne à elle-même son *être* idéal (ou spirituel) ¹.

Ce que nous voulions démontrer par cette critique, c'est donc que nous sommes de plain-pied avec l'Être, qu'il est vain de vouloir définir le sujet, comme on le fait presque toujours, en disant qu'il se constitue soit en se séparant de l'être, soit par une quête de l'être : car, d'une part, cette séparation, même si elle était possible, ferait de lui seulement un *être* séparé, bien qu'elle consistât plutôt dans un privilège accordé à cette forme de l'être qui est moi en tant qu'elle peut servir de repère à toutes les autres ; et, d'autre part, cette quête de l'être n'est pas étrangère à l'être, car il y a un être de la quête elle-même qui nous permet seulement de mesurer la distance entre l'être qui dit moi et le tout dont il participe. Il est donc impossible d'imaginer que je ne sois pas de niveau avec l'Être. Je ne m'en détache qu'afin de fixer mes propres limites que j'entreprends toujours de dépasser. Et bien que je lui sois toujours uni de fait, je cherche à faire de cette union un acte subjectif qui fonde et édifie l'être qui est mon être.

C'est donc une même chose d'exclure le néant et d'affirmer l'universalité de l'être. On a confondu quelquefois le néant avec l'être pur, c'est-à-dire avec l'être privé de toute détermination. Mais la simplicité du mot être ne doit pas nous abuser, car l'être pur, c'est non pas sans doute le total, mais [14] la source de toutes les déterminations que l'on obtient non pas en y ajoutant, mais en le divisant, en actualisant séparément toutes les puissances qu'il recèle. Quant à l'universalité de l'être, elle éclate dès que l'on aperçoit qu'il est impossible de rien poser autrement qu'en posant l'être même de ce que l'on pose, de telle sorte que la nature même de ce que l'on pose

¹ Les difficultés d'une telle entreprise sont comparables à celles qu'avait rencontrées Descartes lorsqu'il avait voulu démontrer qu'*il n'existe de mouvement que dans le plein*. Et sans doute la solution la plus facile serait de donner au temps une valeur absolue et de faire émerger l'être du néant de manière à faire parcourir aux choses tout l'intervalle qui sépare le néant de l'être. Mais il nous a semblé que, si notre vie temporelle se déployait toujours dans le temps comme le passage de l'un de ses modes à un autre, c'était par la solidarité de tous ces modes qu'elle acquérait son caractère de gravité en témoignant du retentissement de la moindre de ses démarches sur la totalité même de l'être.

n'est précisément, à l'égard de l'être, qu'une de ses déterminations possibles parmi une infinité d'autres.

On rencontrera plus de difficultés à admettre l'univocité de l'être ; et la résurrection de ce mot emprunté au Moyen Age a montré que la querelle qui opposait les scotistes aux thomistes n'est pas encore éteinte. Pourtant l'universalité et l'univocité ne sont que les deux expressions qui définissent l'unité de l'être quand on le considère tour à tour au point de vue de l'extension et au point de vue de la compréhension. Mais quel paradoxe malgré tout de dire qu'il n'y a pas de degrés de l'être, que c'est le même être qui est dit du tout et de la partie, de l'âme et du corps, d'un songe et d'un événement, de l'idée et de la chose, de l'action spirituelle la plus pure et de la vapeur la plus fugitive ! Cependant, outre que le paradoxe serait peut-être d'introduire le plus et le moins au cœur de l'être lui-même et non pas seulement dans ses déterminations, il importe de remarquer que l'échelle de l'être serait toujours une échelle entre l'être et le néant, alors qu'entre ces deux termes il n'y a point d'intermédiaire. C'est un infini qui les sépare : aussi de chaque chose faut-il dire qu'elle est ou qu'elle n'est pas ; et encore dire qu'elle n'est pas, c'est dire qu'elle n'est pas ce qu'on croit qu'elle était et qu'elle est autre chose. Mais l'être, c'est toujours l'être absolu ; il n'y a rien au-dessous de lui, il n'y a rien au-dessus. Il n'y a pas en particulier derrière lui de principe plus haut qui le fonde, par exemple le possible ou la valeur, car de ces principes mêmes il faudrait dire qu'ils sont (bien que d'une autre manière que l'être tel qu'il nous est donné dans une expérience sensible). S'ils n'étaient pas, quelle efficacité pourrait-on leur prêter ? Comment pourrait-on en avoir l'idée, ou seulement les nommer ? Ainsi nous sommes astreints à considérer toute raison d'être comme intérieure à l'être, ou bien encore, dès que nous cherchons à justifier l'être comme [15] nous justifions les existences particulières, à dire qu'il est lui-même sa propre justification.

Mais on objectera peut-être que l'univocité ne pourrait être maintenue qu'en faisant de l'être, contrairement à notre dessein, la plus abstraite des notions et telle qu'en exprimant seulement la position de tout ce qui peut être, elle resterait étrangère au contenu de ce qui est. Cependant on ne négligera pas la valeur ontologique de cet acte de position sans lequel rien ne pourrait être posé et qui, loin d'être indifférent à ce qu'il pose, en est l'essence constitutive. Ensuite, on

n'oubliera pas que l'être d'une chose n'est pas distinct de cette chose, mais qu'il est cette chose elle-même considérée, si l'on peut dire, dans la totalité actuelle de ses attributs. Ce n'est pas tout encore : car cette chose ne peut être isolée, circonscrite dans des frontières susceptibles de définir son être séparé, en tant qu'il est véritablement indépendant de tous les autres. Car elle est suspendue dans le tout par des relations qui l'unissent à toutes les parties du tout. Ainsi l'être qui lui est propre réside dans ses relations avec le tout ; c'est son inscription dans le tout ou son appartenance au tout qui donne l'être à chaque chose, si misérable qu'elle puisse être. Tel est le sens véritable de l'univocité dont on voit qu'elle réside moins dans un caractère unique, présent dans chacun des modes de l'être, que dans l'unité concrète de l'être dont ils sont tous un aspect et sans laquelle aucun d'eux ne serait capable de subsister. De là le prestige incomparable de la notion de *relation* qui n'exprime rien de plus dans le langage de la gnoséologie que l'identité de l'être et du tout dans le langage de l'ontologie.

On comprend dès lors comment la notion d'être est antérieure non pas seulement à la distinction du sujet et de l'objet, mais encore à la distinction de l'essence et de l'existence et contient en elle ces deux couples d'opposés. Car le sujet et l'objet se distinguent de l'être à partir du moment où le moi se constitue comme un centre de référence auquel le tout peut être rapporté comme un spectacle. Et la distinction de l'essence et de l'existence naît dans le moi dès qu'il fait de l'être tout entier un être de pensée dans lequel il actualise cette forme d'être qui sera lui-même.

[16]

Cependant l'univocité de l'être ne porte aucune atteinte, comme on le pense, à l'analogie de l'être, bien que ces deux termes aient été opposés avec beaucoup de vigueur. Et même les deux notions s'appellent au lieu de s'exclure. Ce sont deux perspectives différentes et complémentaires sur l'être dont la première considère son unité omniprésente et la seconde ses modes différenciés. Ceux-ci ne méritent le nom d'être que par l'être même que le tout leur donne, mais chacun l'exprime à sa manière et de telle sorte que, si l'on considère son contenu, il y a toujours une correspondance entre la partie et le tout dont la correspondance entre les parties est le corollaire. C'est cette double correspondance qui est l'objet propre de la

philosophie et qui permet de considérer l'être et la relation comme deux termes inséparables.

II

Cependant la description qui précède a besoin d'être approfondie. Aussi longtemps que l'on ne dépasse pas la notion d'être, il nous semble, tant nous sommes habitués à considérer toute réalité comme affectant la forme d'une chose, qu'il y ait un primat de l'objectivité sur la subjectivité. Et si nous nous bornons à montrer que l'être que nous saisissons, c'est un être qui nous est propre en tant qu'il implique un être qui nous dépasse et dans lequel il est pour ainsi dire situé, nous continuons obscurément à considérer cet être qui nous est propre comme un corps qui occupe une place déterminée dans l'infinité de l'espace. Mais ce n'est là qu'une image qu'il faut interpréter. Il importe de montrer maintenant *que* l'être est acte, *comment* toute description est une genèse et *pourquoi* la relation elle-même ne prend sa véritable signification que si elle se change en participation.

Or, il est facile de voir que rien de ce qui est objet ou chose n'a de sens autrement que par rapport à un sujet qui le pense comme extérieur à lui, bien qu'il ne soit actualisé que par lui, ce qui est justement le sens que nous donnons au mot apparence ou phénomène. Quant à ce sujet lui-même, il réside dans l'acte intérieur qu'il accomplit et que l'on ne [17] peut pas réduire à la pensée d'un objet ou d'une chose, car le propre de cet acte, c'est d'engager l'existence même du moi, c'est de la faire être dans une opération qu'il lui faut accomplir et sans laquelle il ne serait rien, par laquelle il dispose du oui et du non, que l'on peut définir comme étant sa liberté, qui fait de lui à chaque instant le premier commencement de lui-même, et porte le nom de pensée dès qu'elle s'applique à quelque objet pour se le représenter et le nom de volonté dès qu'elle s'applique à lui pour le modifier. Encore est-il vrai que cet objet ne cesse de le dépasser et que le moi ne réussit jamais à le réduire à sa propre opération, qui, dans l'ordre intellectuel, garde toujours un contenu perceptif ou conceptuel et, dans l'ordre volontaire, ne parvient jamais à

pousser la modification jusqu'à l'infini, c'est-à-dire à en faire une création.

Cet acte intérieur est inséparable à la fois de l'initiative qui le met en jeu et de la conscience qui l'éclaire. C'est là seulement où il s'exerce que nous pouvons dire moi. Il est notre être même au point où il se fonde sans qu'il nous soit possible de le récuser. Il est véritablement un absolu qui n'est l'apparence ou le phénomène de rien. Son essence est de se produire lui-même avant de produire aucun effet, qui doit être considéré comme extérieur à lui et comme étant la marque à la fois de sa manifestation et de sa limitation, bien plutôt que de sa puissance et de sa fécondité. Et la philosophie commence là où précisément l'être cesse d'être confondu avec l'objet, mais s'identifie avec cet acte intérieur et invisible et qui est tel qu'il faut seulement l'accomplir pour qu'il soit.

On voit dès lors l'absurdité qu'il y aurait à vouloir que cet acte constitutif du moi fût lui-même situé dans un monde formé seulement d'objets et de phénomènes. Les objets ou les phénomènes sont les marques propres de sa limitation, qu'il ne cesse lui-même d'éprouver : mais ils n'expriment pas seulement cette limitation ou, du moins, ils l'expriment en lui apportant aussi, sous la forme de données qu'il est obligé de recevoir ou de subir, tout ce qui lui manque et qui lui fait croire que sans elles il ne posséderait rien : d'où il conclut facilement que sans elles il ne serait rien. Cependant la limitation du moi lui est, en un certain sens, intérieure. Ou encore [18] le moi n'est pas intériorité pure ; en lui l'intériorité est toujours liée à l'extériorité : il a un corps, il y a pour lui un monde. Quelle que soit en lui la puissance d'abstraction ou de méditation, son intériorité ne peut jamais être ni parfaite, ni séparée. Elle s'ouvre devant lui comme un infini auquel le moi ne réussit jamais à s'égaliser. On comprend alors que la passivité puisse reculer en nous sans jamais s'abolir. Notre acte peut toujours devenir plus pur. Ainsi l'expérience intérieure que nous prenons de nous-même et qui est inséparable de l'expérience de nos limites, n'appelle pas seulement une extériorité qui les exprime, mais une intériorité qui les fonde et dans laquelle nous pouvons pénétrer toujours plus profondément. Et il est bien remarquable que le moi puisse penser à s'accroître tantôt en exerçant une domination de plus en plus étendue sur le monde des objets et tantôt au contraire en se repliant toujours davantage sur

le monde secret où il trouve l'origine et la signification de son existence manifestée.

Le moi se découvre lui-même dans l'acte de la pensée, c'est-à-dire dans la participation à un univers de pensée qui dépasse singulièrement sa pensée actuelle et exercée. Il implique l'affirmation non seulement de l'universalité de la pensée dont il participe, mais de l'universalité de l'être dont sa pensée le rend participant. Par conséquent on peut dire que je ne puis saisir ma propre intériorité comme imparfaite que par la limitation et la participation d'une intériorité parfaite qui est première par rapport à elle, ou que l'acte que j'accomplis (dont l'imperfection s'exprime peut-être par le fait qu'il ne peut être qu'un acte de consentement ou de refus) est inséparable d'un acte sans passivité dont il est lui-même la limitation et la participation.

On demandera maintenant quel est le sens de cette subjectivité qui dépasse ma subjectivité propre, de cette intériorité qui est au delà de l'intériorité du moi, de cet acte qui transcende l'acte que j'accomplis. Toutefois il n'y a sans doute aucune contradiction à admettre que le moi soit débordé vers le dedans aussi bien que vers le dehors, puisqu'il est précisément la relation qui les unit et que peut-être même le dehors n'est rien de plus que le dedans même, en tant que le moi le subit au lieu d'y pénétrer. De plus, on demandera comment [19] pourrait se produire le progrès dans le sens de l'intériorité autrement que par une intériorité absolue qu'il faut définir non pas objectivement comme un univers réalisé, mais subjectivement comme le moteur suprême de tous les mouvements par lesquels nous sommes capables de nous intérioriser toujours davantage. Enfin cette découverte initiale qui est la découverte de la présence du moi dans l'être et que nous définissons comme une expérience de participation permet de donner un sens aux deux mots de transcendant et d'immanent, de comprendre pourquoi ils sont pour nous comme deux contraires, mais qui s'opposent au point même où ils se rejoignent. Car le transcendant, c'est cela même qui me dépasse toujours, mais où je ne cesse jamais de puiser, et l'immanent c'est cela même que j'ai réussi à y puiser et que je finis par considérer comme mien en oubliant la source même d'où il ne cesse de jaillir. La doctrine de la participation, c'est en effet celle d'un être-source et dont il faut dire que je ne le saisis que dans ses effets, bien que ces effets

mêmes soient pour moi comme rien si je ne retrouve pas en eux le goût de la source.

Ce serait une erreur grave sur la participation que de penser que l'être dont je participe par un acte puisse être lui-même autre chose qu'un acte. Mais on élèvera des difficultés contre la possibilité même de cette participation d'un acte par un acte, là où précisément le propre de l'acte, c'est, semble-t-il, de fonder la séparation, l'indépendance et même la suffisance de l'être qui l'accomplit. Toutefois, s'il y a une expérience reconnue et pour ainsi dire populaire de la participation, si le mot même a un sens et désigne une sortie de soi par laquelle chacun éprouve la présence d'une réalité qui le dépasse, mais qu'il est capable de faire sienne, cette participation, qui est toujours active ou affective, et active jusque dans l'affection qu'elle produit, est aussi une coopération, c'est-à-dire non point une opération répétée et imitée, mais une action commune, et dont chacun prend sa part ou qu'il consent à assumer. A mon égard et aussi longtemps que je ne l'accomplis pas, une telle action n'est rien de plus qu'une puissance pure : mais comment pourrais-je la mettre en œuvre et en faire un facteur de communion avec autrui, si [20] elle n'impliquait pas au-dessus de lui et de moi comme une efficacité toujours disponible et qui, selon la manière dont nous lui livrons ou lui refusons passage, nous sépare ou nous unit ? Aussi faut-il dire que nous ne participons jamais à l'existence des choses, mais seulement à la vie des personnes, ou à l'existence des choses dans la mesure où elle est pour la vie même des personnes un moyen de communication chargé de signification spirituelle, et à la vie des personnes dans la mesure où elle suppose entre celles-ci et nous une communauté d'origine et de fin.

Il y a plus : il ne peut y avoir de participation qu'à un acte qui n'est pas nôtre, et que nous ne parvenons jamais à faire tout à fait nôtre. C'est donc elle qui fonde à la fois notre indépendance et notre subordination à l'égard de tout ce qui est. Notre indépendance réside dans cet acte même à proportion du pouvoir que nous avons précisément de le faire nôtre, notre subordination dans la distance qui nous en sépare et qui s'exprime par tout ce que nous sommes obligés de subir.

Si d'un tel acte on prétend que nous ne pouvons rien dire, sinon précisément dans la mesure où nous l'accomplissons, et qu'il nous

enferme dans nos propres limites, on répondra non seulement que tout acte apparaît comme un dépassement, et que l'expérience que nous avons de ses limites, c'est précisément l'expérience de tout ce qui en nous présente un caractère de passivité, mais encore que tout acte qui s'exerce en nous est l'actualisation d'une possibilité et que toute possibilité est pour nous inséparable du tout de la possibilité. Or, il y a entre le tout de la possibilité et la possibilité que nous actualisons comme nôtre une relation qui, dans le monde intérieur, n'est pas sans rapport avec la relation que nous établissons dans le monde extérieur entre le corps qui nous affecte et que nous sentons comme nôtre et la totalité des corps qui remplissent l'espace et qui ne sont à notre égard que de simples représentations. L'analogie est ici si profonde que, par comparaison à notre propre corps, les représentations se réduisent pour nous à des actions possibles. Nous vivons donc dans un monde de possibles. Et ces possibles ne sont pas inventés par nous ; ils nous dépassent, ils s'imposent à nous ; c'est en eux que nous constituons ce [21] que nous sommes et jusque là ils ne sont pour nous que de simples objets de pensée.

Cependant le mot de possible n'a de sens, ou du moins il ne s'oppose à l'être, que lorsqu'il s'agit de cet être que nous actualisons par une opération qui est nôtre. En lui-même il est un être, et en disant qu'il est un être de pensée nous marquons assez nettement qu'il est un être spirituel qui ne s'est pas encore incarné. Les possibles, il est vrai, ne se présentent jamais à nous que sous une forme séparée ; ils sont en tant que possibles le produit même de cette séparation qui est à son tour la condition de la participation ; entre tous ces possibles, il nous appartiendra de choisir celui qui s'accomplira en nous. Mais le tout de la possibilité n'est plus un possible : c'est l'être même considéré comme participable et non plus comme participé. En soi, il n'est plus ni participé, ni participable ; il est l'absolu considéré comme un acte sans passivité, à l'intérieur duquel toute existence particulière se constitue elle-même par une double opposition, d'une part, entre la possibilité qui la dépasse et l'opération qu'elle accomplit et, d'autre part, entre cette opération elle-même et la donnée qui lui répond. Et c'est à l'absolu que le sujet emprunte par analyse non seulement la possibilité, telle qu'il la conçoit d'abord par son entendement avant de l'actualiser par sa volonté, mais encore la force même de l'actualiser. La disso-

ciation entre l'entendement et la volonté est la condition à la fois de la naissance de la conscience et de l'exercice de la liberté. On ne manquera pas toutefois de remarquer que la possibilité, loin d'entrer avec l'être dans une relation d'opposition, comme on le croit presque toujours, exprime seulement une relation entre deux aspects de l'être, ici entre le tout de l'être et une existence particulière. Mais cette relation est susceptible d'être renversée, car si le tout de l'être n'est qu'une possibilité infinie à l'égard de toute existence particulière qui ne parvient jamais à l'actualiser, ce sont les existences particulières qui, à l'égard du tout de l'être où elles s'actualisent, ne sont plus, comme le montre le rôle joué en elles par le temps et par le désir, que des possibilités toujours remises sur le métier. Il est remarquable enfin que la théologie puisse dire de Dieu à la fois qu'il est l'être de tous les [22] êtres (vers lequel chaque être tend pour s'accomplir) et qu'il est aussi le tout-puissant, comme si la puissance était au-dessus de l'existence qui l'actualise à notre niveau.

Il importe cependant encore de répondre à une triple objection, car :

1° on peut alléguer que l'acte pur ou absolu doit posséder une suffisance parfaite et que l'on voit mal comment il aura besoin de créer, même si cette création consiste uniquement à communiquer son être même ou à le faire participer par d'autres êtres. Mais peut-être faut-il dire précisément que la suffisance parfaite consiste non pas dans une fermeture sur soi, mais dans cette puissance infinie de créer, c'est-à-dire de se donner, là où le propre de la créature en tant qu'elle est passive et imparfaite est toujours de recevoir. Ce que l'on vérifierait peut-être dans les rapports que les hommes ont les uns avec les autres, et où les lois de l'activité spirituelle trouvent encore une application imparfaite et approchée.

2° On nous dira aussi que nous ne savons rien de ces rapports dont nous parlons toujours entre Dieu et les créatures, qu'il y a là une hypothèse invérifiable, et que toute dialectique descendante est par conséquent impossible. Mais la réplique sera que l'origine de

toute dialectique, c'est l'expérience de la participation où nous saisissons le rapport vivant de notre être propre et de ce qui le dépasse, non point comme un pur au-delà dont on ne peut rien dire, mais comme une présence où nous puisons sans cesse et qui ne cesse de nous enrichir.

3° Et on répondra facilement au reproche de panthéisme en montrant que Dieu ne peut communiquer à un autre être que l'être même qui lui est propre, c'est-à-dire un être qui est *causa sui*, de telle sorte que tout rapport que nous avons avec lui nous libère, comme tout rapport que nous avons avec la nature nous asservit, ou encore qu'il ne crée lui-même que des libertés, le monde étant l'instrument de cette création plutôt qu'il n'en est l'objet.

[23]

III

Si l'expérience initiale est l'expérience de la participation par laquelle le moi constitue l'existence qui lui est propre, on comprend sans peine qu'elle s'oriente en deux sens différents ou qu'elle comporte deux extrémités entre lesquelles elle ne cesse d'osciller et dont aucune ne peut être considérée isolément. L'une est celle de l'*acte pur*, ou de l'acte qui n'est qu'acte (et que l'on retrouve sous une forme moins dépouillée dans les expressions de puissance créatrice ou même d'élan vital et d'énergie cosmique, mais à laquelle il faut maintenir une intériorité spirituelle absolue pour la mettre au-dessus de toute limitation et par conséquent de toute passivité et de toute donnée) et l'autre est formée par le *monde*, où l'infinité de l'acte accuse encore sa présence par cette infinité de choses et d'états qui semblent naître de la participation elle-même et qui traduisent indubitablement à la fois en nous et hors de nous ce qui la dépasse et ce qui lui répond ².

² Cette analyse montre assez nettement pourquoi l'intelligible et le sensible doivent toujours à la fois s'opposer et se correspondre, sans que le premier absorbe jamais l'autre. C'est de cette opposition et de cette correspondance que nous avons essayé de donner un premier exemple dans notre *Dialectique du monde sensible* (1923).

Nous dirons du monde qu'il remplit l'intervalle qui sépare l'acte pur de l'acte de participation. C'est pour cela que ce monde est un monde donné, mais c'est pour cela aussi que sa richesse est inépuisable. Et loin de penser qu'à mesure que l'activité intérieure se développe davantage, elle fait reculer la représentation que nous avons de l'univers extérieur et tend à la dissoudre, il faut dire au contraire que le propre de cette activité intérieure, c'est de multiplier à l'infini les distinctions qualitatives que nous pouvons établir entre les choses, de telle sorte que le monde, qui apparaît comme une masse confuse à la conscience naissante, découvre à une conscience plus délicate et plus complexe une variété d'aspects de plus en plus grande. Il est vrai que tous ces aspects du donné, l'intelligence, à mesure qu'elle croît, tentera de les couvrir d'un réseau de plus en plus serré de relations conceptuelles, [24] que l'art cherchera en eux l'expression des exigences les plus raffinées de la sensibilité, que la volonté en fera le véhicule de plus en plus docile de tous les actes par lesquels elle cherchera à obtenir une communion avec les autres volontés.

Cependant la question est d'abord de savoir comment s'exerce cette liberté par laquelle le moi pose son existence propre comme une existence dont il est l'auteur. Or, si toutes les libertés puisent dans le même acte dont elles participent l'initiative même qui les fait être, il faut à la fois qu'elles lui demeurent unies et qu'elles s'en détachent, c'est-à-dire que leur coïncidence actuelle avec l'être ne cesse jamais de s'affirmer et qu'elles puissent constituer pourtant en lui un être qu'elles ne cessent elles-mêmes de se donner. Cette double condition se trouve réalisée précisément à l'intérieur du présent, qui est une présence totale, c'est-à-dire la présence même de l'être, et qui est telle que nous pouvons distinguer en elle des modes différents et, par les relations que nous établirons entre eux, constituer précisément l'être qui nous est propre. Mais cette relation entre les différents modes de la présence, c'est le temps, où nous distinguons d'abord une présence possible ou imaginée, c'est-à-dire que nous n'avons pas encore faite nôtre, mais qui le deviendra par une action qu'il dépend de nous d'accomplir (cette présence, c'est l'avenir) ; qui est appelée elle-même à se convertir en une présence actuelle ou donnée dans laquelle notre existence et notre responsabilité se trouvent engagées à l'égard de l'ensemble du monde (c'est la présence

dans l'instant) ; qui se convertit à son tour en une présence remémorée ou spirituelle (c'est la présence du passé) qui constitue notre secret, qui n'a de sens que pour nous, et qui est proprement tout ce que nous sommes.

La liaison de l'avenir et du possible justifie le caractère indéterminé à la fois de l'un et de l'autre : mais il n'y a de possibilité qu'à partir de la participation, soit que nous considérions celle-ci comme une analyse de l'être imparticipé, et plus précisément comme un acte de pensée destiné à anticiper un acte du vouloir, soit que nous considérions dans chaque possible l'accord dont il doit témoigner à la fois avec les autres possibles et avec leurs formes déjà réalisées, afin [25] que l'unité de l'être ne soit pas rompue. — La liaison de l'existence avec le présent accuse d'une part l'impossibilité de ne point considérer comme actuel tout acte s'accomplissant soit dans sa forme pure, soit dans sa forme participée, et d'autre part la nécessité d'introduire notre moi lui-même dans un monde donné, où s'exprime sa solidarité avec tous les autres modes de l'existence en tant que nous leur imposons notre action ou que nous subissons la leur. — La liaison de notre être réalisé avec le passé montre assez comment il se libère alors à la fois de son indétermination, qui ne cessait de l'affecter aussi longtemps qu'il n'était qu'un être possible et de la servitude à laquelle il était réduit aussi longtemps qu'il était engagé dans le monde des corps : c'est notre passé qui pèse sur nous comme poids étranger ; mais notre passé présent exprime le choix vivant que nous avons fait de nous-mêmes ; il est cet être spirituel et invisible où notre liberté ne cesse à la fois de s'éprouver et de se nourrir. Notre incidence avec le monde nous avait permis d'entrer en communication avec tout ce qui est et qui nous dépasse ; tous ces contacts ont été spiritualisés ; il ne subsiste plus d'eux maintenant que leur essence significative et désincarnée.

*

* *

Cette théorie du temps défini comme le moyen même de la participation est destinée à préparer une théorie de l'âme humaine. Car l'âme n'est point une chose, mais une possibilité qui se choisit et qui se réalise. D'une manière plus précise, elle est le rapport qui s'établit dans le temps entre notre être possible et notre être accompli. Elle est *une conscience*, mais dans laquelle on ne trouve jamais

rien de plus que la pensée du passé et de l'avenir dont il faut dire qu'ils ne trouvent qu'en elle leur subsistance. Et comme en témoigne l'introspection dès que nous l'interrogeons, la conscience est un mouvement continu et réciproque entre la pensée de ce qui n'est plus et la pensée de ce qui n'est pas encore : elle ne cesse de passer de l'un à l'autre et de les convertir l'un dans l'autre. Dans le présent instantané elle ne trouve pas autre chose qu'une réalité donnée, c'est-à-dire le monde ou la matière. [26] Elle se constitue en s'en détachant. Mais c'est dans l'instant aussi qu'elle exerce son acte propre, qui est un acte de liberté, et cet acte ne peut s'accomplir qu'en s'arrachant à la présence donnée afin de créer le temps, c'est-à-dire le rapport de l'avenir et du passé ; le temps est donc le véhicule même de la liberté. Seulement la conversion de l'avenir en passé exige une traversée de la présence donnée où notre conscience témoigne de sa limitation et par conséquent de sa solidarité avec toutes les autres consciences ; c'est ici que l'âme fait l'expérience de sa relation avec le corps et avec le monde dont on voit assez bien le rôle, qui est de fournir aux différentes consciences les instruments qui les séparent et aussi qui les unissent. Or, le possible et le souvenir ne peuvent pas appartenir à l'esprit pur : ils ne rompent jamais tout rapport avec le corps dont on peut dire que sans lui l'un ne pourrait pas être *appelé*, ni l'autre *rappelé* ; le corps les distingue et les joint ; il dissocie le temps de l'éternité, mais l'y situe.

Une telle analyse permet d'établir un tableau systématique des différentes puissances du moi ; il faut en effet qu'il puisse se constituer lui-même dans le temps grâce à une *double puissance volitive et mnémonique* qui, en s'exerçant, forme tout le contenu de notre vie intérieure ; qu'il puisse atteindre par une *double puissance représentative et noétique*, c'est-à-dire sous la forme d'un objet qui est donné et d'un concept qui est pensé, cela même qui le dépasse et qui n'est qu'un non-moi en rapport avec moi ; il faut enfin qu'une communication puisse s'établir entre moi et l'autre que moi, grâce à une *puissance affective inséparable elle-même d'une puissance expressive*. Et peut-être faut-il reconnaître que la distinction d'un triple domaine, celui de la formation du moi, de l'exploration du non-moi et de la découverte d'un autre moi, avec la corrélation, dans chacun de ces domaines, d'une action qu'il faut accomplir et d'une donnée qui lui répond, suffit à déterminer d'une manière assez satisfaisante les re-

pères fondamentaux par lesquels on peut mesurer le champ de la conscience et décrire le jeu infiniment varié de ses opérations et de ses états.

[27]

*
* *

On montrera enfin que, si le propre de la sagesse, c'est de chercher à obtenir cette maîtrise de soi qui nous empêche de nous laisser jamais troubler, ni accabler par l'événement, celle-ci ne peut être obtenue par une tension de notre activité séparée, qui, pour marquer que nous sommes capables de nous suffire, accuse notre conflit avec l'univers et cache mal une défaite continue en cherchant à la transformer en une apparente victoire. C'est seulement dans la mesure où notre activité se reconnaît elle-même comme une activité de participation — toujours sollicitée par une présence qui ne lui manque jamais et qui demande d'elle un consentement qu'elle donne seulement quelquefois et qu'elle marchandise toujours — qu'elle sera capable de surmonter cette triple dualité entre ce qu'elle désire et ce qu'elle a, entre son effort et la résistance que le monde lui oppose, entre le moi qu'elle assume et le moi d'autrui, d'où dérivent tous les malheurs inséparables de la condition même de la conscience. La sagesse n'est pas de les approfondir, mais de les apaiser.

Elle n'y parvient nullement par l'emploi des deux moyens qui lui sont souvent proposés tantôt séparément et tantôt simultanément : à savoir *en premier lieu* par une résignation indifférente à l'égard de la réalité telle qu'elle nous est donnée et que l'on nous demande de considérer comme nous étant étrangère ; car cette réalité donnée est mêlée à notre vie comme la matière et l'effet de notre action, de telle sorte qu'une parfaite indifférence à son égard n'est ni possible ni désirable ; *en second lieu* par une sorte d'abdication de notre activité propre en faveur d'une activité qui agirait en nous sans nous et par laquelle il suffirait de se laisser porter, comme on le voit dans le quiétisme et dans certaines formes de l'abandon ; mais si le sommet de la participation est aussi le sommet de la liberté, il ne faut pas qu'en poussant la première jusqu'à la limite, on accepte de ruiner l'autre.

C'est que la sagesse n'est donc rien de plus que *la discipline de la participation*, c'est-à-dire une certaine proportionnalité que nous savons établir entre nos actes et nos états, [28] où la dualité de la nature humaine se trouve respectée, mais où, au lieu de permettre que nos actes soient déterminés par nos états, nos états dessinent si exactement la forme de nos actes qu'ils paraissent les exprimer et les suivre et qu'ils s'en distinguent à peine. Les Anciens avaient toujours lié le bonheur à la sagesse, comme si la sagesse résidait dans une certaine disposition de l'activité dont le bonheur fût le reflet ou l'effet dans notre vie affective. Et il y avait pour eux une union si étroite entre les deux termes qu'aucun des deux ne pouvait exister sans l'autre, comme s'ils étaient les deux faces d'une même réalité : tel est le point sans doute où la participation reçoit sa forme la plus parfaite. Et on peut bien aujourd'hui la considérer comme impossible à atteindre. Mais ce serait un mauvais signe si on la méprisait et si la conscience s'épuisait dans la recherche d'états plus violents et finissait par se complaire dans sa propre impuissance et son propre tourment. Car où la conscience croit s'aiguiser davantage, elle est la proie des forces qu'elle ne domine plus : la lumière lui est ôtée. On rabaisse vainement comme trop facile ce qui ne peut être obtenu que par une force que l'on a perdue.

IV

Bien que nous nous abstenions en général de toute polémique et même que nous jugions toute polémique inutile, bien que chaque doctrine doive nécessairement apparaître, dans une philosophie de la participation, comme exprimant un aspect de la vérité et une certaine perspective sur la totalité du réel, il semble pourtant que nous ne puissions pas nous dispenser de confronter notre conception de l'être avec une conception qui en est, d'une certaine manière, l'inverse et qui a obtenu dans ces derniers temps un retentissement considérable bien au delà des cercles où s'enferme presque toujours la pensée philosophique. Ainsi entre ces deux perspectives différentes, le lecteur sera conscient du choix qu'il pourra faire et des conséquences qu'il implique, tant en ce qui concerne la représentation de l'univers que la conduite de la vie.

[29]

La nouvelle philosophie de l'existence nous propose tout d'abord d'opposer l'être *en soi* et l'être *pour soi*. Mais on ne peut pourtant mettre en doute que l'en soi et le pour soi ne soient deux aspects différents de l'Être total ou, si l'on veut, qu'ils ne soient contenus en lui. On répondra sans doute en prétendant que l'être total est précisément l'être en soi, puisque l'être pour soi le suppose et n'est obtenu à son égard que par une démarche de négation ou de « néantisation ». Et à l'argument que l'être en soi ne peut être appréhendé pourtant que sous la forme du phénomène, on répliquera que celui-ci enveloppe et déjà affirme un être dont il est le phénomène, c'est-à-dire dont la transphénoménalité nous oblige à le considérer comme se suffisant à lui-même indépendamment de l'acte de conscience qui le pose. Ce qui est la signification même du réalisme en tant qu'au lieu de réaliser le phénomène, il le greffe sur la chose en soi. Inversement, l'être pour soi, ou l'être même de la conscience, le seul qui puisse dire moi, sera non seulement un être incapable de se suffire, mais qui se constitue pour ainsi dire en fonction de cette insuffisance même, non pas qu'il soit simplement, comme on l'a dit souvent, recherche, inquiétude ou privation, mais parce qu'il introduit le néant en lui pour être, ou que son être même réside dans la néantisation de l'en soi.

Or la position que nous avons adoptée est toute différente. Nous pensons qu'il n'y a d'en soi ou de soi que là où une conscience est capable de dire moi. Là est le seul point du monde où l'être et la connaissance coïncident. L'être pour soi est donc le seul être en soi, qui est un absolu parce qu'il n'est le phénomène de rien. Cependant il reste vrai que la conscience est toujours conscience de quelque chose, mais qui n'a d'être que pour elle et par rapport à elle, et qui est précisément l'être d'un phénomène. Aussi loin que l'on dépasse l'aspect que l'objet peut nous offrir, il est encore un objet qui nous offre un nouvel aspect de lui-même ; il est toujours ce qui se montre ou qui pourrait se montrer à quelqu'un. L'expression d'*objet absolu* est une contradiction : c'est ce qui, n'ayant d'existence que par rapport au pour soi du sujet, devrait être posé pourtant indépendamment de ce rapport. Or là où ce rapport cesse, nous ne pouvons assigner à l'objet [30] aucune autre existence que celle d'un *pour soi* qui lui est propre et qui est seul capable de fonder son *en soi* : telle est, en ef-

fet, la thèse essentielle de la monadologie, et aussi de toutes les doctrines qui réduisent le monde à une action que Dieu exerce sur les consciences, à un langage qu'il ne cesse de leur faire entendre.

Derrière cette néantisation apparente destinée à fonder l'être du *pour soi*, il y a une démarche qui est bien familière aux philosophes et à laquelle Descartes a donné une forme particulièrement saisissante, mais qui reçoit ici un sens opposé à celui qu'il avait voulu lui donner. Nul mieux que Descartes n'a marqué comment le *cogito* lui-même se fonde non pas seulement sur le doute, mais sur cet anéantissement du monde qui n'en laisse subsister que la pure pensée, et qui en réalise en quelque sorte l'absence. Mais ce n'était pas pour introduire le néant au cœur de la conscience (bien qu'elle se détermine elle-même comme finie dans sa relation vivante avec l'infini) ; c'était au contraire pour lui donner accès dans l'absolu de l'être par la possibilité qu'elle a de se mettre au-dessus de tous les phénomènes et même de les nier en vertu précisément de l'ascendant ontologique qu'elle a sur eux ; et c'est en eux qu'elle nous découvre cette insuffisance d'être, ou cette part de néant, qui fait que l'être même qu'ils possèdent leur vient d'ailleurs, du moi ou de Dieu, et qu'il a toujours besoin d'être ressuscité.

On conviendra que la philosophie de l'existence a le grand mérite de fonder l'existence sur la liberté³ en faisant, il est vrai, non point proprement de l'existence « un défaut du néant », mais de la liberté elle-même une sorte d'irruption du néant dans l'être. Dès lors on n'éprouvera pas de peine à [31] accorder que l'existence elle-même précède l'essence, au lieu d'être fondée sur elle et d'en être seulement la forme manifestée. Car on acceptera à la fois l'identité de l'existence et de la liberté, et la primauté de l'existence par rapport à

³ On remarquera que cette philosophie de l'existence est comme une ellipse à deux foyers : car tantôt il semble que c'est l'en soi qui apparaît comme exprimant le fond même de l'être, tantôt il semble que c'est la liberté, qui pourtant suppose cet en soi qu'elle néantise. Mais il suffirait de partir au contraire de la liberté comme du seul et véritable en soi pour que l'en soi dont le phénomène nous révèle et nous cache la présence ne fût plus qu'une chimère. Nous nous trouverions ainsi amenés à passer de l'en soi transphénoménal à un en soi en quelque sorte *cisphénoménal*. Et la réduction de l'être à l'acte permettrait de considérer le phénomène comme exprimant dans la liberté à la fois sa manifestation et sa limitation.

l'essence, mais à condition de résoudre certaines difficultés qui sont inséparables de ces deux thèses : car on demandera comment cette liberté est engagée elle-même dans une situation, ce que l'on ne peut expliquer qu'en faisant de la liberté et de la situation les deux aspects corrélatifs de l'acte de participation. De plus, on ne se laissera pas arrêter par cette affirmation que c'est cette liberté absolue que Descartes prête à Dieu qu'il faut attribuer à l'homme, car, bien que Descartes lui-même ait soutenu que la liberté est indivisible et qu'elle est en nous ce qu'elle est en Dieu, toutefois il ne faut pas oublier qu'elle n'est pas associée en Dieu à une nature, qu'elle n'est point affrontée en lui comme en nous à des possibles dont il semble qu'ils viennent d'ailleurs et entre lesquels on peut dire qu'elle aura à choisir, mais sans qu'il lui appartienne de les créer. Car si l'on ne demande pas quelle est l'origine de la liberté, qui est toujours le premier commencement d'elle-même, on peut du moins demander quelle est l'origine de ces possibles qui lui sont offerts et qui remplissent l'intervalle qui sépare la liberté divine de la nôtre.

Ainsi la primauté de l'existence par rapport à l'essence suppose, semble-t-il, deux postulats, à savoir : le premier, que le propre de la liberté, c'est de faire éclater dans le tout de l'être des possibles sans lesquels elle ne serait rien ; or ces possibles ne sont pas l'effet de la néantisation de l'être en soi, car ils appartiennent eux aussi au domaine de l'être, en tant précisément qu'ils dépassent le domaine de l'être réalisé ; et le second, que l'essence a plus de valeur que l'existence, ou du moins qu'elle est la valeur qui doit justifier l'existence, puisque c'est vers elle que l'existence tend, qu'elle a seulement pour objet de l'acquérir. Nous savons par conséquent que l'existence se trouve entre une possibilité que la participation fait jaillir de l'acte pur comme la condition même de sa liberté, et une essence que cette liberté forge peu à peu au cours du temps par l'actualisation de cette possibilité.

On a beaucoup admiré en général les analyses consacrées [32] dans *l'Être et le néant* à la conscience de soi et à la relation entre le moi et les autres. La conscience de soi est caractérisée par la mauvaise foi, une mauvaise foi en quelque sorte constitutionnelle, puisqu'elle est inséparable d'un être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il s'agit d'un être qui se crée et ne peut jamais faire de lui-même une chose créée ? Ne faut-il

pas dire alors que la sincérité est une entreprise vaine et qu'on ne peut jamais produire la coïncidence avec soi ? Mais cela signifie simplement qu'il ne faut jamais parler de soi comme d'une chose, ni même peut-être jamais parler de soi, ou encore que l'être du moi réside dans une possibilité qu'il n'épuise pas, de telle sorte qu'il ne peut se réduire lui-même, ni à une possibilité déjà réalisée et qu'il dépasse toujours, ni à une possibilité encore en suspens et qu'il éprouve en lui, sans qu'il soit jamais assuré de la rendre réelle. De là cette ambiguïté de la conscience qui fait que le moi semble toujours se chercher sans réussir à se trouver. Mais la mauvaise foi ou ce qu'on appelle de ce nom naît quand on transporte sur le plan théorique, où le réel est considéré comme déjà donné, cet être qui n'a de subsistance que sur le plan pratique, c'est-à-dire dont l'être est de se faire, et qui tente vainement de transformer en donné l'acte même par lequel il se fait.

On le voit bien dans le rapport que le moi de chacun de nous soutient avec le moi des autres. Car la connaissance que nous en avons fait que les autres hommes sont pour nous des objets ou des corps, alors que nous savons pourtant qu'ils sont aussi pour nous des consciences comme nous. Et c'est parce que nous savons qu'ils sont eux-mêmes des consciences, qu'ils peuvent nous réduire eux aussi à l'état d'objets ou de corps. De là ces analyses pénétrantes et déjà célèbres du regard et de l'amour où l'on décrit dans le moi une double oscillation entre un moi qui se sait moi pour lui-même, alors qu'il peut considérer les autres comme des objets, et un moi qui, sachant que les autres aussi peuvent dire moi, sent qu'il peut être à son tour rabaissé par eux au rang d'un objet. Faut-il en conclure que chacun soit obligé tantôt de se subordonner l'autre, en faisant de lui un objet, soit spontanément, soit volontairement, par une sorte de jalousie et de [33] cruauté, et tantôt de se subordonner à l'autre en sentant qu'il n'est qu'un objet pour lui et par une sorte d'abaissement et de complaisance à n'être pour lui rien de plus ? C'est nier qu'il puisse y avoir une relation entre les sujets, c'est-à-dire une communication entre les consciences, puisque chaque sujet est astreint à faire des autres un objet en devenant à son tour un objet pour lui, bien que chacun d'eux sache de l'autre qu'il est aussi un sujet et n'en profite que pour l'avilir ou demander qu'il l'avilisse. C'est que la communication entre les consciences n'est possible

sans doute qu'au-dessus de l'une et de l'autre et dans une intériorité profonde et secrète qui leur est commune où chacune d'elles pénètre par la médiation de l'autre. Mais là où cette intériorité fait défaut, là où elle est mise en doute, les individus restent affrontés comme des ennemis : ils habitent ensemble dans un Enfer où la subjectivité d'un autre n'est pour la mienne qu'un échec ou un scandale ; l'une des deux doit être niée ou asservie, c'est-à-dire réduite à cet objet, ou à ce corps, qui la limite, et dont on voit bien qu'il est pour elle un moyen de porter témoignage et non point de détruire ou de se laisser détruire.

Cependant le malheur de notre condition provient, nous dit-on, de l'opposition entre le pour soi et l'en soi et de l'ambition que nous avons de vouloir qu'ils coïncident. Ce serait pour nous devenir Dieu. Mais cette ambition est irréalisable, elle est une contradiction, s'il est vrai qu'il faut que le néant s'insinue dans l'en soi pour constituer l'être du pour soi. Seulement les choses se passeraient tout autrement si c'était dans le pour soi que se découvrait à nous l'absolu de l'être ou du soi. Et sans doute il est vrai qu'il ne se découvre jamais que sous une forme participée, c'est-à-dire où l'intériorité est toujours mêlée d'extériorité ; mais, au lieu de dire qu'il est absent de nous, — comme une fin que nous ne pouvons jamais atteindre, — il faut dire qu'il nous est présent comme une source que nous ne pouvons jamais épuiser. Alors le désespoir qui naît du désir idolâtre de posséder un objet infini qui recule toujours se change en la joie d'une activité qui ne saurait défaillir et nous apporte une révélation qui ne s'interrompt plus.

[34]

On peut conclure sur la philosophie de l'existence en disant qu'elle est une expression cruelle de l'époque où nous vivons, qui ne pouvait manquer de s'y reconnaître, qu'elle décrit en traits singulièrement amers la misère de l'homme en tant qu'il se sent abandonné dans le monde, prisonnier de sa solitude et incapable de la vaincre, ignorant de son origine, livré à un destin incompréhensible, et certain seulement d'une chose, c'est qu'il est voué à la mort, qui un jour l'engloutira. On ne s'étonnera pas que le primat de l'existence s'exprime par un primat du moi individuel en tant qu'il n'y a pas pour lui d'autre existence véritable que la sienne. Mais comment la découvrirait-il autrement que par l'émotivité et, dans l'émotivité

même, par les émotions les plus vives qui sont toujours des émotions négatives et le séparent d'un monde qui l'ignore, qui lui est toujours étranger et peut-être même hostile ? De là le privilège de l'inquiétude, de l'angoisse et du souci. De là, l'absurdité de toutes choses, bien que nous voyions mal dans un pareil monde d'où peut venir la raison qui les juge telles. De là la nausée que nous éprouvons devant elles et qui suppose pourtant en nous une délicatesse qui n'en tolère pas le spectacle. On ne peut s'empêcher de juger qu'il y a beaucoup de complaisance dans cette considération de la pure misère de l'homme que l'on pense relever seulement par la conscience même qu'on en prend. Mais cette conscience ne suffit pas. Ou du moins elle n'a de valeur que si elle devient un moyen qui nous délivre. Cela n'est possible que par cette transfiguration de l'émotion qui, au lieu de la réduire à un ébranlement subjectif, la porte elle-même jusqu'à cette extrême pointe où l'amour et la raison ne font qu'un, que par cette transfiguration de la liberté qui, au lieu d'un pouvoir arbitraire de l'individu, en fait la volonté éclairée de la valeur. L'homme, dit-on, se dépasse vers l'avenir, mais il faut qu'il ait le pouvoir de le faire ; ce n'est pas l'avenir qui est le transcendant, mais une puissance trans-temporelle à laquelle nous participons et qui nous ouvre sans cesse un nouvel avenir. La philosophie de l'existence est une psychologie de l'homme déchu et malheureux, mais qui n'entend point se relever de sa déchéance ni s'arracher à son malheur. Elle ne trouve un succès profond que dans les [35] âmes déjà désespérées, ou qui veulent l'être. Elle évoque Pascal, et plus près de nous Kierkegaard, mais pour ne retenir que l'une des faces de cette double expérience de grandeur et de misère qui est constitutive à leurs yeux de la condition humaine. Elle se définit elle-même comme une phénoménologie. Elle ne peut pas être tenue pour une métaphysique. Elle veut être un humanisme, mais qui considère l'homme isolément et brise toutes ses attaches avec l'être où il trouve sa propre raison d'être, la lumière qui l'éclaire, l'éternité qui le soutient et la clef de sa propre vocation temporelle.

Il n'y a que deux philosophies entre lesquelles il faut choisir : celle de Protagoras selon laquelle l'homme est la mesure de toutes choses, mais la mesure qu'il se donne est aussi sa propre mesure ; et celle de Platon qui est aussi celle de Descartes, que la mesure de toutes choses, c'est Dieu et non point l'homme, mais un Dieu qui se

laisse participer par l'homme, qui n'est pas seulement le Dieu des philosophes, mais le Dieu des âmes simples et vigoureuses, qui savent que la vérité et le bien sont au-dessus d'elles, et ne se refusent jamais à ceux qui les cherchent avec assez de courage et d'humilité.

[37]

DE L'ÊTRE

Première partie

L'UNITÉ DE

L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

[38]

[39]

Première partie. L'unité de l'être

Chapitre I

DE LA PRIMAUTÉ DE L'ÊTRE

A. PRIMAUTÉ DE L'AFFIRMATION PAR RAPPORT À LA NÉGATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. PREMIER : L'être est le terme premier, puisque tout autre terme le suppose et l'exprime en le limitant.

L'être est l'objet universel. Le mot objet n'est point pris ici comme corrélatif du mot sujet. L'affirmation de l'être est antérieure à la distinction du sujet et de l'objet et les enveloppe l'un et l'autre. Il est pris dans une acception purement logique et désigne tout terme possible d'une affirmation. Par conséquent, on ne saurait d'emblée invoquer une primauté du sujet qui affirme par rapport à l'objet de l'affirmation. Car ce sujet lui-même, en tant que sujet, est l'objet d'une affirmation qui montre assez bien, par cette sorte de redoublement, que le rôle de l'affirmation elle-même est de nous enfermer dans le cercle de l'être et que, comme l'être n'est rien de plus que

l'objet de l'affirmation possible, l'affirmation à son tour n'est rien de plus que l'être en tant qu'il y a en lui une conscience qui l'affirme.

Dès lors on peut le nommer le terme premier, puisque tout autre terme le suppose et l'exprime en le limitant.

Mais, en parlant une langue plus précise, on reconnaîtra que les mots premier ou dernier n'ont de sens qu'au regard d'une multiplicité ; et comme il n'est pas possible d'opposer à l'être d'autres termes qui seraient extérieurs à lui, ces mots visent seulement un ordre relatif entre des formes particulières de l'être, dès que le temps a apparu. L'ordre ne peut [40] être établi entre l'être et autre chose, mais seulement à l'intérieur de l'être et entre ses formes, grâce à la démarche d'un sujet fini qui poursuit quelque dessein privilégié, comme de reconstruire le monde dans l'abstrait. C'est au contraire le caractère exclusif de l'être, si l'on distingue en lui des parties, de requérir aussitôt leur implication réciproque.

Quand on parle de la primauté de l'être, il s'agit donc d'une primauté absolue qui est la primauté même de l'absolu à l'égard du relatif, d'un relatif qui, au lieu d'être distinct de l'absolu comme un terme d'un autre terme dans la relation qui les unit, est contenu lui-même dans l'absolu comme l'expression dans ce qu'elle exprime. Il ne s'agit ni d'une primauté simplement chronologique qui suppose une consécution réelle entre plusieurs termes, ni même d'une primauté logique qui ferait de cette consécution réelle une consécution idéale. Car cette primauté n'est point celle d'un premier terme dans une série. Elle est celle de ce tout omniprésent et immanent à la série elle-même et dans lequel les termes de la série sont distingués par analyse et ordonnés selon la loi même de la série. La primauté de l'Être n'est point une primauté selon le temps chronologique, ni logique, puisque le temps qui fait partie de l'être le suppose et que, si l'on pouvait imaginer contradictoirement un ordre temporel entre l'être et le temps, c'est le temps tout entier qui serait postérieur à l'être.

ART. 2 : Il ne peut y avoir de passage du néant à l'être, ni par conséquent de naissance de l'être.

On demandera si la primauté absolue telle que nous l'avons définie ne doit pas être attribuée au néant plutôt qu'à l'être. L'émergence de l'être serait aussi le commencement du Temps. Cependant, il faut renoncer à l'ambition de passer un jour du néant à l'être, comme on passe d'un terme à un autre dans une déduction de concepts ou dans un enchaînement de phénomènes. C'est, sans le vouloir, douer le néant lui-même d'une sorte d'être privatif dans une série plus vaste, dont l'être positif serait le second terme. Mais on voit tout de suite que cette série à son tour devrait être placée au dedans de [41] l'être total, c'est-à-dire qu'il faudrait opposer l'être à lui-même pour la former.

Nommer le néant, c'est déjà lui donner l'être. Mais, puisque les différents aspects de l'être ne peuvent apparaître dans une conscience que sous une forme successive, la réalité actuellement donnée de chacun d'eux semble entraîner l'abolition de tous les autres. Ils entrent tour à tour dans un néant relatif aux yeux d'un sujet qui vit dans le temps, mais qui garde encore le pouvoir de se les représenter après leur disparition en opposant le souvenir à la sensation. De là il n'y a qu'un pas à imaginer un néant absolu dans lequel disparaîtrait l'être tout entier ou qui précéderait sa naissance. Mais il ne peut pas y avoir de naissance de l'être. Cette expression repose sur une assimilation du tout à la partie qui est intolérable. Les choses particulières s'expliquent les unes par les autres. Mais vouloir que l'être tout entier tire son origine du néant constitue une double impossibilité, puisqu'il faut supposer d'abord, pour poser le néant, un sujet qui le pose et qui doit faire partie de l'être, ensuite une durée idéale qui, même dans son essence la plus dépouillée, est une forme de l'être, et qu'on ne peut se dispenser d'imaginer pour essayer d'y surprendre l'avènement de l'être lui-même.

En réalité, le néant n'étant rien de plus qu'une négation suppose l'être pour le nier. Il est l'être raturé, mais dans une opération illusoire qui ajoute à l'être raturé l'opération qui le rature et revendique seulement, à l'intérieur de l'être lui-même, la primauté sur l'être

donné de l'opération qui se le donne. Telle est la thèse sur laquelle nous fonderons l'étude de l'intériorité de l'être dans la troisième partie et qui recevra tout son développement dans le second volume de cet ouvrage où nous étudierons dans l'être l'acte même qui le fait être.

Bien que cet acte, comme tel, soit étranger au temps et qu'il le fonde au lieu de le supposer, on comprend bien qu'au lieu de dire, comme il est vrai, qu'il est l'exclusion éternelle du néant, on préfère dire, pour ne pas rompre le couple de l'être et du néant, qu'il est le passage éternel du néant à l'être ou qu'il l'engendre lui-même éternellement.

Cependant cette primauté absolue de l'être peut être contestée : on peut prétendre que, sur le terrain logique où nous [42] sommes placés, la primauté appartient à l'intelligence qui en fonde la possibilité, que, sur le terrain gnoséologique, elle appartient au moi qui en pose l'existence, que sur le terrain axiologique enfin, elle appartient au bien qui en donne aussi la raison dernière. On pourrait, il est vrai, se contenter de soutenir que l'ontologie enferme en elle la logique, la gnoséologie et l'axiologie à la fois ou que l'intelligibilité, la subjectivité et la valeur sont également des modes de l'être qui le déterminent et par conséquent le supposent. Mais il convient de procéder ici à un examen plus détaillé.

B. PRIMAUTÉ DE L'ÊTRE PAR RAPPORT À L'INTELLIGENCE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 3 : L'être, antérieur à l'intelligibilité et à la nécessité, ne peut être saisi que dans une expérience pure.

Prétendre qu'en renonçant à une genèse de l'être on le dépouille de son intelligibilité, et, par suite, de toute nécessité inhérente à sa nature, qui ne peut plus se révéler à nous que comme un fait ou une donnée, c'est méconnaître la fonction réelle de l'intelligence, le sens

de l'idée de nécessité et peut-être même la dignité d'une certaine expérience pure.

Car, *sur le premier point*, loin que l'intelligence puisse dès le principe s'arroger la prééminence et soumettre l'être à sa juridiction, il est évident qu'il faut lui attribuer l'être avant de savoir si l'être à son tour se confond avec elle : ce sera pour nous un problème de chercher si l'intelligence le recouvre exactement et l'épuise dans son intégralité. L'intelligence est fille de l'être ; elle imite sa puissance productrice ; elle dévoile la multiplicité systématique de ses formes ; elle n'engendre pas la matrice qui les contient toutes et qui la contient elle-même.

En second lieu, l'idée de nécessité est contemporaine de l'intelligence et il n'y a pas de différence entre la nécessité et l'assimilation de l'être par l'intelligence. Aussi les choses sont-elles nécessaires, non pas en elles-mêmes, mais les unes par rapport aux autres, car le propre de l'intelligence c'est, dès que le multiple s'est manifesté, d'introduire en lui le rapport [43] qui est une sorte d'unité dérivée, une image de l'unité de l'être.

La distinction de l'être et de l'intelligence apparaît comme la forme primitive et sans doute le principe de toute multiplicité. On peut donc concevoir déjà entre ces deux termes un rapport nécessaire. Mais toute nécessité est conditionnelle. Or, c'est le conditionné qui est nécessaire et non pas la condition, sinon à rebours et pour que le conditionné puisse être posé. Par conséquent, si dans l'ordre de la connaissance, l'intelligence appelle l'être comme sa condition nécessaire, dans l'ordre ontologique, c'est l'être qui intègre l'intelligence par une implication nécessaire comme le tout intègre la partie et la lumière l'éclairement. Mais parler d'une nécessité intérieure à l'être même, c'est introduire en lui une dualité, c'est faire, au cœur de son essence, une distinction illégitime entre le principe qui le pose et le fait pour lui d'être posé. L'être est supérieur à la nécessité précisément parce qu'il la fonde et qu'il n'y a rien de nécessaire que par rapport à lui.

Troisièmement, puisque l'être est la condition à la fois actuelle et universelle sans laquelle tout conditionné n'aurait plus qu'une nécessité hypothétique, au lieu d'une nécessité objective, il est évident que l'être devra être saisi par une expérience. Car, si la logique nous

permet d'atteindre l'intelligibilité d'une chose, c'est-à-dire son idée, la chose ne peut être atteinte elle-même que d'une manière immédiate, et par suite, dans une expérience : or l'être est précisément le caractère qui fait que les choses sont des choses. L'expérience que nous avons de lui mérite le nom d'expérience pure, non seulement pour se distinguer de toutes les expériences particulières qui l'impliquent, mais encore parce qu'elle est la seule qui soit assurée de coïncider avec son objet ; en effet, la représentation qu'elle nous donne saisit déjà l'être en se saisissant elle-même comme un être. Cette expérience est donc une intuition intellectuelle, elle est la racine commune de la pensée logique, qui la suppose pour ne pas être un vain jeu dialectique, et de l'expérience sensible, qui l'approprie aux conditions particulières où nous sommes placés ; mais elle est supérieure à toutes deux, car leur distinction [44] explicite la distinction de l'être et de son idée, tandis que l'idée de l'être, précisément parce qu'elle possède l'être elle-même, fait la preuve immédiate de la présence en elle de son objet.

ART. 4 : La distinction de l'être et de l'intelligence n'est qu'une distinction de droit qui ne porte pas atteinte à la primauté de l'être par rapport à l'intelligence.

L'intelligence, inséparable de l'être qu'elle se donne par sa propre opération, peut avoir l'illusion qu'elle le produit, et cette illusion a d'autant plus de vraisemblance que l'être est indivisible et partout présent tout entier. De fait, cette aptitude de l'intelligence à s'inscrire dans l'être par son acte même et, d'autre part, l'impossibilité de distinguer entre l'être de l'intelligence et l'être en général, conduisent à pénétrer très profondément dans la nature de l'être et à le définir par l'exclusion de toute passivité.

Mais il faut conserver à l'être sa primauté par rapport à l'intelligence, d'abord parce que c'est une question de savoir s'il n'y a pas d'être en dehors de l'intelligence, tandis que nous savons bien qu'il ne peut rien y avoir en dehors de l'être (ainsi l'intelligence apparaît comme une espèce de l'être avant que l'on puisse démontrer qu'elle est un caractère qui épuise son essence), ensuite, parce que l'intelligence, qui le pose en se posant, lui donne par là même une

détermination particulière — qui est l'intelligibilité — et s'astreint à démontrer ultérieurement que toutes les autres déterminations dont il peut être l'objet sont, non seulement impliquées, mais effectivement contenues dans cette détermination primitive par laquelle il se révèle à lui-même.

Cette révélation de l'être à lui-même ne peut être que totale : elle ne peut atteindre son objet qu'en s'identifiant avec lui. Si elle s'en distingue, c'est parce que, dans l'être fini assujetti à une vie temporelle, elle n'est jamais pleinement consciente, et comme elle est pourtant présente tout entière, ce ne peut être qu'en puissance.

Ainsi, poser l'être d'abord et concevoir l'intelligence comme une de ses formes, qui s'en détache, puis s'y applique, c'est [45] évidemment placer le mouvement d'une pensée discursive entre l'être, conçu comme l'intelligibilité virtuelle qui soutient et alimente indéfiniment la conscience, et une intelligibilité actuelle qui, rejoignant l'être et le recouvrant dans sa totalité, est le terme nécessaire de tous les efforts d'un esprit fini, mais ne pourrait être rencontrée par celui-ci que dans l'abolition de ses limites, c'est-à-dire dans sa propre disparition.

C. PRIMAUTÉ DE L'ÊTRE PAR RAPPORT AU MOI

[Retour à la table des matières](#)

ART. 5 : La distinction de l'être et de l'intelligence ne devient une distinction de fait que pour un moi qui, se détachant de l'être pour le penser, acquiert, en le pensant, l'être qui lui est propre.

L'expérience pure, telle que nous l'avons décrite, par opposition à toutes les expériences particulières, est l'expérience d'une présence dont celui qui l'obtient ne sait pas encore, avant toute analyse, c'est-à-dire, avant toute qualification, si elle coïncide avec la sienne, ou si elle la dépasse. Seulement avec une telle expérience, l'analyse commence. Mais l'être et l'intelligence ne se distinguent que pour moi. C'est grâce à cette distinction que ce moi se constitue, qu'il

affirme son indépendance et se donne à lui-même l'être qui lui appartient. Comment pourrait-il acquérir une existence propre autrement qu'en participant par un acte de conscience à l'existence totale ? D'une part, la conscience qu'il a de lui-même serait un miracle insulaire si elle ne s'identifiait pas avec la conscience de l'univers dont il fait partie. Telle est la raison pour laquelle toute conscience est une conscience intellectuelle. D'autre part, s'il n'en était pas ainsi, on ne pourrait expliquer comment les consciences communiquent, alors que chacune d'elles constitue un tout fermé comme le grand univers qui se reflète en elle ; et de fait, ce n'est pas entre elles qu'elles communiquent, mais avec le principe commun qui leur donne à toutes la vie et la lumière. L'union des esprits est à la fois l'acte et l'effet par lesquels s'exprime et se réalise l'unité de l'être pur.

[46]

C'est dire que l'être est premier par rapport au moi comme il est premier par rapport à l'intelligence. C'est l'introduction du moi dans l'être qui fait de la distinction possible entre l'être et l'intelligence une distinction réelle. Mais l'antériorité de l'être par rapport à nous n'est pas seulement le signe de notre limitation ; elle atteste encore la nécessité pour l'individu de devenir un être pensant par une opération qui lui est propre et que nul ne peut accomplir à sa place ; nous montrerons pourquoi cette opération doit s'effectuer dans le temps.

ART. 6 : Le moi, c'est la rencontre d'une opération et d'une donnée, ce qui lui permet de constituer son être propre, par un consentement à être qui fait de lui un être libre.

La distinction et la liaison de l'être et du moi se réalisent grâce à l'opposition d'une opération et d'une donnée. Cette opération, c'est l'être en tant qu'il peut dire moi, qu'il a une intimité et qu'il assume la responsabilité de lui-même. La donnée est l'être en tant qu'il me dépasse, qu'il s'impose à moi, qu'il n'existe que par rapport à moi et qu'il est pour moi un objet ou une apparence. Puisque je suis un être sans être le tout de l'être, je ne suis pas seulement un moi, c'est-à-

dire une opération pure : ma propre existence m'est en même temps donnée, c'est-à-dire que j'ai un corps. Et la primauté de l'être par rapport au moi se révèle ici d'une manière nouvelle : car cette opération n'est pas seulement postérieure à l'être parce qu'elle a l'être pour objet et parce qu'elle nous introduit elle-même dans l'être ; elle l'est encore en un sens plus profond parce qu'elle est d'abord l'être d'une possibilité qu'il dépend de nous d'actualiser ; mais il faut consentir à le faire. Et c'est ce consentement à être, ce passage de l'être possible à l'être réalisé, qui me constitue comme moi.

De là cette apparence pour celui qui considère d'abord l'être sous l'aspect de la subjectivité que le moi est contenu dans l'être comme corps avant de le contenir lui-même comme conscience. Mais la conscience implique un acte qu'il faut accomplir et il est impossible de l'accomplir sans affirmer du [47] même coup sa valeur. C'est dire que la dialectique par laquelle chaque conscience doit paraître se détacher d'abord de l'être non-pensé pour chercher à l'embrasser ensuite par la pensée, au lieu d'avoir pour seule fin de démontrer l'identité métaphysique de l'être et de l'intelligible, comportera une interprétation et même une justification éthiques. Il ne peut pas en être autrement si l'être est acte et si notre être propre, qui semble d'abord donné comme une chose, doit en réalité être obtenu par une opération.

Tout se passe comme si chacun de nous était identique d'abord à ce petit fragment de matière auquel sa vie est attachée, et qui n'est lui-même qu'une sorte de nœud où viennent se croiser toutes les influences venues de tous les points de l'espace et du temps, mais pouvait se servir de ce support pour s'affranchir de l'espace et du temps en les pensant l'un et l'autre.

Par là il nous est loisible de fonder notre vie spirituelle, de contenir l'être en nous après avoir été d'abord contenu en lui, et de choisir entre deux voies opposées : l'une qui conduit vers des fins matérielles, nous asservit au corps, nous détruit avec lui en rejetant celui-ci vers d'autres combinaisons, où la vie éternelle propose sans cesse à des individus nouveaux une participation dans laquelle ils semblent tous entraînés, mais qui ne peut devenir effective que grâce à un acquiescement intérieur, que tous ne veulent pas donner, — l'autre qui, se détournant de la matière et l'abandonnant sans regret à son destin, nous conduit vers un foyer qu'il fallait avoir quitté

pour avoir la joie de le retrouver, qui n'est donné qu'à ceux qui le cherchent et qui l'aiment, dont tous ceux qui en sont privés proclament justement le néant puisqu'il n'a de réalité que dans le cœur de ceux qui le possèdent, mais qui est assez accueillant pour recevoir tous ceux qui se souviennent de lui et qui ont subi la loi commune de s'en être séparés comme des étrangers pour pouvoir y rentrer comme des hôtes.

L'identification de l'être et de l'acte nous permettra de définir notre être propre par la liberté. Nous créons notre personne spirituelle comme Dieu crée le monde. Mais il faut que nous fassions partie du monde comme une chose avant [48] de pouvoir nous unir à Dieu par un libre choix. L'acte pur ne comporte aucun choix ; mais il rend possibles tous les choix chez un sujet qui, participant à sa nature, peut s'attacher, par un consentement qui fonde sa personne même, au principe intérieur qui l'anime et le fait être, ou bien s'abandonner à la nécessité par laquelle l'ensemble de tous les êtres finis, déterminés par leurs bornes mutuelles, exprime encore la suffisance de l'être pur.

À la limite, et pour un être qui serait une passivité absolue (mais un tel être ne peut pas exister, car, pour qu'un état puisse apparaître, ne faut-il pas qu'il soit senti en quelque mesure, c'est-à-dire saisi par un acte qui, il est vrai, reçoit aussitôt une limitation ?), l'être absolu ne pourrait se manifester que comme une immense donnée. Ainsi, quand nous disons que Dieu crée le monde, nous voulons dire que, si Dieu cessait d'être pour soi, et s'il devenait un spectacle pour un spectateur qui serait placé hors de lui, — grâce à une sorte de contradiction, puisque tout spectacle exige une opération de celui qui le contemple et que toute opération nous fait participer intérieurement à l'essence de Dieu défini comme un acte pur, — le monde serait sa forme visible et sa révélation. C'est précisément parce qu'il n'y a pas de donnée sans quelqu'un pour qui elle soit telle, que le monde, bien qu'il se distingue de Dieu, ne peut pourtant pas s'en détacher. Un être limité ne peut apparaître à ses propres yeux et par ses limites mêmes que comme une partie du monde, en attendant que l'activité de sa vie spirituelle lui permette de créer son être intérieur en retrouvant en lui l'être intérieur dont le monde dépend. Ainsi l'on peut dire que, comme la création du monde est la transformation de l'acte en donnée, la création de nous-même consiste inver-

sement, quand le donné est manifesté, à faire nôtre l'acte qui le traverse et qui le soutient, au lieu de laisser ce donné apparaître et disparaître dans l'inépuisable variété d'un spectacle pur.

Recevoir la vie matérielle n'est qu'un moyen pour nous d'acquérir l'autre. Nous n'avons point demandé à naître. Notre être est une pièce d'un ensemble plus vaste qui n'obéit pas à notre volonté. La vie matérielle nous déçoit parce qu'elle n'est pas proprement nôtre, et qu'ainsi elle ne peut pas nous [49] apparaître comme la vie véritable, parce qu'elle est bornée et incapable de remplir toute notre capacité, enfin parce qu'elle est en perpétuel danger et que la mort finit toujours par l'engloutir. La mort doit-elle donc réconcilier tous les êtres dans le même échec ? Pourtant cette vie qui nous a été imposée, qui ne nous satisfait pas, et dont nous pouvons à chaque instant nous délivrer en la détruisant, est la condition d'un choix par lequel tout individu est appelé à accomplir un acte spirituel d'acceptation ou de renoncement. Il faut qu'il se donne à lui-même la vie éternelle, qui suppose l'union avec l'être pur et réside tout entière dans une opération qui fonde sa personnalité, au lieu de la laisser se dissoudre et s'anéantir dans le tout, — ou qu'il laisse l'univers poursuivre sans lui cet admirable mouvement dans lequel, sans se lasser, mais sans subir dans son essence aucun enrichissement ni aucune diminution, il propose à de nouveaux êtres le salut qui est accepté par le petit nombre et repoussé par la multitude. Nous ne recevons dans le corps l'apparence de la vie que pour pouvoir véritablement nous donner à nous-mêmes la vie ou la mort.

D. PRIMAUTÉ DE L'ÊTRE PAR RAPPORT AU BIEN

[Retour à la table des matières](#)

ART. 7 : L'être ne dépend pas du Bien, puisque le Bien est intérieur à l'être et exprime le caractère par lequel la conscience reconnaît dans l'être une plénitude qui, non seulement, remplit sa propre capacité, mais la déborde.

On pourrait soutenir que l'être trouve dans le Bien sa justification dernière non plus par la considération de sa possibilité, comme il arrive pour l'intelligible, ni par la considération de l'expérience actuelle que nous en avons, comme il arrive pour le moi pensant, mais par la considération que ce bien seul donne à l'être sa signification et peut faire de lui le terme où notre vouloir et notre pensée se reposent. Telle est la thèse que l'on trouve dans toutes les doctrines où le Bien est défini soit comme la source dont l'être dérive, soit comme la fin vers laquelle il tend. Mais l'être n'a ni source, ni fin. Car toute source et toute fin doivent être intérieures à [50] l'être lui-même, de telle sorte qu'elles ne peuvent avoir de sens que par rapport à un être particulier quand on cherche à expliquer son devenir en lui assignant une origine et une destination. Mais si l'être est premier par rapport au devenir, c'est dire qu'il est premier partout ou qu'en lui, il n'y a pas de distinction entre premier et dernier : cette distinction est la marque d'un être fini astreint à recevoir l'existence, au lieu de se la donner, et à la perdre comme il l'a reçue.

Pourtant la primauté du Bien par rapport à l'être s'est exprimée de plusieurs manières dans l'histoire de la pensée philosophique : d'abord dans le platonisme qui met l'idée du Bien au-dessus de l'être et dans une certaine mystique chrétienne qui en est inspirée et qui, s'exprimant par une théologie négative, met Dieu lui-même au-dessus de l'être. Mais il est évident que l'être dont il s'agit ici, c'est l'être en tant que donné ou que réalisé, non point en tant qu'acte et que réalisateur. Or l'être considéré comme tel, c'est-à-dire dans son intimité et non point dans sa phénoménalité, devient en effet le mo-

teur suprême de toutes les existences particulières ; il est donc inévitable qu'il devienne aussi leur bien, puisqu'il leur donne tout ce qu'elles possèdent et qu'elles ne peuvent puiser qu'en lui la satisfaction de tous leurs désirs, même des plus hauts. Seulement, comme notre expérience ne contient rien de plus que des êtres particuliers, de telle sorte que l'être semble une dénomination qui leur est commune, on comprend que le bien puisse être rejeté au delà de l'être, au lieu d'être l'Être même dans sa parfaite suffisance, en tant que tout être particulier et insuffisant s'en détache pour s'y unir. Cependant ce langage mystique n'a pas prévalu et on préfère identifier Dieu avec l'être que de lui refuser l'être, comme s'il y avait là une sorte de sacrilège, quitte à n'attribuer ensuite aux êtres particuliers qu'une sorte d'ombre d'existence ⁴.

[51]

Nous ne dirons pas du bien qu'il est une détermination de l'être et que c'est pour cela qu'il est second par rapport à lui, mais qu'il est l'aspect sous lequel il se révèle à tous les êtres qui en participent par des déterminations particulières qu'il dépasse toujours. De là cette tendance commune à la plupart des métaphysiciens de considérer le Bien comme un autre nom de l'être, de soutenir que le mal est dans la détermination, c'est-à-dire dans la finitude, de telle sorte que l'être auquel on ne peut rien ajouter et au delà duquel on ne peut rien désirer apparaît sous la forme du Bien à tout être qui se définit lui-même par le manque et par le désir.

⁴ On ferait la même observation en ce qui concerne l'argument ontologique dont la signification sera analysée avec plus de détails dans la 3^e partie au chapitre VIII et où l'existence paraît une suite de la perfection et engendrée par elle. Car on ne peut négliger que dans un tel argument la perfection est toujours inséparable de l'infinité : de telle sorte que c'est à l'infinité qu'est attribuée d'abord sa vertu concluante ; l'idée étant elle-même un être, il est difficile d'admettre qu'elle ne contienne déjà la totalité de l'être dont elle est l'idée ; enfin la force et la faiblesse de l'argument résident sans doute dans ce passage à la limite par lequel, observant dans tous les êtres particuliers que c'est l'idée du Bien qui est le facteur de toutes leurs acquisitions, nous étendons à la totalité de l'Être une sorte d'élan de la même forme, mais contracté et immobile, qui nous permet d'évoquer dans la formule *causa sui* une genèse, à l'intérieur même de l'Être, de l'être qu'il est par le bien qu'il devient pour toutes les existence qui en procèdent.

On peut conclure en disant que le bien n'est pas premier par rapport à l'être comme le terme qui le précède et le justifie, car le Bien n'est qu'une perspective que nous prenons sur l'être ; il introduit en lui une dualité, il suppose une sensibilité aussi épurée qu'on le voudra, qui le goûte, il n'est que la louange éternelle par laquelle les êtres particuliers attribuent à l'être absolu le principe de cette abondance spirituelle et de cette joie sans limites qu'ils se donnent à eux-mêmes en s'unissant à lui.

La connaissance que nous pouvons acquérir de l'être nous donne à nous-même notre être intérieur. Par conséquent, si le moi s'astreint dans chacune de ses démarches à garder avec l'être le contact le plus étroit, et si les opérations par lesquelles il se réalise sont réellement accomplies et non pas seulement conçues comme possibles, la preuve de leur valeur résidera dans leur efficacité : la constitution de notre personne, le sentiment de la présence constante de ce tout spirituel auquel nous adhérons, le contentement de notre état et cette relative, mais exacte suffisance qui ne peut nous être donnée que par un principe qui, étant lui-même la suffisance plénière, abolit tous les désirs en les comblant et en [52] les dépassant, une sérénité et une force toujours renouvelées, mais toujours semblables à elles-mêmes, tels sont les effets qui montreront la fécondité des étapes successives de notre action ⁵.

⁵ On trouvera une confirmation de cette analyse dans notre *Introduction à l'ontologie* où les catégories ontologiques sont étudiées avant les catégories axiologiques : car il faut que les premières définissent les différents modes d'accès dans l'Être avant que les secondes donnent à ces différents modes leur signification intérieure. On comprend dès lors pourquoi nous avons dû montrer dans ce chapitre que l'être porte déjà en lui à la fois l'intelligible et le bien, au lieu de pouvoir être dérivé soit de l'un, soit de l'autre, bien qu'il ne reçoive sans doute cette double détermination qu'à partir du moment où la participation intervient et fonde elle-même l'opposition de l'entendement et du vouloir.

E. PRIVILÈGE DE LA MÉTHODE ANALYTIQUE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 8 : La primauté de l'être démontre que l'esprit ne peut jamais faire usage d'une autre méthode que de la méthode analytique.

Les observations qui précèdent nous permettent de conclure que tous les objets de la pensée sont intérieurs à l'être, ainsi que toutes ses démarches, que l'être par suite ne peut pas être dérivé, parce qu'il faudrait le dériver de lui-même, enfin qu'il est premier non point en ce sens qu'il précède logiquement ou historiquement tout le reste, mais en ce sens qu'étant contemporain de toutes les formes qu'il peut revêtir, celles-ci ne peuvent être posées qu'en lui et par lui : ce sont des déterminations qui le limitent et non des caractères nouveaux qui viendraient s'y ajouter et qui, étrangers d'abord à l'être, auraient la charge mystérieuse de lui conférer une réalité qu'il n'avait pas.

La seule méthode dont la pensée puisse faire usage est donc la méthode analytique. On ne doit demander rien de plus à la connaissance qu'une description de l'être, mais c'est une description qui, au lieu de rester extérieure à son objet, atteint son essence, parce que, si elle est fidèle, elle ne fait que nous solliciter à accomplir l'opération par laquelle, en participant à sa nature, nous découvrons déjà notre identité avec elle.

[53]

Elle affectera nécessairement une forme cyclique, non seulement parce que la pensée individuelle, se développant dans le temps et se nourrissant de l'éternité, exige de retrouver à la fin comme son acte propre l'acte lui-même qui lui a donné naissance, mais parce que la psychologie n'a de fondement que dans l'ontologie, parce qu'il faut que le tout nous soit présent pour que nous puissions lui devenir présent, et parce qu'il nous a fallu reconnaître que nous étions enveloppé dans l'être avant de pouvoir au fond de nous-même reconnaî-

tre que nous enveloppons l'être à notre tour. Dès lors, le temps apparaîtra à la fois comme une forme particulière de l'être et une condition de toute analyse. Tout ce qui vit se meut dans l'être, et le mouvement des corps dans un espace immobile, qui forme la substance de chacun d'eux, est une figure de cette communication incessante qui s'établit entre le tout et la partie, lorsque la partie, incapable de se séparer du tout, fait la découverte de son omniprésence.

On remarquera que les démarches de la volonté aussi bien que celles de l'intelligence ont elles-mêmes un caractère analytique. De même que le mouvement est une analyse de l'espace par une distinction entre différents points, corrélative d'une distinction dans le temps entre différents instants et que la synthèse n'est qu'un effet de la continuité de ces points, corrélative de la continuité de ces instants, de même que l'acte de l'intelligence consiste dans une analyse de l'être en représentations, en objets ou en idées, selon qu'on lui donne une application abstraite ou une application concrète, de même l'acte de la volonté consiste dans une analyse de mon être propre en possibilités différentes qu'il assume tour à tour. Cependant, cette analyse est elle-même l'effet d'un choix dont on peut dire qu'il est créateur. Car tous ces points distincts, ces objets distincts, ces idées et ces possibilités distinctes n'ont d'existence que par l'acte même qui les distingue. C'est l'analyse qui les fait être. Et c'est par cette analyse que je me donne l'être à moi-même. Il ne sert de rien de prétendre que chacune de ces analyses est elle-même subordonnée à un dessein qui lui donne son unité, de telle sorte que la synthèse précède l'analyse qui n'est que le moyen par lequel elle se réalise. Car cette synthèse est elle-même [54] une première analyse qui a le tout de l'être pour support et qui se poursuit par des analyses plus fines qui peuvent elles-mêmes être poussées jusqu'à l'infini.

Ainsi le moi se crée lui-même par une analyse de l'être qui fait apparaître devant lui la représentation du monde. L'unité de l'être est donc corrélative d'une multiplicité qui est posée avec elle et sans laquelle elle ne pourrait pas être posée comme unité. C'est ce second aspect de l'être que nous étudierons dans la deuxième partie de cet ouvrage : mais il faut auparavant approfondir la nature de cette unité qui ne justifie sa primauté que par son universalité et son univocité.

[55]

Première partie. L'unité de l'être

Chapitre II

DE L'UNIVERSALITÉ DE L'ÊTRE

A. LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE L'AFFIRMATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. PREMIER : L'être contient tout, le réel et l'apparence, l'intelligible et le sensible, l'acte et la donnée, le vrai et l'illusoire.

Que l'être soit un terme universel, c'est là une affirmation que personne ne met en doute. Dire que le néant est un terme négatif, c'est le rendre inopérant contre l'être pur, c'est-à-dire contre la puissance de l'affirmation en général, puisque, pour le poser, il faudrait du même coup le détruire en le faisant entrer dans une affirmation. Le néant, étant un terme négatif, ne pourra donc être l'objet que d'un jugement de négation : le néant n'est pas. Mais, si le néant n'a aucune prise sur l'être, il est au contraire parfaitement légitime de nier d'un être particulier un caractère ou une qualité qui appartiennent à un autre : ce néant relatif exprime une analyse qui s'effectue à

l'intérieur de l'être même ; ce que j'ai de néant est nécessairement l'être d'autre chose.

L'être contient donc en lui toutes choses : tous les objets de notre réflexion et notre réflexion elle-même doivent venir également s'inscrire en lui ; les distinctions entre la réalité et l'apparence, entre l'intelligible et le sensible, sont des distinctions que l'on peut faire entre ses modalités, mais qui n'atteignent pas l'indivisibilité de son essence.

Dira-t-on qu'apparaître, c'est être seulement pour autrui, et que l'être pour autrui diffère par conséquent de l'être en soi ? Mais, pris en lui-même, l'être pour autrui est une certaine [56] manière d'être en soi et qui a autant de réalité qu'autrui à qui il apparaît ; le sujet et sa représentation sont des réalités qualifiées et font partie de la réalité totale. Et le tout demeurerait éternellement enfermé dans sa solitude et dans son inefficacité s'il cessait d'apparaître et de se refléter dans la conscience des êtres finis, auxquels il donne l'être en leur fournissant une image de lui-même, qu'il unit entre eux par leur dépendance commune à son égard, gardant à la fois vis-à-vis de chacun d'eux et de tous une présence plénière et une surabondance infinie.

On ne fera pas non plus renaître la querelle entre le sens commun, qui n'applique l'être qu'au sensible, et la métaphysique, qui l'identifie avec l'intelligible. Le sensible et l'intelligible appartiennent tous les deux à l'être, mais ils nous en font connaître un aspect différent ; le sensible l'actualise tout entier aux yeux d'un être limité, l'intelligible fait participer celui-ci à l'opération par laquelle l'être pur, pénétrant dans le multiple pour l'illuminer, distingue et relie entre elles les formes différentes qu'il revêt. C'est pour cela que le sensible et l'intelligible sont inséparablement associés dans le concret : leur opposition est un effet de l'analyse ; en fait, chaque sensation est en rapport avec un acte déterminé de l'intelligence, elle exprime le caractère abstrait et inachevé qu'un tel acte doit conserver dans la conscience du sujet fini pour que celui-ci reste en contact avec l'être total, sans se confondre avec l'intelligence pure.

On se sert en général du nom d'être pour désigner une donnée ; mais l'acte par lequel cette donnée est saisie fait partie de l'être lui aussi. Et même l'intériorité de l'être ne peut être atteinte que sous la

forme de l'acte. Le matérialisme attribue l'être à la donnée et néglige l'acte. L'idéalisme ne voit que l'acte ; et il y a un idéalisme empirique qui fait de l'acte lui-même une donnée. Quant au contraste qui éclate dans l'unité de l'être entre l'acte et la donnée, il n'est pas insurmontable si l'on remarque qu'un acte, au moment même où il s'exerce, cesse d'être une puissance pour devenir en un certain sens une donnée, qu'une donnée, en la prenant sous sa forme la plus concrète, est indiscernable de l'acte par lequel on se la donne et que l'être du monde est sans doute un acte, [57] mais qui devient incessamment une donnée pour un sujet qui, faisant partie du monde, considère néanmoins comme un spectacle tout ce qui déborde sa propre opération.

On nous accordera que l'illusion la plus misérable, une fois qu'elle est donnée, trouve place dans l'être, qu'elle est l'effet, il est vrai, d'une perspective étroite et confuse sur le réel qui révèle son insuffisance dès qu'elle s'agrandit, mais que cette illusion est toujours supérieure à quelqu'autre plus misérable encore, qu'elle l'est infiniment à l'aveuglement pur, et qu'elle exprime à sa manière un des aspects de la richesse du monde à qui il manquerait quelque chose si on voulait l'anéantir : ce serait retirer ses bienfaits à la lumière que de vouloir la réduire à son foyer et de ne pas admirer encore la perfection de son essence dans la pénombre la plus incertaine et jusque dans ses jeux et dans ses mirages.

B. LE POSSIBLE COMME MODE DE L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 2 : Le possible n'est ni antérieur, ni extérieur à l'être : il en est un aspect.

Mais si l'acception universelle de l'être nous contraint de rattacher à son empire, antérieurement à toutes les qualifications par lesquelles on les distingue, aussi bien le subjectif que l'objectif, l'apparent que le réel, le sensible que l'intelligible et même en un

sens l'illusoire aussi bien que le vrai, une nouvelle difficulté se présente lorsqu'on se demande s'il n'y a pas entre le néant et l'être une essence intermédiaire qui serait le possible. Et même entre l'être plein et actuel d'une part et le néant de l'autre, comme entre deux limites extrêmes, le possible est-il rien de plus qu'un être de pensée qui ne s'est pas encore actualisé, une aspiration à être qui n'a pas encore trouvé à se satisfaire ? Mais si le possible est une existence pensée, il a autant de réalité que la pensée elle-même : loin qu'on puisse le regarder comme une forme d'existence atténuée et dont l'existence proprement dite sortirait par voie de développement, il semble plus juste de faire du possible un être intellectuel qui s'enrichit et s'appauvrit à la fois quand il s'actualise, c'est-à-dire quand il est reçu par l'intermédiaire [58] de l'espace et du temps dans la sensibilité des êtres finis. Il s'enrichit en ce sens qu'il acquiert une détermination qu'il n'avait pas. Mais il s'appauvrit aussi en cet autre sens, c'est qu'il exclut d'autres déterminations qu'il portait en lui en puissance et qui maintenant sont flétries. Cependant le possible n'est pas la négation de toute détermination, puisqu'il ne pourrait alors se distinguer d'aucun autre possible. C'est donc que tous les possibles sont des espèces de l'être. Il n'y a pas d'espèces du néant. Et nul possible n'est sans rapport avec les déterminations qui lui manquent, puisqu'il en est précisément la possibilité. Il y a donc en lui un caractère par lequel il les soutient et déjà les appelle, puisqu'il ne peut subsister sans elles, bien qu'elles doivent cesser de coexister dès qu'elles se réalisent.

Mais si on réplique que le possible trouve en effet son achèvement dans l'être et que jusque-là il n'est qu'une aspiration à être, on répondra qu'une aspiration à être peut bien se distinguer de ce qu'elle sera quand elle sera satisfaite, mais que la condition de son action, c'est d'abord son inscription dans l'être comme telle. Ce que l'on veut, c'est, à la limite, lui retirer l'être en lui laissant le caractère d'une aspiration. Or il y a là une contradiction manifeste qui confirme encore ce que nous avons dit du néant, puisqu'en voulant la considérer elle-même comme absolument antérieure à l'être, on lui refuse simplement la forme d'être vers laquelle elle tend.

Cette analyse permet d'introduire une réforme profonde dans la conception classique des catégories de la modalité où les trois termes de possibilité, d'existence et de nécessité semblent échelonnés,

selon une sorte de progrès qui va d'un minimum à un maximum d'être, d'un être qui cherche pour ainsi dire l'existence à un être qui ne peut plus s'en évader. Mais la possibilité n'est pas inférieure à l'existence, elle en est un aspect. De même, la nécessité ne lui est pas supérieure. Il ne peut y avoir de monde qui soit en deçà de l'être par une sorte de défaut, ni au delà de l'être par une sorte d'excès. L'opposition entre le possible et le nécessaire résulte des relations qui s'établissent entre les formes de l'être. De même que le possible est le caractère de l'être simplement pensé dans son rapport avec une expérience qui n'est pas donnée, [59] le nécessaire est un être encore pensé, mais dans son rapport avec une expérience dont on ne peut plus le détacher. Entre les deux, il y a cette forme de l'être qui se découvre à nous dans une expérience actuelle et donnée, de telle sorte qu'au lieu de passer du possible au nécessaire par l'intermédiaire de l'être, il faut dire que l'être contient en lui à la fois le possible et le nécessaire qui traduisent les rapports de l'être pensé et de l'être donné tantôt pour accuser leur indépendance et tantôt pour la surmonter.

On ne saurait objecter que le possible ou le nécessaire, dont nous faisons des modes de la pensée, peuvent exister sans qu'ils soient pensés. Sans tenir compte de cette observation que ce serait les inscrire dans l'être d'une autre manière, on pourrait se demander si le possible non-pensé n'est pas lui-même la possibilité d'une possibilité, c'est-à-dire une pensée qui a besoin d'être achevée dans la pensée elle-même avant de l'être dans une expérience, si parallèlement le nécessaire non-pensé n'est pas la pensée d'une nécessité qui laisse encore indéterminées l'idée et l'expérience qu'elle accorde : le possible et le nécessaire, par opposition à l'être tel qu'il est donné à une sensibilité, accusent le double caractère de l'être tel qu'il se révèle à l'intelligence quand il est engendré par elle d'abord comme l'essai, ensuite comme la preuve de sa puissance. Mais l'être sensible et l'être intelligible se recouvrent. Ou plutôt l'être sensible, dès qu'il se manifeste à nous, non plus par un choc qui nous émeut, mais par une opération qui l'illumine, met à nu l'être intelligible qu'il dissimulait ⁶.

⁶ On comprend pourquoi l'étude de l'universalité de l'être doit commencer par une étude du rapport entre l'être et le possible. Car d'une part le possible est

[60]

C. LE TEMPS OU LA RELATION ENTRE LES MODES DE L'ÊTRE ET NON POINT ENTRE L'ÊTRE ET LE NÉANT

[Retour à la table des matières](#)

ART. 3 : Le temps est intérieur à l'être et non pas l'être intérieur au temps.

Nous avons montré que les idées de néant, de subjectif et de possible ne constituaient aucun échec à l'universalité de l'être. Mais ces différentes idées n'ont pu s'introduire dans la pensée que grâce à une distinction réalisée par le temps entre les différents aspects de l'être, c'est-à-dire entre les différentes manières dont l'être révèle sa richesse aux yeux d'un individu fini. Le possible en particulier ne peut pas être pensé indépendamment de l'idée d'un avenir qui n'est pas encore réalisé. C'est donc l'idée de temps qu'il faut maintenant examiner. En réalité, si on doute parfois de l'universalité de l'être, c'est parce qu'on oppose au présent un passé qui n'est plus et dans

considéré comme étant une sorte d'intermédiaire entre l'être et le néant ; et d'autre part on ne voit pas comment on pourrait caractériser aucun objet de l'affirmation qui débordé l'affirmation de l'être autrement que comme un non-être absolu (et par conséquent impossible) ou relatif (c'est-à-dire qui contient encore en lui l'être d'une possibilité). Il y a plus : si c'est le temps qui est l'instrument de la participation, on voit aussitôt et l'expérience confirme que c'est le temps qui, opposant sans cesse l'être à lui-même, semble établir un rapport entre l'être et le néant, de telle sorte que l'avenir et le passé nous apparaissent, par contraste avec le présent, comme les deux seules formes positives du non-être. Nous chercherons donc dans ce qui suit à démontrer qu'elles sont l'une et l'autre incluses dans l'être et n'expriment rien de plus qu'une certaine relation entre ses modes (cette relation étant elle-même constitutive de chaque essence individuelle). Quant au possible lui-même, il trouve son explication dans la nature même du temps non pas seulement, comme on l'a montré dans *Du Temps et de l'Éternité*, parce qu'il est la catégorie propre de l'avenir, mais parce qu'il est encore la catégorie du passé, du moins en tant que le passé n'est pas un souvenir qui s'est déjà actualisé, mais un souvenir qui peut l'être.

lequel l'être semble s'être abîmé, un avenir qui n'est pas encore et où sommeillent des types d'existence qui n'ont pas encore éclos. Ainsi l'existence du passé et de l'avenir dont témoigne la mémoire, puisqu'elle montre également que le premier s'est évanoui et que le second s'est réalisé, semble une sorte d'expérience de l'existence du néant.

Cependant le temps lui-même est une forme intelligible de l'être. Ou bien nous ne pensons pas le temps et alors, toujours nouveaux à l'être, mais ne le sachant pas, puisque nous ne pouvons comparer ce que nous sommes avec ce que nous étions ni avec ce que nous n'étions pas, nous vivons dans une sorte d'éternité où nous sommes toujours inséparables de l'être et pourtant incapables de percevoir soit notre identité, soit notre mobilité. Ou bien nous pensons le temps, et alors [61] c'est à condition de le dominer, de pouvoir saisir à la fois, bien que d'une manière distincte, la réalité du présent avec celle du passé et de l'avenir. Or, cela n'est possible que si nous nous trouvons placés précisément en ce point de transition où la perception ne cesse de se transformer en souvenir : l'idée même du futur ne prend une forme positive que grâce à une sorte d'inversion de la mémoire, car la distinction de ce que nous sommes par rapport à ce que nous avons été prouve qu'il y avait devant nous un avenir qui s'est réalisé. Ainsi il n'y a rien de plus dans le temps qu'un passage continu de la perception au souvenir, c'est-à-dire d'une forme d'existence à une autre : il n'y a rien qui sorte de l'être ou qui pénètre en lui du dehors.

Toutes les difficultés concernant l'idée de l'être ont leur origine dans l'expérience que nous avons du Temps. Il y a une sorte d'antinomie entre l'être et le temps, de telle sorte que l'affirmation de l'être est toujours tournée contre le devenir et celle du devenir contre l'être. Il semble que le devenir soit toujours un mixte de l'être et du néant et que l'expérience qu'il nous donne, ce soit précisément celle du néant en tant que l'être ne cesse d'en sortir pour s'y replonger. Mais si le devenir est tout entier dans l'être, au lieu d'envelopper l'être tout entier, alors on s'aperçoit qu'il introduit seulement dans l'être un néant relatif, à savoir le néant de l'un de ses modes par rapport à un autre mode qu'il appelle en disparaissant. Il n'y a rien qui n'appartienne à l'être et qui ne doive être posé tour à tour comme passé, comme présent et comme futur. Mais on ne

peut exclure aucun terme de l'un de ces modes de l'existence sans l'inclure aussitôt dans l'un des deux autres. Seulement ce n'est pas ainsi qu'on l'entend généralement. Car on prétend au contraire les dissocier et par là chacun de ces modes, incapable de se soutenir isolément, est invoqué comme une sorte de témoignage en faveur du néant qui résulte aussi bien de la considération de chacun d'eux que de celle de leur assemblage. Car le présent n'étant qu'une transition ou un passage n'a point de contenu : il n'est qu'une position sur la ligne du temps, mais qui n'est rien, pas plus que le point. Or nous disons du passé qui le précède qu'il n'est plus et de l'avenir qui le suit qu'il n'est pas [62] encore, c'est-à-dire que l'un et l'autre ne sont rien. Ainsi, c'est l'être même qui semble chassé de partout.

On ne peut donc maintenir l'universalité de l'être qu'en montrant qu'il y a une forme d'existence propre au présent, au passé et à l'avenir et que nul être particulier ne se réalise autrement que par la relation qui les unit.

ART. 4 : Le présent, loin d'exclure la totalité de l'être, la contient et quand, sous le nom d'instant, on en fait une coupure entre le passé et l'avenir, c'est lui tout à la fois qui les oppose et qui les lie.

L'argument dialectique qui consiste à exclure l'être du présent sous prétexte que le présent n'est rien de plus qu'une limite entre le passé et l'avenir, de telle sorte qu'on s'émerveille qu'il n'ait point de contenu, n'est que la contrepartie produite par la réflexion de cette affirmation instinctive et populaire que le présent, c'est l'être même et qu'il n'y a d'être que dans le présent. Or c'est cette affirmation qu'il s'agit de maintenir : seulement, au lieu de considérer le présent comme refoulant hors de lui le passé et l'avenir, il faut dire qu'il les contient d'une certaine manière et que leur différence avec le présent ne consiste nullement dans le contraste entre l'être et le néant, mais dans un contraste entre des modes différents de l'existence. Il est évident que je n'ai jamais moi-même quitté ce présent et qu'on ne gagne rien en disant que ce n'est jamais le même présent. Car il y a une différence entre les objets qui peuvent m'être présents, par exemple entre une perception présente et le souvenir présent que j'en ai gardé, mais non point dans le présent commun où

je les reçois. Le temps ne consiste pas dans la relation d'une présence et d'une non-présence, mais dans la substitution à la présence d'un objet de la présence d'un souvenir. Et l'on en dira autant de l'avenir en tant qu'avenir : je ne puis le découvrir que par une pensée présente que je puis regarder comme une pensée indéterminée et qui, quand cet avenir se réalisera, me donnera une perception présente : ainsi, dès que je considère l'avenir, le temps devient pour moi en réalité un rapport entre deux présences.

[63]

Mais il faut dire que, puisque toute présence pensée comme future soutient avec une présence pensée comme passée, à travers une présence actuelle, ou, si l'on veut, objective, un rapport de liaison et d'exclusion, mais qui affecte une forme orientée, il y a un autre sens du mot présence qui définit le présent de l'instant et qui n'est rien de plus en effet, semble-t-il, que la coupure entre ce qui vient d'être et ce qui va être, c'est-à-dire une imminence pure. Seulement il est curieux que de ce caractère de coupure qu'on lui attribue et par conséquent de son absence radicale de contenu on veuille tirer parti contre son existence. Il semble plutôt au contraire que c'est dans l'instant considéré comme une coupure sans contenu que nous saisissons le mieux l'essence même de l'être en tant qu'il est étranger à toutes les déterminations, mais précisément parce qu'il les dépasse et qu'il les engendre. Dans le présent qui enveloppe tout ce qui est, l'être nous découvre la multiplicité infinie de ses formes. Dans l'instant qui est au centre de tout ce qui est, mais où aucune forme particulière de l'être ne se distingue plus, l'être nous découvre sa puissance indivisible et sans mesure. C'est pour cela qu'il ne faut pas dire qu'il exclut le passé et l'avenir, mais qu'il les lie. C'est dans cette imminence pure que toutes les formes particulières de l'être vont surgir. Chacune d'elles surgit comme un avenir qui ne peut se déterminer qu'en déterminant du même coup son propre passé. Nous ne parlons d'instant successifs que lorsque nous constituons la chaîne du temps par une suite d'événements homogènes pour la pensée et auxquels nous cherchons à assigner des positions distinctes et immobiles. Alors nous parlons contradictoirement d'instant passé ou d'instant futur : ce qui véritablement n'a aucun sens. Faut-il dire alors que c'est le même instant qui se déplace ? Mais ce serait retomber dans la même erreur et s'obliger à inventer

un nouveau temps dans lequel ce déplacement devrait se produire. Il n'y a donc qu'une solution, qui est de ne plus associer l'instant à l'événement, mais d'obliger tous les modes de l'existence à venir se confronter avec le même instant où se produit l'acte éternel qui les réalise. C'est la participation qui, au lieu de les situer dans le temps comme autant de blocs juxtaposés, dissocie en chacun [64] d'eux pour les convertir l'un dans l'autre le possible et l'accompli, c'est-à-dire deux termes hétérogènes et incapables de subsister isolément, qui n'entrent dans un ordre successif que par le rapport qui les unit et qui n'est jamais le même. Mais c'est le même présent qui les contient toujours et c'est dans le même instant que vient toujours s'insérer l'opération dans laquelle ce rapport s'actualise.

ART. 5 : Le passé ne retourne pas au néant : le souvenir que nous en gardons n'a de sens que par sa relation avec une perception initiale dont il exprime non pas l'abolition, mais la limitation.

Contre l'objection qui exclut le passé de l'être et le considère comme proprement anéanti, on peut faire valoir cet argument que le passé subsiste comme passé dans le présent du souvenir.

Mais cette réponse doit être approfondie si l'on veut résoudre certaines des difficultés qu'elle soulève : car le souvenir présent, en évoquant un objet perçu autrefois, montre précisément qu'il n'est plus rien aujourd'hui, non plus que la perception que nous en avons. Le souvenir, au lieu d'être le témoignage de leur survie, est au contraire celui de leur disparition. Si le souvenir ne donne pas à l'objet perçu lui-même une nouvelle existence momentanée, du moins le caractère relatif de l'ensemble auquel ils appartiennent tous les deux prouve que c'était par une illusion que l'on attribuait soit à l'un soit à l'autre une existence indépendante ; la perception et le souvenir sont les termes concrets de cette relation originale qu'on appelle le temps et, de même que le souvenir n'aurait pas de contenu idéal sans la perception qu'il reproduit, la perception serait dépourvue de corps matériel si elle ne contrastait avec le souvenir qui nous découvre ses limites, la place unique qu'elle occupe dans la durée, et en dégage l'originalité dans l'acte même par lequel il vient se substituer à elle.

On admet facilement que la perception est la condition du souvenir qui n'est souvenir que d'elle et par elle. Il est plus [65] difficile d'apercevoir que le souvenir est aussi la condition de la perception qui ne nous découvre que par contraste avec lui la présence en elle de l'objet : nous ne savons ce qu'elle est que quand elle n'est plus. Mais ni la perception, ni le souvenir ne perdent jamais la forme propre de présence qui leur appartient : ce sont deux termes qui s'excluent et s'appellent tout ensemble. Ils servent à définir la relation temporelle en tant qu'elle possède elle-même une existence intemporelle : le perçu et le remémoré en sont les aspects ; le passage indéfini de l'un à l'autre, au lieu d'exprimer l'abolition absolue du premier et son entrée dans le néant, atteste au contraire l'impossibilité de le séparer de l'être en même temps que les bornes dans lesquelles il faut l'enfermer.

C'est que chaque forme de l'être est inséparable de l'être éternel et il en est de même du temps qui, par la totalité de son développement, exprime son immobile fécondité ; or c'est en pénétrant dans le temps que chaque forme marque sa finitude, mais aussi sa solidarité avec toutes les formes finies qui la précèdent ou qui la suivent. Ainsi l'on peut dire que ce qui disparaît dans l'objet perçu, c'est ce qui le limite et non pas ce qu'il est, de telle sorte que son implication avec les autres termes de la série dont il fait partie et la manière même dont il semble leur céder la place sont destinées à lui permettre de réaliser la plénitude de son essence et de participer à la totalité de l'être. Dès lors, la distinction de la perception et du souvenir donne simultanément à chaque conscience la possibilité de constituer sa propre existence subjective et à l'essence de chaque chose de nous révéler à la fois sa limitation et son inscription dans un ordre éternel.

La perception qui disparaît n'est donc pas une forme d'existence qui retourne au néant avec son objet. Il serait même plus légitime de dire que la négation de l'être perçu au moment où il retombe dans le passé et témoigne de son caractère fini à l'intérieur même de la relation temporelle est la négation d'une négation et n'a de sens que pour faire apparaître comme contre-partie un nouveau mode d'existence qui lui donne une éternité spirituelle.

La distinction même entre le temps dans lequel l'objet est engagé et le temps dans lequel s'engage la perception de [66] l'objet doit retenir notre attention : elle nous montre que comme, dans l'ordre

subjectif, nos états se succèdent parce qu'aucun d'eux n'épuise notre capacité de percevoir, dans l'ordre objectif les phénomènes se succèdent aussi parce que chacun d'eux n'exprime qu'un aspect de l'être. Le propre de la mémoire est d'attester, à travers le double renouvellement à la fois corrélatif et spécifique du contenu de l'univers et du contenu de notre conscience, que tous les aspects de l'être lui sont essentiels, comme tous les états du moi sont essentiels au moi. La distinction du phénomène primitif et du souvenir qui nous en reste est donc la condition sans laquelle nulle forme d'existence ne pourrait, tout en demeurant limitée, prendre place dans l'universalité de l'être : et dès lors, il ne faut pas s'étonner si cette distinction n'a de sens que pour des phénomènes limités ou, ce qui revient au même, pour la connaissance que peuvent prendre des phénomènes des êtres limités.

ART. 6 : À défaut du souvenir réel, le souvenir possible suffit, pour assurer à l'objet perçu sa place permanente dans le tout de la durée.

Ne semble-t-il pas que l'argument par lequel nous venons de sauvegarder l'existence de la perception et du souvenir, à leur place respective dans un temps formé par leur contraste, doit nous interdire de garder encore quelque réalité à l'événement passé, lorsqu'il ne laisse dans la mémoire aucun écho ? Cependant il faudrait alors le retirer du temps ; car nous sommes incapables évidemment de situer une forme d'existence dans un moment particulier du temps sans que notre pensée soit aussitôt invitée à déborder ce moment par une opération présente à l'égard de laquelle l'objet perçu acquiert d'emblée un caractère purement spirituel.

La mémoire sans doute est nécessaire pour que nous puissions penser le temps, car elle est nécessaire pour que nous puissions penser son contenu. Mais elle est elle-même bornée et notre mémoire individuelle trouve son fondement dans une sorte de mémoire universelle, une mémoire de droit plutôt [67] que de fait, qui ne laisse rien perdre de ce qui a été et qui conserve à l'objet disparu sa place originale dans l'histoire du monde. Cette histoire est réelle. Nous ne pouvons faire qu'un événement qui a eu lieu ne se soit pas produit.

C'est qu'il y a donc une existence du passé comme tel. De même qu'un objet peut exister sans être reçu dans une conscience particulière, ce qui signifie pourtant qu'il trouverait place dans une conscience illimitée, un événement qui ne laisse de trace dans aucune mémoire en laisserait une pourtant dans une mémoire infiniment agrandie. La multiplicité des consciences et des mémoires représente dans le particulier un effort d'adéquation à l'être total ; et l'originalité du particulier ne se maintient qu'à condition que cet effort se poursuive sans cesse et que son but ne soit jamais atteint.

Faire tomber dans le néant un terme qui n'est l'objet d'aucun souvenir, c'est détacher le moment où il s'est produit de tous les autres moments du temps sans lesquels on ne pourrait le définir, c'est l'affranchir de la relation temporelle, en faire contradictoirement un absolu en lui laissant pourtant ses qualités distinctives et ses limites propres. La solution de notre difficulté se trouve donc dans ce paradoxe apparent : à savoir qu'on ne peut considérer l'objet passé comme un pur néant parce que ce serait supposer justement qu'on l'avait considéré d'abord, au moment où il était perçu, comme un absolu qui se suffisait à lui-même : il ne pouvait s'évanouir sans retour qu'à condition que chaque moment fût créé, puis détruit, c'est-à-dire que le temps, qui est la relation éternelle de tous les moments, cessât d'être. Ce serait attribuer à la partie un caractère qui ne convient qu'au tout et qui précisément élève celui-ci au-dessus des vicissitudes de la durée.

ART. 7 : L'avenir exprime la possibilité pour l'être fini de participer par une opération qui lui est propre à l'acte immuable de la création.

On pourrait penser que les observations précédentes permettent de résoudre symétriquement le problème de l'avenir. [68] Mais cela n'est pas tout à fait vrai : car, bien que le présent d'aujourd'hui soit l'avenir d'hier, nous ne pouvons nous contenter de le saisir dans cette sorte d'image renversée que la mémoire nous donne. Et de fait, l'originalité de l'avenir provient précisément de ce qu'il reste indéterminé devant nous, incapable par suite de fournir une image de lui-même jusqu'au moment où il est converti en passé. Nous

n'essaierons pas non plus de le confondre, pour lui donner l'existence, avec un acte de volonté, un désir ou une puissance qui le contiendraient en germe avant qu'il se réalise. Outre qu'il y a souvent disparité entre notre état présent et celui qui en procède et qui dépend encore de circonstances extérieures souvent imprévisibles, il est clair que la question n'est pas de savoir si le germe que l'on a sous les yeux doit être inscrit dans l'être avec ses virtualités actuelles, mais de savoir quel est le genre d'existence qu'il faut attribuer à l'avenir, en tant qu'avenir, avant qu'il se soit manifesté. Or, ici, il ne sert à rien de dire qu'une connaissance plus parfaite que la nôtre le percevrait comme déjà présent après avoir fait le tour de toutes les causes dont il dépend. Car c'est le caractère éminent de la connaissance de suivre l'être au lieu de le précéder. Nos prévisions ne sont des images anticipées que parce qu'elles ont commencé par être des images consécutives. Et ainsi la connaissance que nous prendrions par avance de l'avenir lui ôterait son trait essentiel d'être encore à naître. Peut-on éviter par conséquent que la réalisation de l'avenir apparaisse comme un enrichissement de l'être ?

Mais si, revenant sur un principe établi antérieurement, on consent à considérer le temps comme intérieur à l'être et non pas l'être comme intérieur au temps, on verra comment le temps doit permettre à notre être fini un accroissement indéfini sans supposer pour cela le moindre accroissement de l'être pur.

Cependant, il ne faut imaginer dans aucun cas que celui-ci contienne en lui intemporellement tous les événements qui n'ont pas encore eu lieu et toutes les actions que nous pourrions jamais produire. Il y a un préjugé dans lequel tombent facilement les partisans trop zélés de l'omniprésence, qui consiste à supposer faussement que les choses sont en Dieu [69] comme elles sont en nous, à imaginer le devenir comme le déroulement d'un spectacle où, primitivement, tout est donné à la fois et, par conséquent, à s'interdire en même temps de regarder les choses sensibles comme un spectacle qui dépend de notre nature et les actions humaines comme des initiatives qui dépendent de notre volonté. La nature divine surpasse infiniment en richesse le spectacle qui nous est actuellement offert, mais elle en contient le principe et la clef. Car les choses particulières ne peuvent exprimer la totalité de l'être que par l'ordre nécessaire qui les relie entre elles dans l'espace et dans le temps. De même,

la nature divine ne rend possible l'initiative que nous allons prendre, elle ne la soutient, elle ne la nourrit, elle ne la rend efficace que par cette sève spirituelle surabondante qui la remplit elle-même et à laquelle nous ouvrons sans cesse dans notre être intérieur des canaux plus ou moins nombreux et plus ou moins larges. C'est dire que l'avenir existe éternellement en Dieu comme un acte auquel il nous appartient de participer sans cesse par une opération qui nous est propre et dont l'effet sera de le rendre nôtre en le convertissant en état. Mais l'avenir n'existe donc pas en Dieu comme un état et, au moment où il s'accomplit pour chacun de nous, il reçoit une forme sensible qui le limite en l'adaptant à la fois à notre capacité et à nos desseins. Ainsi on peut expliquer comment l'avenir qui, comme objet empirique et pour un être fini, n'est rien avant qu'il se produise — pas même une image antécédente — appartient pourtant à l'être dès le présent par cette sorte d'excès infini de ressources où il puise, tantôt par nécessité et tantôt par choix, la force suffisante pour se phénoménaliser.

En résumé, le contraste entre le souvenir ou l'anticipation et la perception ne doit pas nous conduire à penser qu'il y a des choses dans l'univers qui se séparent de l'être et d'autres qui viennent y prendre place. Ce serait paradoxalement faire du temps, qui est la forme de toute relation, un absolu et non un relatif ; ce serait faire dépendre l'être du temps, au lieu de faire dépendre le temps de l'être. L'ordre selon lequel les choses se présentent à nous ne peut être considéré comme un caractère immanent à l'être même. Car nous nous mouvons [70] dans l'être ; et si le principe de relativité trouve une application entre les choses particulières, il ne vaut pas entre la partie et le tout, entre le temps et l'éternité ; rien ne peut nous autoriser à penser que l'être tout entier se meut par rapport à nous et que la position que nous occupons marque la limite entre ce qu'il a cessé d'être et ce qu'il va devenir.

D. PRIVILÈGE ONTOLOGIQUE DE L'INSTANT

[Retour à la table des matières](#)

ART. 8 : L'être peut être figuré tour à tour par une perception totale ou par une mémoire parfaite ou, plus profondément, par une opération universelle.

Loin de pouvoir être invoquée contre l'universalité de l'être, la distinction entre les phases du temps témoigne en sa faveur : et puisque l'être est partout présent tout entier, le passé, l'avenir et l'instant même qui les joint, au lieu de rejeter notre pensée vers le néant, lui permettent d'envelopper, chacun pour son compte, la totalité même de l'être.

L'instant, il est vrai, bien qu'évanouissant, jouit à cet égard d'une sorte de privilège. Il est comme une rencontre que la conscience fait de l'être dans une coïncidence fugitive et je me plains seulement de ne pas pouvoir la conserver, de ne point pouvoir transformer l'instantanéité en omniprésence. Ce privilège de l'instant peut être justifié par deux raisons : la première, c'est que l'instant est une présence dans laquelle le passé et l'avenir ne sont pas seulement niés, mais en même temps, impliqués ; la seconde, c'est que la présence qui m'est découverte dans l'instant est la présence de l'objet, c'est-à-dire une présence qui m'est imposée et qui me dépasse et non plus une présence simplement subjective comme celle que je pourrais attribuer soit au passé, soit à l'avenir. Je me trouve ainsi conduit à me représenter les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ou, ce qui revient au même, telles qu'elles sont dans l'intellect divin, comme susceptibles d'être figurées par une perception simultanée et infinie qui s'échelonne dans le temps seulement aux yeux de tous les êtres finis, car ma perception recèle un élément de passivité, elle n'a de sens qu'à l'égard de mon corps ; il est de son essence d'être partielle [71] et momentanée, elle n'échappe pas totalement à la subjectivité. Elle semble plus près de l'être que toutes les autres représentations parce qu'elle permet à l'être fini un contact direct avec le

tout dans l'instantané ; mais ce contact n'est possible qu'à condition de faire entrer le tout dans une perspective personnelle, de telle sorte qu'une perception qui serait totale et cesserait d'exprimer une relation de l'univers avec moi deviendrait une contradiction. Pourtant si je consens à considérer dans l'instant non pas le spectacle passager du monde, mais l'acte par lequel je pense aussi ce qui le précède et ce qui le suit, je me délivre du même coup de cette interprétation de l'être qui, le réduisant à l'instant, mais ne retenant dans l'instant que le perçu au lieu du percevant, constitue justement ce que l'on désigne sous le nom de matérialisme.

On peut montrer maintenant que l'actualité de l'instant qui lui donne son privilège à l'égard de l'être n'est point sans contrepartie : celle-ci réside précisément dans sa liaison même avec la perception dont l'essence est à la fois d'être phénoménale et d'être transitoire. Dès lors, ne pourrait-on pas emprunter à la mémoire une notion plus adéquate de l'être pur ? Car la mémoire donne à tout le passé une sorte de perpétuité et même de simultanéité dans laquelle chacun puise les images dont il a besoin dans un ordre toujours réversible. De plus, malgré ses imperfections et ses erreurs, elle nous présente notre vie dans un tableau spirituel où les événements apparaissent avec une sorte de lumière qu'ils n'avaient pas au moment où ils s'accomplissaient : ils semblaient obscurcis alors par les préoccupations de l'intérêt et les fumées de la passion. Ainsi tout le présent de la perception est destiné à devenir un jour du passé, en servant ainsi de voie d'accès à une sorte d'omniprésence spirituelle de l'être total, où la mémoire nous permettrait de retrouver désormais toutes les capacités de la réalité grâce à un acte qui recommence toujours. L'instant n'est une transition temporelle que pour nous donner le moyen de pénétrer dans un présent éternel.

Cependant, bien que la mémoire semble affranchir la connaissance de toute liaison actuelle avec les sens, la réalité des choses en elles-mêmes serait aussi mal figurée par une [72] mémoire universelle que par une perception universelle. Car le souvenir n'a de sens que par son opposition avec la perception : il n'y a que ce que nous avons perçu qui entre dans notre mémoire. Bien plus, pris en lui-même, le souvenir est une donnée comme la perception : nous devons le prendre tel qu'il est, car nous ne pouvons pas faire que le passé n'ait pas été ; en un sens, nous en sommes esclaves, et s'il est,

comme la perception, suspendu à un acte sans lequel il ne pourrait pas devenir conscient, c'est seulement afin de nous permettre de le recréer dans une image, mais non pas de nous identifier pleinement à lui dans cet acte même.

Si nous voulions par conséquent essayer de saisir la nature intime de l'être, au lieu de tourner les yeux vers le double spectacle par lequel il se révèle à toute conscience engagée dans le temps, il faudrait le surprendre en quelque sorte dans son avènement même, c'est-à-dire se placer au point où nous constituons notre être propre en participant à son essence par une opération. Une telle opération se retrouvant déjà dans la perception et dans la mémoire suffit pour garder à l'être son caractère d'universalité. Or, le passage du présent à l'avenir, tel qu'il est réalisé par notre volonté, peut contribuer à nous la suggérer, mais à la suggérer seulement. Car il faudrait éliminer de la volonté la notion de développement qui la caractérise, la dualité de la puissance et de la donnée et la conversion de l'une dans l'autre, afin d'atteindre, derrière les maladroites de l'action, la pureté de l'acte qu'elle imite et qui la rend possible. Il faudrait substituer à la gaucherie d'un effort toujours borné la parfaite facilité d'une grâce toujours présente. C'est la raison pour laquelle l'activité intellectuelle nous donne de l'être une notion plus adéquate que l'activité volontaire : elle consiste bien, elle aussi, dans une détermination de l'avenir, puisqu'elle est un passage de l'ignorance à la connaissance ; seulement, si on la considère non point dans la période où elle recherche la vérité, mais dans la période où elle la possède, elle se dégage des limites du corps et du temps et réalise l'identité plénière de la pensée et de son objet. Il subsiste pourtant entre les deux termes une distinction de raison qu'il faudrait effacer encore avant de rencontrer l'être pur.

[73]

ART. 9 : Le temps exprime la nécessité pour chaque mode fini de l'existence de s'actualiser à travers l'instant par une conversion de son être possible en un être accompli : mais l'être pur surpasse cette distinction et la fonde.

Au point où nous sommes parvenus, il est aisé de montrer pourquoi l'être reçoit une application rigoureusement universelle. C'est

qu'en effet tout ce qui est a été futur avant de devenir pour nous présent et passé : dans le passage du présent au futur, nous saisissons le principe qui le fait être ; nous en devenons participant dans les opérations de la volonté et de la connaissance. Nous cessons d'être une pure donnée enfermée dans ses limites propres au moment où nous les dépassons pour enrichir notre nature. Mais ce principe, qui fait que les choses sont, ne peut jamais être séparé des choses elles-mêmes, sans quoi elles cesseraient d'être. Et c'est pour nous seulement qu'après avoir été des actes auxquels nous collaborions, elles deviennent soit dans la perception, soit dans la mémoire, un spectacle que nous ne pouvons plus que contempler. Ce spectacle n'est pas une vaine apparence, parce que derrière lui ne cesse de subsister, pour le soutenir et le produire sans trêve, l'acte éternel auquel nous nous sommes unis pendant un moment. Il n'y a point pour lui de données ; mais c'est encore à lui qu'il faut s'unir dans une opération dérivée et secondaire pour rendre présentes dans la conscience ces données qui flotteraient sans lui dans l'indétermination absolue ; elles seraient semblables à cette matière pure qui a toujours préoccupé les philosophes et qui n'est qu'une simple limite, la limite vers laquelle s'abaisserait l'univers à l'égard d'un être fini qui, réalisant l'idée absolue du fini (mais cessant par là même de mériter le nom d'être) se verrait refuser toute activité de participation.

Telle est la raison pour laquelle chacune des phases du temps exprime à l'égard de l'être un caractère de négativité : car l'instant n'est qu'un passage, le passé n'est qu'une pensée, l'avenir n'est qu'une virtualité. Ce qui suffit pour accuser la distance qui sépare l'être temporel de l'être éternel : celui-ci ne connaît pas la distinction entre ces trois modes de l'existence. [74] Mais tout être particulier est tenu de les traverser tour à tour et son être propre consiste dans leur union. Ils ne sont isolés l'un de l'autre que par un effet de l'analyse qui permet d'exprimer en les liant ce triple caractère de l'être d'être toujours naissant, toujours actuel et toujours subsistant.

[75]

Première partie. L'unité de l'être

Chapitre III

DE L'UNIVOCITÉ DE L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

ART. I: L'universalité de l'être a pour fondement son univocité.

Jusqu'ici nous avons étudié l'extension du terme être. Nous l'avons comparé à tous les termes qu'il semble laisser en dehors de lui. Nous avons montré que le néant, le possible, le passé et l'avenir représentent certaines de ses formes et qu'il est impossible de lui trouver des limites parce qu'il faudrait placer en lui cela même qui le limite. Nous avons maintenant un nouvel effort à faire : nous devons considérer non plus les rapports qui peuvent exister entre l'être et autre chose, mais les rapports entre les formes de l'être elles-mêmes et chercher s'il n'y a pas entre elles des différences de degré. Après avoir mesuré l'étendue de ses applications, il nous faut évaluer la force même avec laquelle il s'affirme de chaque objet. Or, en ce qui concerne la compréhension de l'être, nous allons aboutir à une vue analogue à celle qui concernait l'extension : nous dirons que l'être est univoque comme il est universel et que, si tout est présent en lui, il faut aussi qu'il soit partout présent tout entier ⁷.

⁷ On voit sans peine que c'est de l'idée de l'être considéré comme tout que dérivent à la fois son universalité et son univocité, son universalité qui enveloppe tous ses modes réels ou possibles et son univocité qui les enveloppe dans le *même* tout.

Et même le fondement de l'universalité ne peut être que dans l'univocité. Car, si l'être pouvait recevoir une multiplicité d'acceptions différentes, il n'y aurait aucune raison pour ne pas le laisser s'émietter en une multiplicité de notions. Nous serions obligés à propos de chaque objet particulier de [76] nous demander quelle est celle de ces notions qui lui convient. Nous ne pourrions affirmer a priori que cet objet, dès qu'il est susceptible de recevoir une détermination quelconque, est contenu dans l'être total : ainsi la connaissance de ses qualités lui donnerait une sorte d'être qualitatif, loin que l'être en général qu'il détermine doive être supposé pour que la richesse intérieure de celui-ci vienne trouver une expression dans la variété infinie des qualités particulières. L'unité de l'univers n'aurait plus de point d'appui, le multiple serait posé avant l'un. Et dans chacun de ces mondes différents, chacun de ces objets, dont nous disons qu'il est, serait un véritable néant à l'égard de l'être tel qu'on le définirait dans tous les autres.

Pourtant, on conserve le même nom d'être pour recouvrir tant d'acceptions différentes et, par là, une communication reste possible entre ces mondes séparés. Or cela revient à dire que tous ces mondes font partie du même univers ou qu'il existe une certaine signification du mot être que l'on retrouve sans altération à travers toutes les formes particulières que l'être est capable de recevoir. N'est-ce pas retrouver l'univocité au moment où l'on croyait lui avoir échappé ?

A. L'ÊTRE ABSTRAIT ET L'ÊTRE CONCRET

[Retour à la table des matières](#)

ART. 2 : L'être univoque, c'est l'être concret qui est supposé par la notion abstraite de l'être et la fonde.

On prétendra alors que cette communauté de sens entre les formes de l'être n'est possible que si l'on fait de l'être le plus abstrait de tous les genres, une sorte de schéma sans contenu qui prend un caractère de réalité par les déterminations successives que lui assi-

gne notre esprit. C'est là l'objection fondamentale qui a été dirigée de tout temps contre les entreprises de l'ontologie. Mais l'être dont nous parlons, c'est l'être concret, et nous dirions volontiers qu'il faut le poser d'abord pour que cette notion abstraite et générale de l'être ne soit pas un pur fantôme, pour qu'elle soit en effet susceptible de devenir elle-même l'objet d'une pensée réelle, et pour que les déterminations par lesquelles [77] nous prétendons l'enrichir trouvent à leur tour une place dans le système des choses.

Prise en elle-même, la notion abstraite de l'être est destinée seulement à traduire l'inscription dans le même être de toutes ses formes particulières. Car l'universalité abstraite de l'être a son fondement dans sa totalité concrète. L'erreur est de penser que l'on peut poser l'être comme une déficience et non point comme une plénitude. Mais loin que la plénitude soit une déficience remplie, c'est la déficience qui est une plénitude vidée. On imagine par une superstition singulière que l'être est un caractère commun qui appartient à tous ses modes particuliers, et qui s'ajoute aux caractères par lesquels ils se définissent, au lieu de voir qu'il est le tout dans lequel ils prennent place et dont ils expriment seulement les déterminations, c'est-à-dire la limitation.

Mais si l'être n'appartient qu'au tout, il n'est pas seulement la plus concrète de toutes les notions : il possède en même temps une unité indivisible, de telle sorte que dire qu'une chose existe, ce n'est point lui attribuer une propriété distincte, mais reconnaître qu'elle fait partie du tout et ne peut être posée qu'en lui et avec lui. Il serait donc absurde de penser que la notion d'être pût être elle-même multivoque, ce qui peut être dit en un certain sens de toutes les notions particulières, puisque chacune d'elles n'accède à l'être qu'en se réalisant dans des individus différents. Au lieu qu'il en va d'une manière justement contraire quand il s'agit de l'idée de l'être, qui fait pénétrer dans le même tout toutes les choses particulières. On pourrait alléguer, il est vrai, que l'idée de l'être, ne pouvant pas être séparée de l'être dont elle est l'idée, il doit y avoir autant d'espèces d'être que de termes différents dont l'être peut être affirmé. Cependant il est facile de voir qu'aucun de ces termes ne peut être séparé de tous les autres et que c'est la liaison avec eux qui constitue précisément son être propre.

Ainsi l'être auquel on reproche précisément d'être la plus abstraite de toutes les notions ne se révèle nullement à nous comme un des éléments constitutifs du réel qui, en se réunissant à d'autres, nous permettrait de retrouver le concret. Une propriété ne peut être isolée par l'analyse qu'à condition [78] de pouvoir se reconnaître, et par conséquent se distinguer de toutes les autres. C'est dire qu'il faut qu'elle soit une partie de l'être et non pas l'être même. L'originalité de l'être est d'englober en lui toutes les autres propriétés, au lieu de pouvoir leur être opposé. Il y a un paradoxe certain à vouloir que l'être soit contenu dans chaque chose existante, ce qui serait nécessaire s'il était un abstrait, alors que chaque chose existante est contenue dans l'être et reçoit de lui ce qui en fait une chose concrète. C'est à une telle évidence que Kant lui-même semble avoir emprunté l'argument par lequel il prouve que l'espace est une intuition et non pas un concept. Mais Kant avait remarqué déjà l'hétérogénéité des catégories de la modalité par rapport aux autres ; et s'il n'avait pas mis en valeur la prééminence de l'existence à l'égard de la possibilité et de la nécessité qui la déterminent, s'il rejetait aussi le caractère univoque de l'existence (en distinguant une existence empirique, formelle et transcendantale), du moins voyait-il clairement que l'existence ne peut poser la représentation qu'à condition de ne pas faire partie de sa compréhension. Mais elle n'en fait pas partie parce qu'elle en est la totalité même. De telle sorte que nous ne pouvons pas opposer la possibilité à l'existence, mais seulement parler d'une existence conçue et d'une existence perçue, qui sont des modes de l'être corrélatifs et inséparables. C'est dire que l'existence, si on lui donne, comme nous l'avons fait, un caractère universel, au lieu d'être la plus abstraite de toutes les propriétés, se confond avec le tout concret que l'analyse décompose en propriétés.

ART. 3 : La notion abstraite de l'être (à laquelle on substituera la simple notion de la relation) n'est évoquée que pour nous permettre d'entreprendre une synthèse du réel chimérique et inopérante.

Ainsi nous ne confondons nullement avec une notion abstraite l'idée plénière et adéquate de l'être que nous définirons seulement

au chapitre VIII. Mais nous remarquons qu'il est naturel de faire de l'être le plus vide de tous les genres dès que [79] notre esprit se donne à lui-même la tâche ambitieuse de reconstruire l'univers synthétiquement. Cet être se distingue à peine du néant, de telle sorte qu'en paraissant l'accroître par des qualités de plus en plus proches du concret, on se donne l'illusion d'une genèse intégrale du réel. En fait, on visait à une élimination de l'être en soi, sans quoi la construction que l'on proposait avouerait son impuissance avant même d'être commencée. Mais le terme même auquel on voulait aboutir tenait pourtant toute la réalité qui lui appartenait de cet être en apparence si dépouillé et si voisin du néant sur lequel tout l'édifice reposait. C'était par sa liaison fugitive et même purement nominale avec l'être que cette suite d'opérations synthétiques retrouvait finalement la réalité dont elle ne s'était en fait jamais séparée : et ce qui lui donnait le mouvement et la fécondité, c'était déjà la pensée de l'être concret vers lequel elle tendait, mais qui était présente à notre esprit dans la plus humble de ses démarches. Et on oubliait qu'il faut inscrire dans l'être notre esprit lui-même pour que son activité commence à s'exercer, et que cette activité consiste pour l'individu à essayer de ressaisir comme un tout le vaste ensemble dont il s'est détaché d'abord comme une partie.

Mais il était trop visible que, même si le simple nom de l'être était retenu comme le premier terme d'un enchaînement synthétique de notions, on pouvait craindre encore le reproche de développer seulement le contenu de sa nature, au moment où l'on prétendait y joindre les déterminations nécessaires qui lui donnent une forme concrète. Aussi a-t-on fait évanouir cet être pourtant si appauvri au profit de la pure relation, sans réfléchir que celle-ci doit être contenue dans l'être à son tour ; et quant aux deux termes d'être et de néant qu'il fallait maintenir au moins idéalement pour que la relation qui les unit devint elle-même intelligible, il ne servait à rien de passer vite sur leur opposition, car on ne pouvait dissimuler ni que le premier contient déjà en lui tout ce qui pourra survenir ensuite, ni que le second n'a de sens qu'à l'intérieur de l'être, et par l'exclusion mutuelle de ses formes qualifiées. La méthode synthétique, en se donnant à elle-même comme programme l'immensité d'un vide à remplir, [80] montre ce qu'elle est, c'est-à-dire le renversement de

la véritable méthode de la connaissance, qui est l'analyse d'une réalité plénière et suffisante.

Si nous avons insisté sur les vices de la méthode synthétique, c'était pour prouver que l'on ne peut pas établir une opposition entre l'être abstrait et l'être concret, que le second seulement a le droit au nom d'être et qu'il faut nécessairement le poser pour que l'être abstrait puisse être appréhendé en lui par l'analyse. Singulière entreprise que de vouloir constituer l'être véritable en joignant à une notion de l'être, que l'on prive elle-même de l'existence, d'autres notions qui seraient chargées de la lui donner, sans pourtant la posséder.

Au moment où nous n'avions encore en vue que l'universalité de l'être, nous avons protesté contre une conception analogue qui, mettant d'abord le possible en dehors de l'être pour en faire un objet intermédiaire entre l'être et le néant, finissait par définir la possibilité comme la forme atténuée de l'être et la nécessité comme sa forme renforcée. Mais tous les efforts pour passer du possible à l'être restent vains si on ne fait pas d'abord du possible un être intellectuel, c'est-à-dire une pièce de l'être total et le nécessaire alors, au lieu de rien ajouter à l'être même, au lieu d'être une relation entre l'être et autre chose, exprime, au sein de l'être, l'être de la relation ⁸.

ART. 4 : L'être de chaque chose, c'est la totalité de ses caractères, qui ne diffère pas de sa relation avec la totalité des autres choses.

L'univocité de l'être n'est donc pas fondée sur le vide de sa notion, mais au contraire sur l'identité de cette notion [81] avec celle de complétude, d'achèvement ou de perfection. Et puisqu'on ne peut

⁸ Cet article 3 doit être interprété en se référant à la pensée d'Hamelin qui donne presque toujours une plus grande satisfaction que celle de Bergson à tous ceux qui gardent avant tout le souci de maintenir à la description de l'expérience son caractère systématique. Et pourtant nous n'avons cessé de nous opposer au caractère synthétique de son entreprise, persuadé que la déduction des catégories doit avoir comme principe l'étude des conditions de possibilité de la participation et ne peut être l'effet que d'une *analyse créatrice*.

dire de rien qu'il n'est pas, l'existence de chaque chose, au lieu d'être une propriété distincte de cette chose, consiste dans la totalité de ses propriétés.

Sans doute il y a une différence entre la chose et son idée. Mais l'idée possède elle-même, en tant qu'idée, une existence complète qui lui est propre : elle consiste moins dans la manière dont elle enveloppe le tout que dans la manière dont le tout l'enveloppe. Et la différence entre l'idée de la chose et la chose — qui ne doit pas exclure leur accord — vient de ce que l'idée contient les seuls caractères que l'on connaît et même, d'une manière plus limitée, les seuls caractères que l'on peut restituer par une opération de la pensée, tandis que la chose joint à ces caractères conceptuels d'abord les caractères sensibles, ensuite tous les caractères que l'on ne connaît pas encore, mais qu'une analyse exhaustive permettrait de découvrir.

D'une manière générale, poser l'existence d'une forme insuffisante de l'existence, c'est-à-dire à laquelle on sait qu'il manque quelque chose pour être, c'est poser l'être d'autre chose, c'est-à-dire l'être même de ce qui lui manque, et d'un seul mot l'être du tout à qui rien ne manque. C'est parce que l'idée de l'être ne se distingue pas de son objet qu'elle est elle-même une infinité toujours actuelle et créatrice.

Si on allègue que chaque objet diffère alors profondément et même, pourrait-on dire, totalement, de tous les autres, on répondra qu'il en serait ainsi si les objets particuliers pouvaient être posés isolément et indépendamment les uns des autres, mais que ce qui rend un objet complet et achevé, c'est bien, si l'on veut, la totalité des caractères intrinsèques qui le forment, mais c'est plus encore la totalité des relations qui l'unissent à tous les autres objets particuliers, lui assignent une place dans le monde, fixent son originalité et forment les soutiens de son essence. Est-il possible d'ailleurs de concevoir une différence entre les caractères intérieurs par lesquels un objet se définit et la multiplicité infinie des influences parties de tous les points de l'univers et qui viennent se rejoindre en lui pour constituer sa nature ? Peut-on concevoir autrement que chaque objet soit une image du [82] tout ? Peut-on concevoir autrement la possibilité de son existence ? Celle-ci s'évanouirait nécessairement si elle différait de la manière même dont il est suspendu dans le grand uni-

vers. Nous sommes incapables sans doute de faire d'aucune chose un terme séparé dont nous pourrions demander ensuite quelle est la forme d'existence qui lui convient parce que nous apercevions vite que tous les caractères que nous cherchons à lui attribuer à l'intérieur des limites qui la circonscrivent ne sont eux-mêmes que les extrémités des relations qui l'unissent à toutes les autres choses ; de telle sorte que, si ces relations venaient tout à coup à s'interrompre, la chose perdrait tous ses caractères et par voie de conséquence, son existence elle-même. C'est donc parce que l'être n'appartient qu'au tout que l'être de toutes les choses particulières consiste dans leur inscription à l'intérieur du même tout.

Nous venons de rencontrer le véritable fondement de l'univocité. Si l'existence était une notion abstraite, elle pourrait être appliquée à une multiplicité de termes différents grâce à une répétition. Mais comment l'être pourrait-il se multiplier ? Le multiple trouve place en lui et participe à sa nature, non pas comme à celle d'un ensemble qu'il dénombre, mais comme à celle d'un visage unique dont il exprime les divers aspects. Chacun de ces aspects n'a de réalité que dans le visage dont on l'a détaché ; il est solidaire de tous les autres. On devrait lui refuser l'être si on pouvait le considérer comme indépendant de ceux-ci : pris avec eux, il a autant de réalité que le visage même dont il manifeste l'indivisible présence dans une perspective particulière. On comprend donc pourquoi toute existence séparée ne pourrait être qu'une existence phénoménale : mais le phénomène précisément ne peut pas être séparé du tout dont il est un aspect extérieur et manifesté. Il n'y a donc pas de choses séparées : car chaque chose particulière est une perspective sur la totalité des choses. Et l'on peut dire que, en tant que cette perspective est distincte de toutes les autres, elle a un caractère exclusivement subjectif. Mais cette perspective qui contient le tout subjectivement est contenue par lui objectivement : elle donne au tout une existence pour moi comme le tout où il prend place donne au moi une existence pour soi. Ainsi il [83] y a une liaison nécessaire entre l'existence des choses et l'existence du moi : car il n'y a de choses particulières que pour le moi qui analyse le tout et qui rapporte chaque chose à la représentation qu'elle lui donne. Ce qui montre assez clairement pourquoi l'être est tout entier présent en chaque point dans une unité pourtant infiniment différenciée.

On aboutit ainsi à découvrir le véritable sens de la relation, qui n'est pas un moyen d'échapper à l'être, ni un moyen d'en obtenir une représentation synthétique. Le rôle de la relation, c'est seulement de faire apparaître l'impossibilité pour une chose de se suffire indépendamment de ses connexions avec toutes les autres dans l'unité du même tout. Ainsi la relation est pour ainsi dire le moyen de lui donner l'existence. Et cette existence qui est celle du tout des relations, est toujours la même, bien qu'elle soit en même temps propre à chaque chose qui constitue dans le tout lui-même un centre unique et irremplaçable.

Une telle analyse nous permettra maintenant de comprendre l'antinomie apparente de l'être et du connaître et la corrélation qui les unit. Car on ne peut s'empêcher de penser que dire d'un terme qu'il est, c'est le considérer isolément dans cette indépendance par laquelle il semble qu'il se suffise au lieu que le connaître, c'est l'expliquer, c'est-à-dire le quitter, déclarer son insuffisance et sa relation avec tous les autres. Il y aurait donc une contradiction entre l'ordre de l'être et l'ordre du connaître qui ruinerait notre conception, au lieu de servir à la confirmer : l'ordre de l'être nous obligerait à dénouer chaque chose de la relation et l'ordre du connaître à l'y subordonner. Cette contradiction apparente témoigne seulement que, si l'être n'appartient en droit qu'à l'absolu, il est naturel que nous cherchions dans l'indépendance de chaque chose à l'égard de toutes les autres cette relation immédiate avec l'absolu qui devient la figuration de son existence. Mais dès que nous cherchons à réaliser cette relation ou, si l'on veut, à l'actualiser, c'est toujours par la médiation imparfaite et discursive de ses relations avec les autres choses, que nous nommons justement la connaissance.

[84]

ART. 5 : L'univocité de l'être est celle de l'acte dont toutes les données sont des limitations.

L'être se répand du tout sur les parties, il ne peut leur communiquer que l'être qu'il possède lui-même ; il le leur communique solidairement. Que chacune ne puisse être pensée sans toutes les autres, c'est la preuve que, malgré son originalité qualitative, l'être dont elle dispose ne se distingue pas de l'être de celles-ci, c'est-à-dire de

l'être même du tout à l'intérieur duquel il faut nécessairement les poser toutes. Il y a donc une différence entre les qualités, mais non pas dans l'être de ces qualités. Leur hétérogénéité ne les empêche pas d'être de la même manière, dans le même sens, et avec la même force. Car leur être consiste dans leur inscription commune à l'intérieur du même tout dont elles expriment un aspect particulier inséparable de tous les autres. L'être ne se divise pas parce qu'il est le tout donné avec chaque partie, présent avec elle et en elle, loin qu'on puisse le regarder comme une réunion de parties dont chacune posséderait antérieurement à lui une existence indépendante.

En faisant de l'être le caractère commun de tous les objets particuliers, on croit lui laisser son unité, mais c'est une unité purement formelle, et l'on est obligé de soutenir que l'être concret, c'est-à-dire le seul qui ait le droit au nom d'être, doit être cherché dans les objets ; de là le sens du vieil axiome : il n'y a d'être que du particulier ; l'être s'éparpille alors dans le multiple. Nous avons suivi une méthode opposée : nous avons refusé d'abord de donner le nom d'être à autre chose qu'au concret, c'est-à-dire à l'objet considéré avec la totalité de ses caractères, et nous n'avons pas fait de l'être même un caractère séparé ; par suite l'être, au lieu de se renouveler et de se modifier avec les objets particuliers, était dans chacun d'eux sa plénitude même. Or cette plénitude ne peut appartenir qu'à un terme qui se suffit ; en droit elle n'appartient donc qu'à l'univers, mais elle appartient aussi à toutes ses parties, puisque ce qui fait l'originalité de chacune d'elles, c'est la manière dont elle tient à toutes les autres. C'est pour cela que l'univers est plein en chaque point. [85] En acceptant d'identifier l'être avec la concrétité qualifiée de chaque objet, on fonde par conséquent son univocité, puisque les objets particuliers ne deviennent concrets que par la place qu'ils occupent et le rôle qu'ils jouent dans un même et vaste tout qui se suffit entièrement à lui-même.

Il est donc bien vrai de dire que l'être est toujours le même, bien que ses formes soient toujours différentes. C'est seulement si l'être était une idée abstraite qu'il y aurait plus d'être en deux êtres qu'en un seul. Mais le principe des indiscernables exprime l'unité de l'être, au lieu de la ruiner. En effet, l'univers est un individu. Aucune de ses parties ne peut en être séparée : car où se réfugierait-elle ? Elle imite donc à sa manière et sans y parvenir la suffisance du tout

dans lequel elle subsiste. Si ce tout cessait de lui être présent et de la soutenir, s'il cessait de lui donner, sans le diviser, l'être qu'il possède, elle serait anéantie. Aussi sa richesse concrète ne diffère-t-elle pas de son être même. Le contenu de chaque être est un regard sur la totalité de l'être. Et c'est pour cela que cette adhérence à l'être par laquelle notre conscience, au moment où elle se constitue, fonde notre vie personnelle et notre bonheur, au lieu de s'enrichir par les incursions que l'histoire nous permet de faire à travers la durée et le mouvement à travers l'espace, risque plutôt de s'y relâcher et de s'y perdre : c'est le signe que, si l'on ne trouve point l'être en un point, on ne le trouvera point en mille, que sa forme en apparence la plus humble et la plus étroite le contient déjà tout entier, que celui qui court le monde pour le chercher ne fait que le fuir, puisqu'il est tout près de nous et qu'il suffit d'ouvrir la main pour le posséder.

C'est parce que l'être n'est pas une idée abstraite qu'il ne peut pas être distingué de la chose même dont il est l'idée. C'est qu'aucune idée, sauf la sienne, n'épuise le contenu de son objet. L'idée de l'homme ne se confond avec aucun homme réel, ni l'idée de blanc avec aucune chose blanche, car il faudrait ajouter à l'une et à l'autre une infinité de caractères pour rejoindre le concret. Mais c'est ce concret même où l'analyse puise sans cesse qui constitue la véritable idée de l'être. Que l'on ne se plaigne pas de sa pauvreté, puisque c'est elle qui fournit indéfiniment une matière nouvelle à [86] toutes les opérations de la connaissance ; elle accompagne toutes ces opérations et, sans l'être à l'intérieur duquel elles se développent, aucune d'elles ne pourrait posséder ni le mouvement qui l'anime, ni l'objet auquel elle s'applique. Il n'y a pas d'idée de l'être séparée de l'être même et susceptible d'être groupée avec d'autres idées différentes dans une forme complexe qui les contiendrait et les dépasserait toutes. Ou plutôt c'est cette forme complexe à laquelle il faut donner le nom d'être et non à un de ses éléments : mais elle est une avant d'avoir été divisée, et même elle demeure une au cours des divisions qu'on lui fait subir, car toutes les autres idées sont abstraites, c'est-à-dire ne peuvent pas se détacher de l'idée de l'être et tiennent d'elle l'être même qui permet de les penser. L'une des difficultés essentielles de la théorie de l'être provient de l'identification que l'on établit instinctivement entre l'être et le donné. Telle est la raison pour laquelle nous nous sommes attachés à montrer qu'il

contenait encore l'acte et le possible. Quant à l'acte, il possède un privilège par rapport au donné puisqu'il jouit seul d'une existence en soi et d'une intériorité véritable, au lieu que le donné suppose toujours un acte qui se le donne. Sous le nom d'être on consentirait volontiers à entendre la totalité du donné. Mais cela ne saurait nous suffire, à moins qu'on reconnût qu'en embrassant la totalité du donné dans son unité, le donné comme tel viendrait s'abolir dans l'acte qui le fait être ou dont il dérive par limitation. Dès que l'opération et la donnée commencent à s'opposer, l'être doit être attribué à l'une et à l'autre (au sens où nous l'avons défini comme universel) ; mais il ne peut l'être qu'à toutes deux, c'est-à-dire à cette rencontre où elles se joignent et se répondent (au sens où nous le définissons maintenant comme univoque). Alors l'opération exprime la subjectivité essentielle à chaque mode de l'être et le donné tout ce qui dans l'être la déborde et se découvre comme une objectivité actuelle ou possible. Mais la subjectivité de l'opération est une subjectivité ontologique qui, en fondant l'objectivité de la donnée, la réduit à une subjectivité phénoménale.

[87]

B. L'IDÉE DE HIÉRARCHIE ET CELLE DE REPÈRE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : Il n'y a pas de degrés de l'être : on ne peut pas établir de hiérarchie par rapport à l'être, mais seulement par rapport à un être qualifié.

Il y a un paradoxe certain à soutenir que l'être n'a ni hétérogénéité ni degrés, d'autant plus violent que nous paraissons nous être fermé par avance toutes les issues, soit en lui subordonnant la distinction classique de l'existence et de la réalité, soit en refusant de faire entrer dans un même genre abstrait l'immense variété et l'admirable hiérarchie de ses formes. Mais si l'être de toutes les formes, quelle que soit l'originalité de chacune d'elles, consiste dans

leur agrégation au même tout, on comprendra mieux pourquoi il ne diffère pas de l'une à l'autre et pourquoi aussi chacune exprime adéquatement, malgré ses limites, la totalité de l'être. Ce n'est pas seulement parce qu'il y a l'être total présent avec elle, encore qu'au delà de ses limites, mais parce que c'est lui qui la limite et que le contenu même des limites est l'effet d'une action qui vient de partout. Quant à l'idée des degrés de l'être, il est impossible de lui donner un sens autrement qu'en faisant renaître l'idée du néant et en remplissant par une série continue, dont tous les termes participeraient à la fois de l'être et du néant, l'intervalle qui séparerait ces deux extrêmes. En fait on ne rencontrerait ceux-ci nulle part : le passage à la limite qui nous fournirait l'être pur sous une forme séparée est aussi illégitime que celui qui nous fournirait le néant. A la série des termes et à chaque terme nous donnons l'existence simple et indivisible ; de plus, l'imperfection dans l'existence même implique qu'on l'abolit au moment où on la pose : car la raréfaction de l'existence consiste à introduire en elle contradictoirement le vide, c'est-à-dire le néant. Ce néant apparent, c'est la richesse totale de l'être qui se révèle à nous aussitôt que l'abstraction essaie d'en isoler un aspect limité.

Si l'être convient absolument à chacun des éléments de l'univers, précisément parce que cet élément ne peut pas [88] être détaché de tous les autres ou encore parce qu'il y a entre eux une implication mutuelle totale, que devient l'idée même de la hiérarchie des êtres ? L'être ne doit-il pas ressembler plutôt à une sorte de foyer qui répandrait sa chaleur et sa lumière sur tous les objets qui l'entourent proportionnellement à la distance qui les en sépare ? Chaque objet n'aurait-il pas pour l'être une capacité, une puissance de réceptivité plus ou moins grande qui permettrait de lui assigner une place dans une sorte d'échelle ontologique ? Nous ne le pensons pas. Car l'être ne mesure pas ses dons. Il se donne tout entier à chacun de ses membres. Sa présence ne peut être que totale. C'est seulement si on le considérait comme distinct des objets auxquels il s'applique qu'il pourrait se diviser inégalement entre ceux-ci, comme la lumière se répartit dans la diversité des éclaircissements. A partir du moment où nous concevons l'idée d'une hiérarchie, ce n'est pas l'être même que nous avons en vue, ce sont ses qualités, ce qu'il y a en lui de différent et non pas ce qu'il y a en lui d'identique.

Mais, dira-t-on, ces qualités sont indiscernables de l'être, puisque vous ne voulez pas que l'être soit une propriété séparée. Dès lors, concevoir une hiérarchie de qualités, n'est-ce pas concevoir une hiérarchie de l'être lui-même ? Nous répondrons que c'est parce que cette hiérarchie est intérieure à l'être total qu'elle n'affecte pas la nature de celui-ci. Toute hiérarchie porte sur des valeurs, et la plus humble de toutes les valeurs a sa place dans l'être au même titre que la plus haute ; celui-ci les contient toutes ; il réserve à toutes le même accueil généreux.

Mais d'où provient alors la différence que nous faisons entre elles ? Cette différence suppose un critère d'évaluation qui ne peut pas être l'être, puisqu'il n'y a rien en dehors de l'être et que tout est égal devant lui. Mais si nous prenons dans l'être une de ses formes privilégiées, et que nous jugions de tout le reste par rapport à elle, on comprend sans peine comment nous pouvons constituer une échelle hiérarchique, dont chaque terme présente une valeur plus ou moins grande à l'égard du type que l'on aura adopté comme repère, selon qu'il lui ressemblera plus ou moins, qu'il répondra plus ou [89] moins bien à ses besoins les plus essentiels ou les plus délicats, qu'il se rapprochera plus ou moins de la perfection propre à ce type et vers laquelle il tend sans jamais l'atteindre. Mais que l'on change de repère, et tous les termes de la hiérarchie prendront une valeur et une place nouvelles dans une hiérarchie différente.

Il est naturel à l'homme de tout juger en fonction de lui-même. Et il n'a tort que lorsqu'il convertit en un ordre de perfection ontologique l'ordre relatif des valeurs humaines. Il y a des mondes avec lesquels l'homme a peu de contact et où il pénètre à peine ; il cherche à restreindre leur participation à l'existence dont ils ne seraient que des ébauches ou des fragments résiduels ; mais c'est qu'ils ne sont pas à sa mesure : que l'on change la mesure, et l'on découvrirait en eux une abondance infinie où toutes les lois de la science trouveraient une application, où les formes les plus variées de l'art le plus subtil auraient encore à s'exercer, où, au-dessous de la forme apparente, d'autres formes, qui demeureront peut-être éternellement cachées, ne cesseraient de multiplier l'ingéniosité de leurs combinaisons : à côté d'elles, si on pouvait les connaître, notre propre forme humaine paraîtrait d'une immense grossièreté. Ce qui doit nous rendre prudents, quand nous voulons juger de l'être à la mesure

de l'homme, c'est que nous ne sommes pas moins incapables de voir ce qui nous surpasse trop en grandeur que ce qui est trop éloigné de nous par sa petitesse, et qu'ainsi nous mettons le néant au sommet de l'échelle comme à l'autre bout.

Il y a une infinité d'échelles, toutes également situées dans l'être ; mais il ne se règle sur aucune d'elles. Dans l'échelle des biens naturels, l'ordre des valeurs n'est pas le même pour l'homme, le chien ou l'abeille. Or l'être total, souverainement impartial et fécond, sans se laisser entraîner par aucune complicité, fournit également à tous, à l'animal et à l'homme, à l'âme et au corps, les moyens de réaliser leur destinée et de discerner en lui des valeurs subjectives qu'il justifie sans être incliné par elles.

[90]

ART. 7 : Une hiérarchie relative à l'idée de l'être fini en général et non plus de tel être qualifié, est elle-même intérieure à l'être total, et n'altère pas l'univocité.

Dirons-nous que les valeurs reconnues par l'homme et les formes de connaissance qui lui sont propres peuvent être objectivées, précisément parce que l'homme, au lieu de les fonder sur les caractères individuels de sa nature, est le seul être qui, n'ayant égard dans les œuvres de sa pensée qu'à sa participation à l'universel, c'est-à-dire à la présence en lui de la raison, a le droit d'identifier l'ordre qu'il établit avec l'ordre même des choses et de se donner à lui-même, en même temps qu'à tous les êtres, la place qui lui revient dans la hiérarchie de l'univers ?

C'est seulement au moment où le réel est reconstruit par l'homme qui, quoiqu'il participe à l'universel, garde encore sa nature finie, qu'il peut se révéler sous la forme d'une échelle ontologique. Le réel, qui apparaissait primitivement comme un donné inépuisable, se résout alors en un système d'idées grâce auquel l'unité de l'esprit, pénétrant ce donné par une multiplicité d'opérations distinctes et pourtant liées, le rend intelligible, et par conséquent le convertit en un monde qui lui est désormais intérieur. C'est donc parce que le sujet demeure un être fini, et même, si l'on veut (car

c'est en cela que consiste sans doute la nature de la raison), c'est parce qu'il découvre en lui l'idée pure du fini considéré dans ses rapports avec l'infini où il est situé et qu'il cherche à assimiler, qu'il peut établir une échelle de l'être tout entier. Mais celle-ci n'a-t-elle pas dès lors un caractère universel, puisque notre individualité propre n'en est plus l'étalon ? Dès qu'il a conçu l'infini, le fini aperçoit en lui-même l'infinité des puissances par lesquelles, sans jamais y parvenir, il essaiera pourtant de s'égalier à lui. Si donc la raison est capable de fonder une hiérarchie des êtres ou une hiérarchie des valeurs, cet ordre pourra ne pas être relatif seulement à l'homme. Étant relatif à l'idée de l'être fini en général, il doit permettre à l'homme de fixer sa propre place dans le monde par rapport à des formes d'être supérieures à lui, c'est-à-dire à un idéal [91] qu'il n'a pas encore atteint. C'est aussi pour cela que cette hiérarchie paraît objective et non pas seulement subjective.

Cependant, tout ce qu'on peut demander pour qu'elle le soit, c'est non pas qu'elle soit donnée dans l'être comme tel, mais qu'elle apparaisse nécessairement comme vraie dès que l'être total peut être représenté par un être fini. Sans doute cette représentation du monde indépendante de tout individu particulier, mais non point de l'idée même d'un individu, est l'objet propre de notre science, et c'est sur sa possibilité que se fonde toute déduction des catégories : on comprend par conséquent tous les privilèges que nous sommes en droit de lui attribuer. Mais elle a sa place dans l'être total dont elle exprime seulement une certaine qualification. Et il ne faut pas oublier que, bien qu'elle soit justifiée et alimentée par lui, et qu'il y ait des lois selon lesquelles celui-ci manifeste sa nature aux yeux d'un être fini, l'être pur, considéré dans sa nature propre, ne peut être ni divisé, ni diminué, ni accru, de telle sorte qu'à l'égard de toutes les formes qu'il peut revêtir, et qui trouvent place dans la hiérarchie, il reçoit toujours la même signification simple et univoque.

En résumé, à l'égard de tout être fini, qui, sans même qu'on le suppose qualifié, a des intérêts à satisfaire et une destinée à remplir, l'univers, incapable d'être embrassé par une appréhension unique, doit apparaître comme une diversité infinie et hiérarchisée à l'infini. Mais chacun des éléments de cette diversité, si on le prend en tant qu'être et dans son adhérence à l'être, jouit d'une existence identique à celle de tous les autres, et même la réalité de ceux-ci se trouve

déjà présente en lui par les relations mutuelles qui les unissent solidairement à l'intérieur du même tout.

C. UNIVOCITÉ ONTOLOGIQUE ET HIÉRARCHIE AXIOLOGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 8 : Il y a des degrés de la conscience, sans qu'il y ait pour cela des degrés de l'être.

On croit parfois que la conscience, étant un regard sur l'être lui-même, jouit d'une sorte de privilège par rapport à [92] tous ses autres caractères. Ne faut-il pas accorder plus d'être à l'individu pensant qu'au corps inerte, et proportionner l'être qu'on lui donne à l'étendue et à la distinction de sa pensée ? Puisque la conscience enveloppe en droit l'universel, n'acquiert-elle pas le droit d'objectiver la hiérarchie qu'elle établit entre les formes de l'être et de l'affranchir de toute relativité ? Mais en réalité, elle est une existence subjective, une existence que nous nous donnons, greffée sur celle que nous avons reçue. Or, soit que son contenu se dilate, soit que la lumière qui l'éclaire s'avive, cela ne lui donne pas plus d'être : cela accroît seulement notre personnalité, mais non point l'être de notre personnalité. Quant à prétendre que nous introduisons ici une distinction illégitime entre la personnalité et l'être de la personnalité, quoique l'être ne soit pas une propriété séparée, nous répondrons que la personnalité peut en effet être considérée sous deux aspects : à savoir comme une expression de l'être qui l'implique tout entier (à cet égard l'être et la personnalité ne font qu'un) ou bien comme un aspect de l'être différent de tous les autres (et qui se caractérise par cette différence même). Or le caractère différentiel de la personnalité, c'est précisément de se constituer elle-même au sein de l'être en absorbant la différence qui la sépare des autres formes de l'être, ou qui sépare ces formes les unes des autres, dans l'unité d'une perspective subjective capable de s'enrichir indéfiniment.

Si on alléguait maintenant que l'être est partout tout entier et qu'il importe peu par conséquent que la conscience embrasse un champ plus ou moins vaste, nous répondrions que cela importe peu en effet au regard de l'être en soi, qui ne se trouve ni accru, ni diminué par ce mouvement intérieur de la conscience qui l'assimile et s'unit à lui, mais qu'il en est tout autrement à l'égard de cette qualité de l'être en soi qu'on appelle quelquefois l'être pour soi (sans réussir à rompre pour cela l'univocité) et qui en réalité, poussant sur le sol de l'être en soi, ne paraît s'en affranchir qu'afin de l'envelopper dans une individuelle possession.

Dès lors, on comprendra fort bien aussi la possibilité d'une hiérarchie des valeurs morales. Mais le mal ne doit pas avoir moins de réalité que le bien (ni l'erreur que la vérité). Ce [93] n'est pas une des moins singulières conséquences d'une interprétation ontologique des tables de valeurs que de nous contraindre à faire du mal (et de l'erreur) des aspects différents du néant. Mais à partir du moment où la nature de l'homme a été définie, où on sait en quoi consiste l'essence de la volonté (ou de l'intelligence), on peut concevoir différents types de pensée ou d'action qui expriment plus ou moins bien cette essence, qui favorisent son développement ou qui l'entravent. A l'intérieur de cette échelle humaine, on pourra maintenir l'existence des différentes échelles individuelles, et on admettra sans difficulté que chacun de nous doive, pour faire son salut personnel, respecter d'abord la nature humaine, et ensuite donner un plein épanouissement à son génie propre.

ART. 9 : L'univocité de l'être ne porte pas atteinte à la hiérarchie axiologique.

On conçoit bien le danger dans lequel la doctrine de l'univocité menace de nous faire tomber. De même qu'elle nous faisait craindre de voir s'abolir la différence ontologique non seulement entre les êtres particuliers eux-mêmes, mais encore entre l'être relatif et l'être absolu, de telle sorte qu'elle paraissait nous incliner nécessairement dans le sens du panthéisme, de même elle doit nous faire craindre de voir toutes les différences entre les valeurs s'abolir : l'indifférenciation ontologique aurait pour conséquence

l'indifférenciation axiologique. Ainsi en demeurant fidèle à l'axiome : *ens et bonum convertuntur*, on verrait les degrés de l'être impliquer nécessairement les degrés de la valeur et nier ces degrés dans l'un des deux domaines, ce serait aussi les nier dans l'autre. Mais il ne subsisterait alors de l'être et de la valeur qu'une simple dénomination. Toutefois comme nous avons essayé de montrer que l'univocité de l'être le rend tout entier présent en chaque point dans une forme d'unité chaque fois unique, nous dirons de même que la valeur est indivisible, mais qu'elle n'est pas abstraite, c'est-à-dire ne se répète pas et qu'elle est en chaque point du monde un absolu inimitable. Le mystère de l'Un concret, c'est de se propager dans une diversité [94] indéfinie qui, loin de se rompre, le laisse partout égal à lui-même.

Toutefois on demandera dans quelle mesure la formule *ens et bonum convertuntur* est capable d'être maintenue. Car l'être pris en lui-même, s'il exclut le néant, contient en lui le mal avec le bien ; et c'est sans doute pour maintenir malgré tout l'assimilation de l'être et du bien qu'on a voulu faire du mal une négation ou une privation. Mais il ne peut pas en être ainsi. Et en disant que la douleur n'est rien, que l'erreur n'est rien, que le péché n'est rien, on viole par une sorte de défi le sentiment immédiat de la conscience. C'est que le mal et le bien ne s'opposent et par conséquent ne peuvent être définis qu'à partir du moment où la participation a commencé, c'est-à-dire où la distinction de l'intellect et de la volonté s'est déjà réalisée à l'intérieur de la conscience. Le Bien alors, c'est l'être lui-même, mais en tant qu'il est la fin de notre volonté, en tant qu'il est le moyen par lequel nous devenons capables d'actualiser nos propres puissances. Nous pouvons nous-mêmes être inscrits dans l'être tantôt par le jeu des actions qui viennent de partout et que nous nous contentons de subir, et tantôt par une action purement intérieure qui assume en nous l'être de tout l'univers en même temps que notre être propre. Mais notre condition résulte toujours d'une certaine composition qui s'établit dans notre conscience entre notre passivité et notre activité. Le mal est du côté de la passivité qui nous assujettit à nos limites, à la souffrance, à l'égoïsme, à toutes les complaisances en faveur du moi particulier. Le bien est du côté de l'activité qui assure notre intériorisation, notre libération, notre participation à la suffisance absolue de l'être pur. Entre cette activité et cette passivité

il y a toujours une compensation qui empêche que l'unité de l'être puisse être rompue. Et la prédominance de l'activité sur la passivité peut être plus ou moins grande, de telle sorte que nous parlons légitimement des degrés du Bien. Pourtant il est difficile de donner à ces degrés un coefficient proprement quantitatif et même le rôle du bien est d'abolir la quantité au profit de la qualité pure qui est comme la perfection originale et indivisible de l'être en chaque point. Aussi faut-il montrer beaucoup de prudence dans l'utilisation [95] du langage de la participation qui (se fondant sur la distinction de la partie et du tout) pourrait nous inviter à penser que le bien est pour nous un accroissement d'être alors que c'est seulement un progrès de notre intériorisation. Ce qui trouverait une sorte de confirmation dans cette remarque que le bien est pour nous non pas un enrichissement intérieur (sur le modèle de l'avarice ou de l'ambition), mais plutôt un dépouillement intérieur qui, repoussant l'attachement à tous les modes particuliers de l'existence, ne laisse subsister en nous que la source intérieure dont ils dépendent et qui leur donne leur signification. C'est que la quantité ne trouve place que dans l'abstrait, là seulement où l'on peut ajouter de l'identique à de l'identique comme en mathématiques : elle est exclue de l'ordre ontologique.

On pourrait exprimer autrement encore la compatibilité entre l'univocité de l'être et les degrés de la valeur. Il suffirait de remarquer que, bien que l'être pris au sens strict ne puisse être qu'acte, il est puissance pourtant à l'égard de chaque être fini qui en participe et ne cesse de l'actualiser pour le faire sien. L'être au sens large comprend donc en lui à la fois la possibilité et l'actualité, puisque la possibilité ne diffère de l'actualité que selon la perspective d'un être particulier qui fonde dans l'être total l'existence qui lui est propre. En chaque point, il se produit une offre de participation qui établit toujours une sorte de compensation entre la possibilité et l'actualité ; et c'est dans cette conversion de l'un dans l'autre que s'introduisent l'initiative et le mérite de toutes les volontés individuelles. Le temps est nécessaire pour cela, qui fait de chaque fin que nous nous assignons un objet de poursuite dont il semble que nous nous rapprochions de plus en plus. Mais cette fin est elle-même intérieure à l'être et c'est à nous seulement qu'il appartient, pour la rendre nôtre, de la dissocier en un terme imaginé et désiré avant d'être atteint et possédé. Si le Bien, c'est l'être même en tant qu'il se virtualise pour

fournir à chaque être particulier le moyen de se réaliser, on comprend très bien que le bien doive toujours nous apparaître comme infini, ou comme idéal, c'est-à-dire comme un terme qui dans le temps recule toujours, et que pourtant il y ait dans chacune des conditions où nous [96] sommes placés un bien spécifique qui exprime, à l'intérieur même du relatif, le caractère absolu de ses relations avec l'absolu.

Ainsi l'idée des degrés de la valeur n'altérerait pas moins son essence qualitative que l'idée des degrés de l'être n'altérerait cette univocité qui, au lieu de se fonder sur son abstraction, était l'expression de sa plénitude en chaque point. Mais la distinction entre l'être et la valeur, c'est celle que nous pouvons établir entre le participable en soi considéré indépendamment de toute participation réelle et le même participable en tant qu'il est l'objet et la fin d'un acte de participation réel ¹.

D. LA PRÉSENCE EN TOUT POINT DE L'ACTE CRÉATEUR

[Retour à la table des matières](#)

ART. 10 : Il y a univocité entre l'être du créateur, de la création et de la créature.

En s'élevant maintenant au-dessus du monde jusqu'à l'acte qui le soutient, et dont nous montrerons qu'il est l'essence de l'être, on aboutira à cette conclusion, c'est qu'il n'y a pas de différence, sous le rapport de l'être, entre Dieu et sa création. Personne n'oserait prétendre que c'est relever la dignité de Dieu que de considérer sa création comme une illusion absolue. Mais même à cette illusion, dont

¹ On trouverait une solution de ces difficultés en acceptant le vocabulaire que nous proposons dans notre *Introduction à l'Ontologie* : à savoir que le Bien est l'Être même en tant qu'il est la source de la participation et qu'il la rend possible, que la Valeur est la participation en acte, en tant qu'elle fonde plus particulièrement le mérite et l'Idéal, la participation encore, mais en tant qu'engagée dans le donné, elle exige toujours qu'il soit dépassé.

on peut se complaire à considérer la nature comme imparfaite et relative, il faut, telle qu'elle est, attribuer l'existence pure et simple. Si l'on se place au point de vue de la fécondité ou de la suffisance, il peut donc y avoir un abîme entre Dieu et le monde. Mais il est impossible que Dieu, dans la générosité sans réticence de l'acte créateur, appelle les choses à bénéficier [97] d'une autre existence que de celle dont il jouit lui-même éternellement. Il n'y a pas d'existence diminuée ou bâtarde, parce que l'existence de chaque objet, c'est la présence en lui de l'acte divin sans lequel il ne serait rien.

Nous nous rendons pleinement compte des difficultés auxquelles se heurte la pensée dans l'affirmation de l'univocité. Mais ces difficultés ne doivent pas nous conduire à altérer la pureté des notions. L'être fini ne paraît faire échec à l'univocité que si l'on confond son être non pas même avec ses qualités, mais seulement avec la finitude de ses qualités. On montrera que si chaque individu n'existe que par son inscription dans le tout, ce qui évidemment l'enferme lui-même dans des limites, il faut non seulement que le tout lui soit présent grâce aux liens qui l'attachent de proche en proche à tout ce qui l'environne, mais encore que le tout soit présent en lui grâce à une participation personnelle et active pour laquelle la conscience est nécessaire. Alors le moi s'unit à l'acte en devenant acte, et la présence de Dieu, au lieu de se réaliser dans le monde par une opération qui nous échappe et que nous subissons, se réalise en nous par une opération qui nous est propre et qui nous libère de nos limites en nous identifiant avec le principe qui nous fait être.

Seule l'univocité entre la création, le créateur et la créature peut lier ces trois termes l'un à l'autre et établir entre eux une solidarité réelle.

Mais afin d'achever de saisir pourquoi l'être n'est pas une idée abstraite, il faut examiner maintenant quel est le rapport que soutient avec l'unité de l'être la multiplicité infinie de ses formes. Car l'être s'offre à nous à la fois comme un et comme multiple. Et le propre de la dialectique ne peut être ni de diviser l'un, ni d'unifier le multiple, puisque ces deux caractères sont inséparables, mais de montrer comment la multiplicité, au lieu de détruire l'unité, la requiert et at-

teste en quelque sorte l'efficacité omniprésente de son opération. On établira d'abord un lien entre l'universalité et l'univocité en cherchant ce que deviennent à l'égard de l'être les notions classiques d'extension et de compréhension.

[99]

DE L'ÊTRE

Deuxième partie

LA MULTIPLICITÉ DE L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

[100]

[101]

Deuxième partie.
La multiplicité de l'être

Chapitre IV

DE L'EXTENSION ET DE LA COMPRÉHENSION DE L'ÊTRE

A. ANALYSE DE L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1: L'être n'est ni une classe ni une qualité, puisque la distinction des classes ou des qualités ne peut s'effectuer qu'en lui.

On ne se propose point, dans cette deuxième partie, de déduire la multiplicité de l'être. Elle est donnée en même temps que son unité. Les deux termes sont corrélatifs. C'est parce que l'être est un qu'il est aussi multiple. Et telle est la raison pour laquelle la multiplicité, au lieu de faire échec à l'unité, en témoigne. On justifiera simplement la coïncidence de l'universalité et de l'univocité : ce qui n'est possible que par l'édification d'une logique interne de l'être qui doit nous conduire du *rapport abstrait entre son extension et sa compréhension*, par *l'intermédiaire du jugement* dans lequel l'existence est affirmée, au rapport concret entre le tout et ses parties. Il s'agit donc

d'abord de montrer comment l'extension et la compréhension, confondues d'abord dans l'unité de l'être, et qui s'opposent l'une à l'autre dès que commence l'analyse conceptuelle, se confondent à nouveau dans chacun des modes de l'être, dès qu'on entreprend de lui restituer sa dignité ontologique.

Lorsque nous fixons les yeux sur l'être d'une chose, nous disons tour à tour qu'elle est contenue dans l'être et qu'elle possède l'être (cette dernière expression impliquant la présence en elle du caractère qui la fait être et non pas seulement l'affirmation d'un tel caractère par une conscience). Est-ce [102] faire de l'être dans le premier cas un genre et dans le second une qualité ? Il y a cependant une différence à cet égard entre l'idée de l'être et toutes les autres idées, car, lorsque nous disons d'un objet qu'il est blanc et d'un individu qu'il est juste, nous pouvons bien considérer le blanc et le juste comme faisant partie de leur nature, mais nous ne pouvons pas inversement dire que cet objet est contenu dans la blancheur ou cet individu dans la justice. Il nous faut constituer une classe formée par les objets blancs ou par les êtres justes à l'intérieur de laquelle nous pouvons placer, il est vrai, le terme considéré, mais qui est formée d'individus séparés dont le nombre est susceptible de croître et de diminuer, puisqu'elle contient à la fois des êtres réels et des êtres possibles et puisque toute qualité, étant un élément du devenir, change incessamment de sujet. De plus, la circonscription que nous lui donnons est une vue de la pensée et possède un caractère plus ou moins artificiel : car les objets les plus dissemblables par ailleurs peuvent être réunis dans la même classe, à condition que nous discernions en eux une même qualité sur laquelle porte actuellement notre regard, et qui peut être la plus superficielle de toutes.

Pour s'apercevoir que cette opération n'a pas de portée ontologique, il suffit de remarquer qu'un genre ne participe à l'être que si, remplaçant la qualité qui le définit dans le faisceau infiniment complexe d'où nous l'avons tirée, nous assignons à celle-ci une place dans l'univers en l'individualisant. L'être, au lieu d'être découvert par cette analyse abstraite, doit être au contraire supposé par elle : ce qui le prouve, c'est la nécessité où nous sommes non pas seulement de joindre cette qualité à beaucoup d'autres, mais encore de lui donner un aspect original et unique, d'en faire telle nuance de la blan-

cheur ou tel mode de la justice pour qu'elle ne perde point ses attaches avec lui.

Dès lors, il y a une contradiction certaine à vouloir faire de l'être une qualité comme les autres, et même la plus indéterminée et la plus stérile de toutes, alors que l'être ne peut se rencontrer que là où toutes les qualités sont réunies. C'est pour cela qu'il n'est nulle part comme terme séparé et que la pensée ne peut pas en faire un objet comme de tous les autres [103] termes auxquels elle s'applique. Mais c'est pour cela aussi qu'il est partout puisqu'on ne peut poser aucun terme particulier qu'en posant le tout dont celui-ci se détache. Ajoutons encore que, si l'être est une synthèse de qualités, ce n'est pas pourtant cette synthèse imparfaite que nous obtenons en associant les unes aux autres les qualités dont nous avons reconnu en lui la présence ; c'est la synthèse totale recélant en elle l'infini et que nous devons commencer par supposer pour que l'analyse puisse commencer. Cette analyse appuyée sur l'être ne l'épuise jamais ; mais l'appui que l'être donne à toutes les opérations de la pensée justifie leur valeur objective et permet d'inscrire notre connaissance dans l'être en maintenant entre elle et lui une distance qu'elle ne franchira jamais et à l'intérieur de laquelle s'effectuent tous ses progrès.

Par conséquent, en disant qu'une chose possède l'être, nous ne voulons pas dire qu'elle le possède comme une qualité, mais que nous la considérons en totalité, dans ce qu'elle nous révèle et dans ce qu'elle nous cache, c'est-à-dire dans ses rapports avec tout l'univers et non pas seulement dans ses rapports avec nous. De même, quand nous disons qu'une chose est contenue dans l'être, nous ne voulons pas dire qu'elle y est contenue comme dans un genre, mais qu'elle en est une partie et même une partie qui suppose le tout et qui l'exprime à sa manière. C'est parce que l'être n'est pas une qualité qu'il n'est pas non plus une classe. Cette classe ne pourrait être formée d'individus séparés, car comment imaginer une lacune qui les sépare sans ressusciter l'idée de néant ? Elle ne serait pas susceptible de croître ou de diminuer, car où retomberait ce qui lui serait retiré, où serait puisé le surcroît qui pourrait lui venir ? Il y a un devenir incessant des formes de l'être, mais il se produit à l'intérieur de l'être qui demeure lui-même sans changement, sem-

blable à l'espace qui ne laisse voir en lui aucune trace du mouvement qui l'a traversé.

[104]

ART. 2 : La séparation des êtres individuels et l'analyse des caractères sont deux opérations solidaires.

On oppose en général la division à l'analyse. La division nous permettrait de distinguer dans le monde des êtres séparés ; chacun d'eux formerait une sorte de tout complet, fini sans doute et qui voisine avec d'autres, mais qui n'en est pas moins une pièce originale de l'univers concret. La division laisse l'être intact : il subsiste dans la pensée tel qu'il est en lui-même. Au contraire, l'analyse isolerait dans un être particulier un caractère qui n'a d'existence séparée que pour la pensée et que nous concevons aussitôt comme susceptible de se retrouver dans une multiplicité d'êtres différents ; sans doute dans chacun de ces êtres il recevra une forme distinctive et unique : mais c'est comme si, à partir du moment où il a pénétré dans la pensée et où il a été assimilé par elle, il participait à sa fécondité et à son infinité ; c'est comme si la pensée, le portant en quelque sorte en elle et avec elle, se donnait le droit — que l'expérience limitera — de le retrouver dans tous les objets auxquels elle s'applique.

Cependant ces deux opérations de la division et de l'analyse sont beaucoup plus solidaires que l'on ne croit. Chacune d'elles témoigne par elle-même de la liaison nécessaire de l'être particulier avec l'être total : d'une part en effet chaque individu a été détaché de l'univers et doit y être aussitôt remplacé par les relations qui l'unissent avec tous les autres individus, et d'autre part chaque qualité est comme un fil dans une trame continue dont la pensée se borne à défaire et à refaire sans cesse les mailles pour nous montrer comment elle est tissée.

Mais ces opérations témoignent d'une manière beaucoup plus subtile de la liaison entre la partie et le tout : car chacune d'elles n'est possible que par une sorte de référence à l'autre, qu'elle ne suppose pourtant que pour en détruire tous les effets. On ne peut en effet distinguer dans le tout un individu particulier autrement qu'en

lui attribuant certaines qualités propres ; et pourtant il n'est un individu concret que si ces qualités sont à la fois innombrables et inséparables, [105] et par conséquent s'il devient pour l'analyse un objet sur lequel il faut qu'elle porte, mais qu'elle ne doit jamais parvenir à résoudre. Inversement, il est impossible de discerner les qualités séparées autrement qu'en reconnaissant leur présence dans un individu différent de tous les autres ; et pourtant, si ces qualités doivent être pensées à part, il faut que chacune d'elles reçoive l'universalité, c'est-à-dire une infinité de droit, et que l'esprit, l'entraînant partout avec lui, constitue un genre d'objets possibles qui sera défini par elle et dont l'indétermination sera encore une expression abstraite du tout auquel elle demeure suspendue.

Ainsi un individu ne peut être séparé de tous les autres qu'à condition de demeurer d'une certaine manière concret, c'est-à-dire de contenir indivisiblement en lui toutes les qualités. Une qualité ne peut être distinguée de toutes les autres qu'à condition de devenir abstraite, c'est-à-dire de recevoir comme la pensée une puissance d'application illimitée.

B. L'ÊTRE UN ET INFINI

[Retour à la table des matières](#)

ART. 3 : L'être est un et infini à la fois en extension et en compréhension.

Si la pensée discursive comporte nécessairement deux opérations en quelque sorte corrélatives, l'une qui consiste à isoler une détermination particulière, l'autre à considérer le champ sur lequel elle règne, ces deux opérations sont inséparables et confirment, au lieu de la briser, l'unité indivisible de l'être qui ne donne prise à aucune affirmation limitée qu'en l'obligeant toujours à regagner par son étendue ce qui manque à son contenu ou par son contenu ce qui manque à son étendue. Telle est l'origine de la loi fameuse qui énonce la variation inverse de l'extension et de la compréhension. Celle-ci ne vaut cependant que du concept. Et l'être lui oppose une résistance comme le montre l'embarras que l'on éprouve aux deux

extrémités de l'échelle des concepts où la loi devrait recevoir une application singulière. Car au sommet on trouve un concept qui s'étendant à tout ce qui est devrait être sans contenu et à la base un concept dont le contenu serait infini, [106] mais qui ne s'appliquerait qu'à un seul individu. Or c'est dans ces deux extrémités que le concept perd le pouvoir qui lui est propre et vient rejoindre l'être, mais pour témoigner de deux caractères qui le définissent : car il est universel, c'est-à-dire qu'il n'y a rien en dehors de lui, mais d'une universalité concrète, c'est-à-dire telle qu'il est en effet un individu, mais qui contient en lui tous les autres.

La plénitude de l'être trouve une double expression, soit qu'en chaque point on considère l'abondance infinie des qualités qui se croisent en lui, soit qu'elle nous commande d'embrasser par un seul regard la totalité des choses. Car la compréhension de l'être est nécessairement la même partout où on le retrouve : elle ne se distingue pas de l'extension qui dilate l'un dans le tout, comme la compréhension resserre le tout dans l'un. Ainsi, l'unité de chaque objet exprime l'unité de l'univers. Mais dès que l'analyse décompose cette unité pour la résoudre en éléments, elle y distingue l'infinité des qualités associées ou des objets juxtaposés.

L'infinité de l'être est, au regard de l'analyse, l'expression de la vue intuitive par laquelle nous saisissons son unité. Au point de vue de l'extension, l'unité permet de considérer le monde comme un individu, et l'infinité comme une multitude innombrable d'êtres particuliers. Au point de vue de la compréhension, l'unité nous permet de considérer l'être comme indivisiblement présent en tous points, et l'infinité comme une abondance inépuisable de caractères donnés à la fois.

Dès lors, les rapports entre l'extension et la compréhension de l'être peuvent être exprimés par quatre formules différentes dont les deux premières seulement vérifient l'axiome classique. Il faut avoir en vue pour obtenir celles-ci — soit l'unité dans l'extension et l'infinité dans la compréhension : l'être est alors un individu dont on ne dénombrera jamais toutes les propriétés — soit l'unité dans la compréhension et l'infinité dans l'extension : alors l'être redevient un genre dont la définition est si pauvre qu'il est impossible de l'énoncer. Au contraire, si l'on considère l'unité ou l'infinité à la fois dans l'extension et dans la compréhension, les formules que

l'on obtient contredisent l'axiome classique : car — dans le premier [107] cas, l'être est un individu, mais il est en même temps d'une parfaite simplicité qui est un effet cette fois de la plénitude et non de l'indigence — et dans le second cas, l'être manifeste simultanément l'excès débordant de sa richesse intérieure par la multiplicité sans bornes des individus qui le reçoivent et les caractères qui le forment.

ART. 4 : C'est que l'unité de l'être total, en surmontant la multiplicité des individus et des classes, abolit la distinction de l'extension et de la compréhension.

Dire que l'être est l'infini à la fois dans l'ordre de l'extension et dans l'ordre de la compréhension, c'est se référer encore aux résultats obtenus soit par la division, soit par l'analyse, et de là, on glisse complaisamment vers les thèses qui font de l'être une somme idéale, c'est-à-dire qui ne s'achève jamais, mais qui n'en mettent pas moins leur confiance dans les ambitions synthétiques de l'esprit. Aussi préférons-nous faire de l'être une unité dans l'ordre de l'extension, c'est-à-dire un individu et non pas une classe, et une unité dans l'ordre de la compréhension, c'est-à-dire non pas une qualité isolée, mais cette implication parfaite de toutes les qualités dans laquelle chacune d'elles ne peut être distinguée qu'en s'opposant à toutes les autres, et par conséquent en les appelant, puisqu'elle en est solidaire.

Bien plus, alors qu'on choque toutes nos habitudes de langage en soutenant que le tout est présent dans chaque partie, il ne peut y avoir aucune difficulté à admettre que l'un, incapable de se morceler, puisse être l'objet de différentes perspectives et donner encore à chacune d'elles son unité caractéristique. La distinction de l'extension et de la compréhension n'a pas lieu en lui parce qu'elle ne peut se produire qu'à partir du moment où cesse son indivision ; mais à partir de ce moment, nous discernons en lui quelque caractère qui fait l'objet d'un concept, et dont nous ne pouvons essayer de maintenir l'existence isolée (sans rompre ses attaches avec le tout), qu'à condition de lui attribuer la généralité en échange. En ce qui concerne l'être au contraire, la nécessité d'êtreindre [108] à la fois, pour poser sa compréhension, la totalité des qualités et

l'impossibilité de voir en lui un caractère isolé que l'on pourrait joindre à d'autres pour reconstituer le réel, doivent nous obliger à en faire un individu unique indiscernable de tous les caractères qui le forment. Qu'est-ce à dire, sinon que l'extension et la compréhension s'identifient dans l'être comme dans la source commune où l'analyse pourra les distinguer en les opposant ? Aussi peut-on indifféremment, soit en disant que l'être est le tout, lui donner comme compréhension son extension elle-même, soit en disant que le tout est un, réduire son extension à l'indivisibilité plénière de sa compréhension.

L'impossibilité de considérer l'être comme le plus vaste de tous les genres apparaît donc comme évidente dès que l'on médite sur le caractère de toute classe de supposer une distinction entre les individus qu'elle contient. Au moment en effet où on atteint la classe qui est la plus grande de toutes, celle qui contient toutes les autres classes et tous les individus de chacune d'elles, il est nécessaire d'abolir toutes les distinctions qui leur permettraient précisément de fonder leur multiplicité et leur indépendance relative. Comment, en effet, imaginer une classe qui, au lieu de se distinguer par quelque caractère spécifique d'une autre classe qui la contient ou qu'elle contient, au lieu de permettre que les individus qui la forment lui ajoutent toujours quelque nouveau caractère, réunirait en elle les caractères de toutes ces classes et de tous ces individus à la fois ? Nous sommes parvenus en un point où la continuité de l'être concret ne peut plus être rompue par la diversité corrélatrice des êtres particuliers et des espèces qualifiées. Nous nous trouvons désormais en présence d'un immense individu au sein duquel nous pouvons il est vrai discerner des parties, mais qui n'ont de sens que par rapport au tout, qui ne pourraient subsister isolément, et dont chacun exprime à la fois une fonction du tout et une perspective sur le tout. L'universalité de l'être n'est pas celle d'un concept universel, mais celle de l'individu-univers.

C'est par un argument analogue (comme on l'a montré déjà à propos de la nécessité de situer chaque chose dans l'être, au lieu de faire de l'être la propriété d'une chose cf. Première Partie, Chap. III, art. 3) que Kant démontrait le caractère [109] intuitif et non conceptuel de l'espace et du temps. L'un et l'autre lui apparaissaient non pas comme contenus dans une multitude infinie de représentations

(à la manière d'un caractère abstrait), mais comme contenant en soi une multitude infinie de représentations (à la manière d'un tout dont les représentations exprimeraient la richesse et la variété). Or il est vrai de dire, en effet, que l'instant et le lieu ne peuvent pas être détachés de la totalité de l'espace et du temps, que l'espace n'est pas une somme de lieux, ni le temps une somme d'instant, et que, bien que tous les instants et tous les lieux soient rigoureusement individuels, chacun d'eux représente cependant un regard sur l'infinité même de l'espace et du temps, qu'il a fallu poser d'abord pour que la solidarité mutuelle de chaque lieu et de chaque instant avec tous les autres permette, dans une seule opération, de dégager leur originalité et leur commune dépendance à l'égard du milieu qui les soutient tous. Maintenant, s'il est vrai que l'espace et le temps sont les deux caractères les plus proches du tout, ou du moins ceux par lesquels l'être révèle de la manière la plus saisissante sa totalité aux yeux des êtres finis, il ne faut pas s'étonner de trouver en eux la même abondance inépuisable, la même continuité, la même indivisibilité que dans l'être lui-même. Ce ne sont pas non plus des classes parce que nul objet n'échappe à leur juridiction, et s'ils paraissent garder leur caractère conceptuel en s'opposant l'un à l'autre, on sait qu'il n'est pas possible pourtant d'imaginer un monde de la durée séparé du monde de l'espace, que, comme les faits physiques sont entraînés dans la durée, les actes psychologiques supposent toujours quelque référence à un objet étendu proche ou lointain, dont ils expriment le rapport original avec notre être subjectif, de telle sorte que, dans la manière dont l'espace et le temps viennent se croiser nécessairement en chaque point de l'univers, nous trouvons un témoignage des caractères que nous avons attribués à l'être, mais mis à la portée de ses modes finis, auxquels leur limitation impose de se présenter sous la forme de données distinctes les unes des autres et d'acquiescer leur être propre par un développement où s'accuse leur mutuelle solidarité. Mais, afin de mieux comprendre le sens des deux notions d'extension et de compréhension, [110] et afin de saisir pourquoi elles doivent s'identifier dans l'être pur et se séparer pour varier en raison inverse l'une de l'autre dans les êtres particuliers, il faut examiner de plus près le mécanisme de l'analyse.

C. DISTINCTION ET SOLIDARITÉ DE TOUS LES CONCEPTS

[Retour à la table des matières](#)

ART. 5 : Grâce à l'exercice de la pensée conceptuelle, l'univers nous donne le spectacle de nos propres puissances.

Dans chacune des opérations de la pensée, il y a une infinité en puissance qui exprime non pas seulement l'ambition de notre pensée, mais son unité, c'est-à-dire la perfection même du tout dont elle émane et vers lequel elle tend. Et le mot même de tout, bien qu'il se réfère à des parties et que par conséquent il suppose déjà l'analyse, vise plutôt l'être indivisé, où nous pourrions inépuisablement reconnaître de nouvelles parties, que l'être totalisé, puisque cette totalisation sera toujours inachevée.

Ce langage même qui oppose à l'être fini le tout dont il fait partie est plus conforme à l'apparence qu'à la réalité et a besoin d'être expliqué. Car d'une part, nous pouvons dire qu'en chaque point d'univers il y a place pour une perspective particulière qui embrasse en elle tout l'univers et qui est constitutive d'un être individuel ; et d'autre part un être individuel n'est pas seulement solidaire du tout par les relations qui l'unissent à toutes ses parties, nous pouvons dire encore que sa subjectivité, c'est la possibilité même du tout qu'il actualise par une sorte d'opérations qui n'a jamais de fin. Ajoutons enfin que ce tout composé de parties ne préexiste pas aux opérations par lesquelles le sujet individuel le divise et ne cesse de le pénétrer. Plus ces opérations deviennent nombreuses, délicates et complexes, plus elles dilateront le spectacle même que les choses nous donnent, mais plus aussi elles rapprocheront ce spectacle de nous-mêmes, plus elles lui donneront d'intimité et le rendront adéquat aux exigences de notre propre conscience : c'est donc comme si l'individu [111] avait commencé par s'ouvrir dans une sorte de vaste aspiration sur le tout dans lequel il est situé, et comme si, incapable de connaître ce tout autrement que dans ses rapports avec lui-même, il devait refermer cette vaste aspiration sur sa propre nature dans laquelle, il

est vrai, il retrouve alors une image du tout formée de toutes les influences qui, venues de tous les points de l'univers, se croisent en elle. Ainsi s'explique comment le monde, qui d'abord, lorsque nous ne sommes nous-mêmes qu'un corps au milieu des autres, semble nous envelopper, est à la fin enveloppé par nous, lorsque nous devenons un esprit qui réduit le monde à un système de concepts et de qualités.

S'il existe, comme nous le montrerons au chapitre VIII, une idée qui, ne s'opposant à aucune autre, les renferme toutes, qui soit indéfinissable, non pas parce qu'elle est obscure et indéterminée, mais parce que toutes les définitions, toutes les déterminations et toutes les circoncriptions que l'on pourra faire s'opèrent en elle, qui ne puisse pas être divisée parce qu'elle est parfaitement une ou, ce qui revient au même, parce qu'elle porte l'infinité en elle, alors on pourra être assuré qu'une telle idée, contrairement à toutes les autres, ne peut pas se distinguer de son objet, et qu'étant l'idée même du concret, elle est aussi l'idée adéquate de l'être. C'est en elle que se produit la distinction entre le concept et l'idée particulière, selon que l'analyse isole dans le sujet une opération en rapport avec une donnée qu'elle cherche à expliquer ou dans chaque forme de l'existence, la puissance même qui la réalise.

Mais, puisque l'être est en nous tout entier, il n'y a rien hors de nous qui soit décidément imperméable à notre connaissance. Et les formes d'existence en apparence les plus hétérogènes à la nôtre répondent pourtant dans une certaine mesure à quelque accord entre le réel et nous, à quelque action des sens ou de l'entendement par laquelle nous entrons en contact avec lui. L'univers extérieur nous offre par conséquent dans une sorte de spectacle le tableau de nos différentes puissances ; et si nous ne créons pas ce spectacle, du moins lui donnons-nous, en mettant en jeu ces puissances, la lumière qui l'éclaire. On comprend bien comment chacune de ces puissances va naturellement à l'infini : mais elle ne se [112] distinguerait pas des autres et au lieu de nous permettre seulement de nous appliquer à un objet, elle nous identifierait avec lui, elle surmonterait notre nature finie, elle nous obligerait à confondre notre entendement avec l'entendement divin et la connaissance avec la création, si son infinité était une marque de plénitude plutôt que d'inachèvement.

ART. 6 : Toute connaissance objective, même celle d'un autre être individuel, est abstraite ; elle exprime l'acte conceptuel par lequel le moi divise le tout pour le reconstruire.

Nous ne parvenons à saisir le concret, c'est-à-dire l'actualité plénière de l'être que dans notre propre nature individuelle et non pas même dans l'individualité d'un autre, puisque celle-ci, étant extérieure à nous, la connaissance que nous en avons se distingue de son objet et qu'elle n'est jamais assez parfaite pour être assurée de ne pouvoir s'appliquer qu'à lui seul ; au contraire, quand il s'agit de nous, la conscience que nous avons de notre être, se confondant avec notre être même, possède le caractère d'unicité qui ne peut appartenir qu'à l'intimité : seulement une telle connaissance n'est jamais celle d'un objet, c'est celle d'un ensemble de puissances qui ne s'actualisent que par degrés.

Par contre, toute connaissance objective est elle-même abstraite, et ce qui le prouve, c'est que, pour atteindre l'individuel comme tel, il faudrait essayer de le surprendre non pas dans ce que nous appelons une chose particulière, mais dans les perceptions successives que nous en avons. Entre celles-ci nous discernons des ressemblances assez étroites pour les confondre ou du moins pour les interpréter comme étant des perspectives différentes sur un même original. Mais si le concret c'est l'acte de la perception et non pas l'objet perçu, on comprendra sans peine pourquoi c'est sur le modèle de la réalité spirituelle qu'il faudra concevoir la nature de l'être pur. Seulement, tandis que notre conscience individuelle l'égrène dans la durée, le privilège de l'abstraction est de l'y soustraire, de telle sorte que nous ne pouvons nous représenter sa permanence qu'à condition de resserrer sa richesse [113] dans des cadres où elle acquiert l'immobilité en échappant à la vie. Les objets empiriques sont les premiers de ces cadres : aussi le temps de l'univers est-il un temps construit, différent de la durée de la perception. Ces objets sont susceptibles d'entrer à leur tour dans des cadres de plus en plus étroits, où la succession objective devient une pure consécution logique, en attendant que, pour pénétrer dans le cadre de l'être abstrait, ils laissent s'éteindre tout ce qui faisait leur diversité et leur ordre, mais en même temps leur réalité.

La connaissance intérieure de soi, étant la seule connaissance concrète, présente un caractère d'immédiate possession et cette infinité pleine d'échos à laquelle nous donnons le nom de sentiment. Toute autre connaissance la suppose ; elle l'analyse et la dilate. Mais une connaissance qui cesse d'être confuse pour devenir distincte et qui cesse d'être totale pour isoler un aspect du réel n'a plus la chaleur et la plénitude inséparables de l'intériorité d'un être à lui-même. Elle sera donc considérée comme une connaissance extérieure. La constitution de la science montre précisément que c'est dans ses parties les plus abstraites et lorsqu'elle s'éloigne le plus du sensible qu'elle a les plus grandes prétentions à l'objectivité. Cependant, loin de considérer les théories contemporaines qui font de la pensée conceptuelle un jeu de conventions plus ou moins arbitraires, mais justifiées par le succès, comme une sorte de renoncement à la connaissance de l'absolu, il faut, en les poussant jusqu'à l'extrémité, les incorporer à notre doctrine de l'être. Car tous les actes de l'intellect ont leur foyer dans cet être total dont la conscience témoigne qu'il est intérieur à nous comme nous sommes intérieurs à lui ; grâce à leur accomplissement, nous détachons de nous-mêmes, pour le saisir sous une forme divisée, une expérience objective avec laquelle notre propre activité formera contraste par son caractère ramassé et global. Si ces actes trouvent leur confirmation dans une pratique qui réussit, c'est parce que la nature à laquelle ils paraissent s'adapter si bien est non point une matière hétérogène à laquelle ils s'appliquent, mais une autre forme d'expression du même être où ils s'alimentent. Notre moi faisait corps avec lui depuis l'origine, et si nous trouvons en elle des sillons dans lesquels [114] s'engagent avec tant d'aisance l'intelligence et la volonté, c'est parce que ces facultés elles-mêmes n'ont acquis l'indépendance que corrélativement à ce monde abstrait et même à ce monde sensible dont elles représentent en quelque manière la forme créatrice.

Nous ne saisissons donc la compréhension infinie de l'être concret que dans notre propre nature. Hors de nous, l'individu est déjà un abstrait formé par une imprégnation de perceptions multiples et successives ; mais, pour pouvoir se représenter conceptuellement cet univers désormais extérieur à nous, dont nous avons d'abord senti en nous la présence totale, il faut que nous puissions l'embrasser par la pensée sans l'identifier avec nous : ce qui n'est

possible qu'en le vidant de toute substance. Entre cet être sans contenu et la réalité plénière de notre être propre, nous introduirons une hiérarchie de concepts de plus en plus complexes, qui restreindront le champ de leur application à mesure que nous laisserons pénétrer en eux un plus grand nombre de qualités diverses filtrées par l'analyse de notre expérience intime. Avec les débris de cette analyse, nous nous donnerons l'illusion de reconstruire le monde synthétiquement.

ART. 7 : Chaque concept, retenant ou excluant certains caractères du réel, exprime une démarche particulière de notre esprit, qui en appelle une infinité d'autres.

Si chaque concept, isolé du tout subjectif dans lequel il a pris naissance, possède en droit une extension sans limite, c'est afin de témoigner qu'il ne subsiste pas isolément ; en s'étendant à tout le possible, il faut qu'il regagne idéalement cette solidarité avec le tout qu'il avait en apparence perdue au moment où l'analyse avait circonscrit sa compréhension. Mais si chaque concept garde une puissance d'application infinie, comment les différents concepts peuvent-ils en même temps former des classes contenues les unes dans les autres ? C'est en effet dans la constitution de ces classes que se révèle l'originalité de la pensée logique : elles sont comme des infinis de différents ordres qui, sans rien abandonner de leur infinité, [115] ont entre eux certains rapports d'implication. Cette question est solidaire d'une autre que nous essaierons de résoudre à l'article 8 du présent chapitre, quand nous nous demanderons comment les objets réels se distinguent les uns des autres si toutes les qualités sont présentes dans chacun d'eux.

Sur le premier point, on voit sans peine que, si nous pouvons considérer un caractère à part, nous pouvons aussi, sans le replonger encore dans le tout où nous avons discerné sa présence, le rejoindre tour à tour à beaucoup d'autres ; et comme tous les caractères s'impliquent mutuellement, nous pourrions faire entrer le même caractère dans des synthèses variées formées avec plus ou moins de bonheur selon l'appel de nos besoins ou les exigences de notre entendement. Ces synthèses elles-mêmes viendront toujours s'inscrire

de proche en proche dans un concept plus général défini seulement par les caractères qui leur sont communs. Si enfin chacun des concepts subordonnés les uns aux autres, au lieu de grouper les caractères au hasard comme leur implication réciproque semblerait l'autoriser, ne peut accepter en lui certains d'entre eux qu'en excluant d'autres incompatibles avec les premiers, c'est parce que l'implication totale ne se réalise que dans l'être pur et que chaque aspect de l'être, bien qu'il suppose tous les autres, enferme seulement en lui l'ensemble cohérent et défini des éléments qui sont susceptibles de prendre place dans la perspective sous laquelle on le considère. Ainsi, lorsque la présence d'un caractère entraîne l'absence d'un autre, c'est que celui-ci, situé soit au même rang, soit en un rang différent, dans la hiérarchie conceptuelle, exprime un autre aspect de l'être réalisé sous une forme visible en un autre point, mais qu'il faut opposer au précédent pour que l'analyse soit possible et que les différentes qualités, confondues à l'origine dans le même tout, viennent se dégager et ressortir grâce à leur contraste même. C'est parce que l'objet individuel est lui-même un abstrait que la pensée discursive l'oppose à d'autres objets et qu'elle soumet sa constitution interne à la loi de contradiction, qui ne reçoit pourtant un sens que dans le système de représentation propre à chaque conscience, puisque l'objet considéré [116] en soi ne se distinguerait pas du tout dans lequel toutes les perspectives subjectives viendraient se rejoindre et s'identifier.

L'une des illusions les plus tenaces de l'esprit humain consiste à regarder les classes, ou plutôt les groupes de caractères par lesquels chacune d'elles est définie, comme des formes de l'être réellement distinctes, et même comme des principes antérieurs à l'être concret, dissimulés en quelque sorte par lui, et dont la fonction propre serait d'expliquer la genèse du tout, au lieu de trouver en celui-ci l'explication dont ils ont eux-mêmes besoin. Mais deux observations devraient pourtant nous mettre en défiance contre le crédit qu'on accorde à l'abstrait : d'une part, en effet, l'abstrait est un moyen dont nous nous servons pour faire sortir par degrés l'être du néant par un processus d'enrichissement graduel ; or, cette opération consiste seulement à ordonner avec habileté les résultats de l'analyse et nous ne pouvons l'effectuer que dans un temps logique, qui est une création artificielle de notre esprit, intermédiaire entre

l'éternité, que nous attribuons à l'être, et le temps réel dans lequel le monde déploie ses formes particulières aux yeux d'un être fini. D'autre part, l'abstrait, qui ne parvenait à donner une figure de l'être qu'en le vidant de cette abondance intérieure sans laquelle il n'est que déficience et néant, ne peut assimiler à son tour la qualité, en la retirant du concret où l'analyse la découvre, qu'en lui donnant un caractère anonyme qui la rend méconnaissable et nous interdit de la réaliser sans l'individualiser à nouveau. Les nominalistes ont bien raison de ne pas vouloir que l'idée du vertébré ait d'existence objective hors de tel animal qui est pourvu de vertèbres, ni l'idée de blancheur hors de tel objet particulier dans lequel on trouve telle nuance unique de blanc. Et l'on sait bien que l'invention des genres est à la fois l'effet de notre subtilité, de l'art avec lequel nous rapprochons par d'ingénieuses comparaisons des termes en apparence différents, et l'effet de notre grossièreté et de notre ignorance, qui nous empêchent de pousser l'analyse jusqu'au dernier point et de reconnaître dans chaque individu le caractère unique et incomparable de tous ses éléments, des plus saillants comme des plus cachés.

[117]

Pour redonner un sens à cette diversité de concepts qui s'emboîtent les uns dans les autres, il faut abandonner le point de vue de l'être pur, puisque celui-ci, antérieur à la distinction soit des qualités sensibles, soit des concepts, ne pourrait être réobtenu, grâce à une construction de la pensée, que par une rencontre en un même point de toutes les qualités ou de tous les concepts ; et de fait, en ce point, la différence entre le concept et la qualité s'évanouirait, puisque le concept recouvrerait son caractère concret, et que la qualité perdrait le caractère de passivité par lequel elle se manifeste aux yeux d'un sujet comme une pure donnée. On verrait alors la distinction entre l'extension et la compréhension s'abolir non plus seulement dans le tout, mais en chacun de ses points, comme on le montrera dans les articles 8 et 9 du présent chapitre. Entre le tout parfaitement plein, mais confus pour nous, qui continuons encore à en faire partie alors même que nous nous en séparons idéalement, et ce tout divisé dont on pourrait dire qu'il demeure toujours inachevé, que l'intelligence nous permet de nous représenter, le sujet fini a introduit ses démarches originales et un échelonnement dans la durée au cours de laquelle il a constitué sa propre nature. Ainsi les dif-

férents concepts ne peuvent retrouver un sens que pour un être fini dont l'activité, bien que toujours une, se diversifie pourtant et multiplie indéfiniment ses opérations afin d'essayer d'atteindre ce même tout auquel il est nécessairement lié, mais qui déborde sans cesse les efforts qu'il fait pour l'assimiler.

C'est la multiplicité des concepts qui accuse le caractère abstrait, c'est-à-dire l'incomplétude de chacun d'eux. Aussi est-il vrai de dire que tous les concepts s'impliquent, et que, quel que soit celui que l'on adopte comme premier terme, il y a entre eux une sorte d'appel réciproque. Mais cet appel cache l'unité de l'être d'où ils ont été tirés et dont ils expriment les aspects différents.

[118]

D. DISTINCTION ET SOLIDARITÉ DE TOUTES LES QUALITÉS

[Retour à la table des matières](#)

ART. 8 : Toutes les qualités distinguées par l'analyse peuvent être retrouvées synoptiquement par le même individu dans des objets différents.

L'être concret ne se rencontre en acte que dans ce tout qui n'est jamais une somme de déterminations, mais l'acte qui les soutient toutes, ou dans l'individu qui ne se réduit jamais à ses déterminations, mais qui les renferme toutes en puissance et qui les fait apparaître successivement selon le rapport qui s'établit à chaque instant entre la situation où il est placé et les démarches de sa liberté dans un procès qui ne s'achève jamais.

Telle est la raison pour laquelle le tout lui-même, en tant qu'il est défini comme une somme de déterminations ou, si l'on veut, en tant qu'il est considéré dans sa pure objectivité, n'est jamais réalisé. Toutes les déterminations trouvent pourtant dans l'être pur leur raison actuelle et suffisante : il enveloppe lui-même le temps comme la condition de leur apparition ; et tout être particulier, par sa liaison

avec le tout de l'être, les appelle à l'existence tour à tour, sans que leur infinie possibilité pourtant parvienne jamais à s'épuiser.

On peut bien dire par conséquent que, comme dans une série convergente, la somme infinie des déterminations toujours naissantes et toujours périssantes tend à la limite vers cet acte pur qui les contient toutes en elles sans laisser subsister entre elles aucune séparation. Et l'on peut dire encore que c'est le même être qui est présent en acte dans le tout et en puissance dans chacune de ses parties. On voit même comment on réussirait par là à obtenir une coïncidence entre le tout de la subjectivité et le tout de l'objectivité, puisque tout objet est une apparence pour une conscience et que, dans son essence propre, il ne fait qu'un avec la puissance qu'il actualise. Là où c'est le tout qui apparaît, et là où toute puissance s'actualise, nous retombons également sur l'être pur.

Mais c'est un point de vue que nous devons dépasser [119] encore. Car en rappelant l'opposition des genres et des qualités on objectera que toutes les qualités n'appartiennent pas à chaque objet individuel, sans quoi il n'y aurait plus d'individualité, puisque chaque objet serait identique à tous les autres. De même les genres correspondant à ces qualités n'ont pas une extension sans limites, puisqu'ils diffèrent en généralité. S'il en était autrement, l'analyse de l'être serait une illusion incompréhensible. Mais à cette double observation on peut répondre en définissant précisément la fonction originale du particulier dans le monde. Car s'il appelle l'universel, ce n'est pas pour s'y englober. Tout d'abord chaque qualité n'est ce qu'elle est que par son contraste avec toutes les autres ; elle n'a de réalité originale même pour la pensée que par son opposition avec elles, qui la soutiennent dans l'existence : autrement toutes les qualités se confondraient dans l'unité de l'être d'où il serait impossible de les détacher, ce qui montre assez clairement que la qualité ne peut appartenir à un autre monde qu'au monde de la relation. D'autre part, en ce qui concerne les degrés de généralité des différents genres, si chacun d'eux exprime une possibilité infinie, mais si ce sont, comme on l'a vu, des infinis de différents ordres qui s'enveloppent les uns les autres, dans chacun d'eux le tout est présent tout entier par l'impossibilité où nous sommes d'en poser un sans les poser tous. Mais la distinction des qualités et des genres qui leur correspondent suppose un être fini qui reconnaît dans le monde

des aspects différents dont la nature et l'ampleur sont proportionnées à la forme et au rayonnement de son activité et de ses besoins. Et bien que l'être soit présent tout entier en tout point, chaque individu constitue son originalité propre grâce à la perspective particulière sous laquelle il embrasse les choses. Théoriquement la diversité des choses est corrélative non pas même de l'existence d'une multiplicité d'individus, mais de l'existence d'un seul, c'est-à-dire de l'être fini en général aux yeux duquel l'être pur ne peut révéler sa présence, en sauvegardant sa propre indépendance, que par l'abondance infinie de ses modes. Si pourtant nous prenons chaque mode, il est impossible que l'être fini qui le contemple voie en lui d'autres caractères que ceux qui peuvent [120] entrer dans le point de vue particulier que sa nature et sa position lui permettent d'avoir sur le monde. Ainsi l'objet dépasse toujours la perception que nous en avons et chacun sait bien qu'en poussant plus loin l'analyse, il trouverait en lui une richesse toujours croissante. Si cette richesse est infinie, c'est parce qu'elle est elle-même représentative du tout. On sera donc frappé de voir comment l'activité qui reste en puissance dans le sujet et qui ne réussit jamais à s'exercer tout entière, correspond à une possibilité dans l'objet qui elle-même ne sera jamais épuisée.

Mais que subsiste-t-il alors de l'hétérogénéité du réel, de la distinction effective entre des formes d'existence caractérisées par des qualités différentes ? Faut-il considérer cette hétérogénéité comme ayant seulement une valeur subjective et comme créée par l'individu grâce à une sorte de mirage dans lequel il perçoit le reflet de ses propres limites ? Cependant, il faut remarquer d'une part que chaque objet connu est confronté avec la totalité de notre nature, et qu'il doit présenter à nos yeux autant d'espèces de qualités qu'il y a de modes selon lesquels le fini et l'univers où il prend place peuvent communiquer : ainsi il y a dans chaque objet un caractère par lequel il répond soit à l'exercice de nos différents sens, soit aux différentes actions que nous pouvons accomplir, mais que nous accomplissons en réalité d'une manière incomplète et successive. Toutefois, ce caractère n'est pas toujours actualisé, parce qu'il peut être pour nous sans intérêt, soit momentanément, soit constamment. Déjà par conséquent on pressent que la diversité des objets étale dans l'espace une richesse que chacun d'eux pourrait nous livrer si toutes

les puissances de la conscience trouvaient en lui leur application. D'autre part, aucun des objets qui forment l'univers n'a à notre égard la même situation : et s'ils étaient identiques dans leur fond, c'est-à-dire dans l'être qu'ils possèdent, ils n'en seraient pas moins profondément différents par leur position vis-à-vis de nous. C'est cette diversité de position qui s'exprime dans la variété des qualités que nous leur prêtons ; ceux qui nous paraissent les plus riches sont ceux qui entrent avec nous dans les relations les plus étroites et les plus complexes ; mais ceux qui sont en apparence les plus pauvres et les plus dénués [121] dévoileraient une abondance égale s'ils se rapprochaient de nous ou si l'échelle selon laquelle nous les voyons était modifiée. Il y a ici une relation qui s'établit entre la qualité et la quantité et qui est singulièrement instructive. Car nous voyons les choses changer d'aspect selon la distance qui nous en sépare, qui n'est elle-même qu'une expression de la différence d'intérêt qu'elles ont pour nous. Nous pouvons imaginer dès lors une conversion des qualités les unes dans les autres selon la proximité ou l'éloignement qui témoigne indirectement du rapport de toutes les formes du réel avec notre propre disposition à leur égard. Enfin, comme notre nature n'est point altérée quand nous observons les parties de l'univers avec lesquelles nous avons des relations différentes, comme nous gardons les mêmes sens, les mêmes besoins, les mêmes catégories, il est évident que l'hétérogénéité des qualités par lesquelles chaque objet se révèle à nous n'est pas décisive et absolue ; on retrouve en elle l'expression des mêmes opérations de l'individu appropriées au parti différent qu'il peut tirer de chaque objet. Ainsi il y a une correspondance entre les qualités en apparence les plus opposées et l'on peut établir une sorte de tableau synoptique qui permettrait de passer d'un objet à l'autre et de considérer les qualités de chacun d'eux comme traduisant dans une langue originale les qualités de tous les autres. Ainsi l'étude de la correspondance dialectique entre les différents sensibles nous apparaît comme une vérification des conclusions de l'ontologie dans le langage de l'expérience la plus commune.

ART. 9 : Toutes les qualités peuvent être retrouvées synoptiquement par des individus différents à l'intérieur du même objet.

L'infinité ouverte à l'analyse nous permet de nous engager maintenant dans une autre voie ; car si les qualités que nous sommes capables de reconnaître dans tel fragment de l'univers sont en rapport avec notre constitution et avec nos tendances à un moment donné, tout l'inconnu que nous pressentons derrière notre représentation actuelle nous oblige à imaginer que toutes les qualités qui nous échappent sont [122] distinguées ou pourraient l'être par des individus placés autrement que nous, situés autrement et regardant le monde à une autre échelle. Ainsi le même tout que chaque conscience cherche à atteindre à travers la multiplicité des objets différents se trouverait représenté à l'intérieur de chaque objet par la multiplicité des différentes consciences. On observe ici une nouvelle expression de la solidarité entre la richesse qualitative de chaque mode de l'être et la multiplicité sans nombre de ces modes. De part et d'autre nous trouvons une figure de l'être pur. Mais il y a là plus qu'une figure. L'être est présent tout entier dans chacun de ses modes, sans subir d'émiettement. Ils ne peuvent être distingués que les uns à l'égard des autres. De chacun d'eux, chaque être particulier ne saisit que quelques traits. Mais tous les êtres particuliers y trouveraient la même totalité que chacun d'eux essaie vainement d'atteindre en embrassant par la pensée des formes d'existence de plus en plus nombreuses.

Cette conception nous permet de considérer la totalité des qualités comme donnée en chaque point de l'univers. Mais la réalité distincte des qualités n'a de sens que par rapport à l'individu ; la diversité des objets dans chaque expérience particulière et dans l'expérience des différents individus provient de ce que chaque être puise dans chaque objet une matière plus ou moins riche qui est l'expression et le reflet de sa propre originalité.

Dira-t-on que nous formulons ici une hypothèse que rien ne vérifie ? Mais d'abord il n'est pas nécessaire pour la justifier que nous établissions qu'il y a en effet une pluralité infinie d'êtres particuliers qui se répartissent pour ainsi dire la perception de la compréhension

infinie de l'être en chaque point. Il suffit que l'on puisse concevoir ces êtres particuliers comme autant d'êtres possibles. Car à l'égard de l'être total, chaque être particulier n'est lui-même qu'un possible qui s'actualise selon les lois générales de l'expérience, par exemple selon les lois de la génération, sans que cette actualisation introduise aucun changement dans la relation éternelle de l'individuel et de l'universel. Il suffit que l'aspect du réel que notre perception actualise ait pour corrélatifs une infinité d'autres aspects qui restent en puissance dans des consciences possibles.

[123]

Ensuite l'expérience nous fournit dans un grand nombre de cas particuliers une voie d'approche par laquelle notre thèse pourrait recevoir un commencement de confirmation. Car non seulement nous voyons les perceptions d'un même objet par différents individus qui se complètent au lieu de se contredire, mais encore l'hétérogénéité des sens, quand on passe d'une espèce à une autre, suggère un changement du régime qualitatif de la perception susceptible d'enrichir d'une infinité de nouveaux aspects le spectacle que tout objet nous montre ⁹. Loin que de telles observations servent seulement à appuyer le préjugé traditionnel que les qualités subjectives ne sont rien de plus que des illusions de la conscience individuelle ou spécifique déterminées par des conditions organiques, el-

⁹ C'est la même idée qui permet par exemple à Carlyle de dire dans un article curieux sur Novalis (*Foreign Review*, n° 7) : « Amenez un être sentant avec des yeux un peu différents, avec des doigts un peu plus doux que les miens : et pour lui cette chose que j'appelle arbre sera jaune et molle aussi sûrement qu'elle est pour moi verte et dure. Faites-lui un tissu nerveux qui soit en tout point l'inverse et ce même arbre ne sera pas combustible ni producteur de chaleur, mais dissoluble et producteur de froid, non pas haut et convexe, mais profond et concave. »

Dans le même sens Crookes se demandait aussi ce que deviendraient les objets si nos yeux, au lieu d'être sensibles à la lumière, l'étaient aux vibrations électriques ou magnétiques. Le verre et le cristal deviendraient alors des corps opaques, les métaux seraient plus ou moins transparents et un fil télégraphique suspendu dans l'air paraîtrait un trou long et étroit traversant un corps d'une solidité impénétrable. Une machine électro-dynamique en action ressemblerait à un incendie tandis qu'un aimant réaliserait le rêve des mystiques du Moyen Age et deviendrait une lampe perpétuelle brûlant sans se consumer et sans qu'il faille l'alimenter de quelque manière que ce soit.

les nous assurent au contraire de leur réalité qui ne peut résider que dans le pur rapport du sujet percevant et de l'objet perçu : mais ces deux termes ne préexistent pas à leur conjugaison qui les crée l'un et l'autre. Au point où toutes les perceptions viendraient croiser leur contenu, on rencontrerait l'objet avec la totalité de ses propriétés ; au point où elles viendraient croiser leur opération, on rencontrerait l'acte même qui lui donne l'être : mais ces deux points se confondent dans une sorte de limite commune où cesse toute distinction entre l'opération et son contenu.

Une telle thèse est fondée sur les exigences mêmes de notre description ontologique qui nous obligeait, pour empêcher [124] l'analyse de briser l'unité de l'être, de retrouver sa présence totale en chaque point. Elle demeure une hypothèse au sens que l'expérience qui devrait la confirmer ne peut pas être poussée jusqu'à la limite ; mais c'est une hypothèse de travail par laquelle cette expérience même peut être entreprise et indéfiniment poursuivie.

Elle permet de considérer la division du monde perçu comme inséparable de l'apparition d'un sujet fini et solidairement d'une multiplicité infinie de sujets finis. Sans ces sujets finis, l'être pur, loin de se confondre avec l'acte et de témoigner de sa présence par l'exercice de leur activité propre, serait emprisonné, comme un monde qui se réduirait à la matière, dans une nécessité inerte et impaticipable. Bien plus, cette matière serait purement indéterminée, et même il serait impossible, à strictement parler, de poser une matière, c'est-à-dire une donnée, qui ne peut exister précisément que pour un sujet qu'elle limite et qui se la donne.

Mais on voit dès maintenant que, si l'être se manifeste comme infiniment varié et même comme infiniment varié d'une infinité de manières, cela ne peut porter atteinte au principe de l'univocité, puisque ses qualités s'appellent pour se compléter, que chacune d'elles correspond à une qualité différente dans un autre objet et que, dans le même objet, elle subit une transmutation pour des êtres différents. Par conséquent, dans chaque objet on retrouve la totalité de l'être si on joint les unes aux autres toutes les perspectives sous lesquelles on peut le considérer. Et dans tous les objets qu'il perçoit, chaque individu agrandit et multiplie la même vision de l'être total qui lui avait révélé dans chaque objet un de ses aspects particuliers.

Les termes ne diffèrent donc les uns des autres en compréhension que par une vue plus ou moins complète qu'ils nous donnent de l'être. Mais cette inégalité n'altère dans l'être lui-même ni sa simplicité, ni sa plénitude. Ces termes n'ont de sens que par rapport à nous ; avec le plus humble d'entre eux, l'être est déjà présent tout entier. On ne peut ni enrichir ni diminuer cette présence totale, on ne peut que la déterminer subjectivement grâce à la projection momentanée de notre nature en elle. Aussi n'est-ce pas en restreignant [125] par degrés la compréhension d'un terme jusqu'à la faire évanouir que l'on peut espérer rencontrer la notion d'être. L'être n'est pas l'indéterminé, mais la détermination parfaite ; il n'est pas l'absence de compréhension (car on a bien vu que, si on retire à l'être tout ce dont on l'affirme, il ne peut rien subsister en lui, de telle sorte qu'il ne se distingue plus du néant), il est la compréhension infinie, celle que l'on rencontrerait dans un individu qui, au lieu d'être borné par d'autres, les contiendrait tous en lui.

S'il y a donc une implication nécessaire de toutes les qualités découvertes par l'analyse, si ces qualités qui se manifestent à nos yeux dans des objets différents peuvent être retrouvées dans le même objet par des sujets différents, c'est que la différence dans la compréhension des termes n'engage pas l'être lui-même ; elle est une expression de nos limites. Telle est la raison pour laquelle nous considérons à l'article 6 toute connaissance objective comme une connaissance abstraite. Mais c'est là une affirmation qu'il est possible maintenant de dépasser, car le caractère inachevé de toute opération abstraite ne peut empêcher qu'en tout point auquel on l'applique nous ne rencontrions l'être concret, c'est-à-dire une infinité actuelle, qui contraste avec son infinité virtuelle ; ainsi nous ne trouverons dans le monde que des êtres particuliers auxquels nous prêtons, par comparaison avec nous, mais sans l'appréhender, ce caractère d'interne totalité dont nous n'avons pu faire l'expérience qu'en nous-même. Pour que le spectacle que le monde nous offre nous apparaisse comme bien fondé, pour qu'il ne soit pas seulement une apparence qui n'a de sens que pour nous, mais un être auquel nous appartenons, il faut que nous puissions retrouver dans chacun de ses éléments une indépendance et une suffisance comparables à la nôtre. Notre croyance en leur objectivité est légitime parce que, après avoir reconnu que notre propre individualité, en réalisant une

image du tout, participe à son existence, nous sommes obligés d'attribuer à chacune des parties du spectacle qui est devant nous, précisément parce que nous en sommes une, la même existence qu'à nous-même.

[126]

E. DU CONCEPT À L'ESSENCE, C'EST-À-DIRE À L'IDÉE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 10 : Le concept abstrait n'est que le signe d'une essence concrète dont les individus sont les membres distincts, mais inséparables.

Une opération abstraite, étant incapable d'épuiser soit notre nature soit celle d'aucun individu, mais exprimant pourtant une de nos puissances, devra témoigner de sa liaison avec le tout en l'embrassant dans une sorte d'étreinte indéterminée, c'est-à-dire dans une étreinte qui ne se referme pas.

Cela n'est possible qu'à deux conditions : il faudra premièrement que le concept s'applique à des individus séparés les uns des autres à l'intérieur du tout. Car, faute d'un intervalle qui les sépare, il n'y aurait plus de place entre eux pour des termes différents susceptibles de fournir une matière à d'autres concepts ; de telle sorte que l'inachèvement interne du concept n'aurait pas de répondant hors de l'individu dans le tout dont l'individu est un fragment. Tous les concepts s'appliquant également à la masse à la fois une et continue du concret, et cessant de se combiner dans des groupes hétérogènes, se confondraient à nouveau dans l'unité de l'être d'où l'être fini a pu les tirer en constituant une expérience adaptée et proportionnée à ses facultés. C'est donc parce que le concept traduit seulement un aspect de l'individu, et parce que l'individu à son tour n'est qu'une partie de l'univers, que le concept, pour garder son infinité, doit s'appliquer à une multiplicité indéfinie d'individus, qui doivent montrer pourtant qu'ils ne se confondent pas avec le tout grâce à

l'intervalle même qui les sépare. Cependant une deuxième condition est encore nécessaire pour que la notion de classe soit constituée ; il faut en effet que ces individus séparés les uns des autres, auxquels le même concept s'applique, soient eux-mêmes différents : sans quoi il ne serait pas indispensable qu'il y en eût plusieurs ; et il faut qu'il y en ait plusieurs non seulement, comme le pensait Platon, pour que la perfection du modèle soit imitée et dans quelque mesure approchée [127] par cette série d'esquisses imparfaites calquant sur lui leurs formes individuelles, mais pour que la limitation interne du concept et sa liaison avec le tout reçoivent un témoignage dans la diversité des êtres qu'il contribue à former par sa combinaison sans cesse renouvelée avec tous les autres aspects de l'être.

Ce qui démontre que les caractères distingués par l'analyse ne peuvent pas être isolés les uns des autres en gardant l'existence, ce n'est pas seulement l'impersonnalité et la généralité qu'ils reçoivent, dès qu'on les retire du terme où on les a découverts pour les appliquer à d'autres, c'est surtout l'impossibilité où nous sommes de ne pas les rejoindre entre eux dans une systématisation mutuelle dès que nous voulons soit fixer à chacun d'eux par la pensée une fonction qui le rende intelligible, soit, ce qui revient sans doute au même, l'articuler à l'intérieur du réel.

Il est clair en effet que la couleur n'est point un caractère susceptible d'être posé antérieurement à telle couleur : mais telle couleur, par son contraste avec toutes les autres, les implique toutes. Ainsi à la couleur abstraite que les couleurs particulières viendraient colorer, puisqu'elle aurait le nom de couleur sans en avoir la coloration, nous opposons l'idée d'une totalité concrète du coloré dont chaque nuance originale viendrait manifester un aspect à la fois distinct et solidaire de tous les autres. De même, le mammifère n'est pas un vertébré auquel on a joint le caractère d'allaiter ses petits. Car si on ne rencontre de vertèbres que chez le mammifère, le reptile, le batracien, le poisson ou l'oiseau, c'est parce que la présence des vertèbres appelle certaines propriétés qui, si elles ne sont pas données à la fois, sont corrélatives les unes des autres, en dehors desquelles le type du vertébré n'aurait pas de réalité, et dont la totalité exprime la richesse concrète de ce type. Chaque espèce de vertébré ne révélerait alors qu'un aspect de cette richesse et supposerait l'existence de

toutes les autres espèces par lesquelles tous les aspects du même type recevraient une forme manifestée.

On aboutirait ainsi, en suivant une voie inverse de celle dans laquelle s'engage la pensée abstraite, à regarder comme de plus en plus proches de l'être total et concret les termes [128] en apparence de plus en plus généraux qui comprennent en eux des individus de plus en plus nombreux ; car les individus dont il s'agit, bien qu'étant des individus réels si on les considère avec la totalité de leurs caractères, limitent l'essence qu'ils expriment, au lieu d'y ajouter dès qu'on les oppose les uns aux autres. La compréhension et l'extension varieraient alors en raison directe l'une de l'autre et la loi du tout se retrouverait dans les parties ; l'espèce et le genre auraient infiniment plus de propriétés que l'individu ; les propriétés qui s'excluent dans les individus d'une même espèce, ou dans les espèces d'un même genre, entreraient pourtant dans une correspondance ou une symétrie dont les essences concrètes, corrélatives de l'espèce ou du genre, fondent la nécessité interne. Chacune de ces essences contiendrait en elle la racine commune de toutes les propriétés qui viendraient s'épanouir ensuite en plusieurs rameaux : une telle racine commune est le contraire de la généralité abstraite qui s'obtient par l'élimination des caractères différents et non pas par le retour vers une puissance primitive et indivisée d'où ils jaillissent et qui ne cesse de les féconder. Comme, de proche en proche, ces propriétés n'ont de sens que dans la mesure où elles se répondent en s'opposant, il faut évidemment qu'elles trouvent toutes à la fin leur justification dans l'unité du même être.

A l'égard de celui-ci, c'est l'individu qui est un abstrait, comme il était déjà un abstrait à l'égard de la conscience qui en avait fait un terme distinct d'elle et extérieur à elle. Mais l'échelle de l'abstraction doit être renversée selon qu'on la constitue par rapport à la totalité de l'être en acte, ou par rapport à la conscience, qui est la totalité de l'être en puissance. D'une part l'individu sans doute est le faisceau de toutes les qualités isolées par l'analyse et réparties dans la compréhension de tous les genres subordonnés les uns aux autres ; comme tel, il est un élément de l'univers réel, déjà engagé il est vrai par la conscience dans le monde anonyme de la pensée conceptuelle, mais qui reste adhérent à l'être concret où il occupe une place unique et dont il manifeste un aspect déterminé : il n'est

donc qu'une pièce particulière de l'univers, mais qui l'exprime tout entier parce qu'elle est solidaire de toutes les autres. D'autre part, celles-ci forment, [129] en se joignant à lui selon un ordre réglé, l'essence plus riche et plus concrète des différents genres : dès lors le genre qui tout à l'heure était un abstrait par rapport à l'individu, n'apparaît plus comme tel que par rapport à l'être plein et parfait d'où son essence est tirée ; mais c'est aussi à sa manière un individu dont les êtres particuliers sont alors les membres dispersés, et qui, en un autre sens, est donc moins abstrait qu'eux.

ART. 11 : La considération de l'essence concrète, aussi bien que celle du tout, fonde une relation de proportionnalité directe entre l'extension et la compréhension.

Il n'y a que le tout et l'individu, dans la mesure où il est à la fois une partie concrète et une image du tout, qui soient sans lacunes. Sans doute les êtres vivants, bien que distants les uns des autres dans l'espace, tiennent encore les uns aux autres soit directement soit indirectement par la génération ; mais il faut qu'ils s'écartent dans l'espace pour devenir indépendants les uns à l'égard des autres et pour que chacun d'eux figure le tout à sa manière : et c'est par cet écart à l'égard même de leurs parents qu'ils détachent d'eux leur propre individualité. À plus forte raison les corps bruts, qu'ils aient ou non la même origine, ne peuvent affirmer leurs caractères propres qu'à condition de contraster avec les corps voisins, et même de se retrouver au milieu des corps les plus différents.

Si cette forme d'individualité, plus vaste que l'être particulier, constituée par le genre ou par l'espèce présente un caractère lacunaire, c'est donc pour que l'indépendance de l'être particulier soit sauvegardée ; et s'il faut que dans l'espèce ou dans le genre il y ait une multiplicité d'individus qui, répétant le même type, n'en expriment pourtant qu'un aspect, c'est parce que, s'il n'en était pas ainsi, c'est-à-dire si le type ne se réalisait que par un seul individu, cet individu qui aurait encore ses limites propres vis-à-vis du tout dont il fait partie, n'en aurait plus vis-à-vis de lui-même et serait incapable de tout développement dans la durée puisque, [130] du premier coup, il aurait atteint son point de perfection. C'est la raison pour laquelle les

théologiens ont discuté pour savoir si parmi les esprits purs, c'est-à-dire dans les chœurs des anges, il ne fallait pas assigner à chaque espèce un seul individu qui en réaliserait toute l'essence. Nous apercevons donc ici la véritable fonction du temps qui est la rançon du caractère imparfait et limité des créatures et qui les oblige, pour être, à se faire, c'est-à-dire à devenir leur être même.

Ainsi la théorie des classes trouve son fondement : en considérant chaque classe comme un fragment du tout et en lui appliquant ce que nous avons dit de l'individu, on comprendra comment les différentes classes pourront être contenues les unes dans les autres. Mais alors à mesure que l'extension des classes croît, leur compréhension croît aussi, puisque cette compréhension, au lieu de retenir seulement par abstraction le caractère commun à toute la classe et qui, en tant que commun, est proprement inexistant, contiendra en elle la totalité concrète des caractères dont chaque individu ne réalise qu'une partie.

Dès lors, en poursuivant l'opération que nous avons décrite, nous rencontrerons l'être lui-même à l'intérieur duquel nous avons distingué tous ces individus et toutes ces classes ; en fait, nous ne pourrions jamais l'obtenir sous la forme d'une somme, mais c'est que précisément la somme était faite avant que les éléments qui la composent aient été isolés et pour qu'ils puissent l'être. Cependant, la relation entre les individus et les classes justifie les caractères que nous avons antérieurement attribués à l'être, car, puisque la richesse du réel croît à mesure que le regard s'étend, on ne doit pas être surpris si dans l'être absolu la totalité plénière des qualités coïncide avec l'universalité concrète.

ART. 12 : La distinction entre le concept et l'idée permet d'expliquer pourquoi les rapports entre l'extension et la compréhension peuvent être interprétés en deux sens opposés.

Le paradoxe apparent qui consiste dans la possibilité de considérer l'extension et la compréhension comme croissant [131] d'une manière inversement ou directement proportionnelle selon que l'on fixe le regard sur le genre abstrait ou sur l'essence concrète trouve

une expression assez claire dans la distinction entre le concept et l'idée. On éviterait alors de confondre *le passage de l'individu au concept* par une élimination des caractères particuliers permettant de conserver seulement ces caractères communs qui répondent à une opération identique de notre esprit avec *ce passage de l'idée à l'individu* qui ne se réalise que par une limitation telle que tous les individus sont appelés à collaborer pour lui restituer sa plénitude. On le voit bien par l'opposition du concept de l'homme et l'idée de l'homme. Le concept de l'homme est un schéma que le propre de chaque homme est précisément de remplir. Mais l'idée de l'homme est pour chaque homme un idéal qu'il est bien loin de pouvoir atteindre ; et cet idéal est en même temps la source dans laquelle il puise cette activité même qui lui permet de réaliser quelques-uns des caractères de la nature humaine. On voit combien il serait faux de dire qu'elle a moins de richesse que l'individu qui tient d'elle la puissance même qui le fait être, la possession de ce qu'il a et le désir de ce qui lui manque. L'idée réunit en elle dans le même foyer tous les caractères qui reçoivent une existence empirique dans des individus séparés ; car elle ne retient d'eux que leur positivité, alors que c'est la négation qui est l'origine de la séparation entre les individus. Elle est le pur pouvoir de les produire : aussi chacun de ces caractères ne se présente-t-il en elle que sous une forme active et dynamique, de telle sorte qu'elle porte dans une efficacité indivisée la pluralité infinie des formes individuelles qu'il est capable de recevoir.

On demandera s'il ne subsiste pas du moins une séparation entre les idées comparable à la séparation entre les individus, puisque chacune est unique dans son ordre, à la manière d'un individu. Seulement l'unicité de l'individu est fondée sur les conditions spatiales et temporelles qui leur permettent de se réaliser, au lieu que l'unicité de l'idée est fondée sur l'abolition de ces conditions. Toutes les idées non seulement s'appellent les unes les autres, mais convergent les unes vers les autres dans l'unité plénière de l'intelligible qui est l'unité même de l'intelligence en acte.

[132]

Mais l'opposition entre le concept et l'idée est beaucoup plus profonde qu'on ne pense. Et si elle produit un renversement dans le rapport de l'extension et de la compréhension, ce n'est pas seulement pour exprimer la dualité de la dialectique ascendante et de la

dialectique descendante, c'est parce que le concept n'est que l'acte d'une conscience particulière qui essaie de faire coïncider ses propres opérations avec l'expérience du monde, telle qu'elle leur est donnée, c'est-à-dire qui se contente de refaire le monde dans l'abstrait (ou tente d'abord d'en fonder la possibilité), tandis que l'idée est, dans les choses elles-mêmes, le principe interne d'où procède l'acte vivant par lequel elles se font, et non point un artifice destiné à nous permettre de les construire. Telle est la raison pour laquelle la science ne s'intéresse qu'au concept et l'art qu'à l'idée : la science peut même se contenter de concepts purement conventionnels, à condition qu'ils répondent au dessein même que nous avons sur les choses, alors que l'art essaie de suggérer l'idée, c'est-à-dire la forme créatrice à travers l'apparence qui la figure. Et il cherche toujours à obtenir une rencontre miraculeuse entre l'acte même par lequel nous entreprenons de les reproduire et l'acte par lequel elles se font.

Aussi les rapports du concept et de l'idée avec le sensible sont-ils bien différents. Le concept se règle sur le sensible qui lui demeure en quelque sorte extérieur et hétérogène : mais le sensible est une matière qui lui résiste et que son ambition est d'éliminer. Au lieu que l'idée engendre le sensible comme le corps dans lequel elle s'incarne, qui exprime l'efficacité de son action et la rend manifeste à tous les regards. La dualité du conceptuel et du sensible est un effet des conditions mêmes de la connaissance, de l'opposition entre une donnée qui s'impose à nous et une opération qui s'y applique et par laquelle nous cherchons à la réduire. Mais cette dualité, l'idée la surmonte plutôt qu'elle ne l'abolit. Elle anime le sensible et c'est en lui qu'elle s'actualise. Le sensible traduit l'impuissance du concept, ce qui lui manque pour être, et la fécondité de l'idée, qui l'épanouit et la multiplie.

Telle est la raison pour laquelle il y a une idée de l'être, mais non point de concept de l'être, le concept de l'être ne [133] pouvant être que le genre le plus abstrait dont on a bien vu qu'il ne peut plus être distingué du néant, au lieu que l'idée de l'être, c'est l'être même considéré dans sa vertu génératrice. Et telle est la raison pour laquelle, même si on évite la confusion de l'idée et du concept, aucune idée particulière, quelle que soit sa prééminence par rapport à l'individu qui l'incarne, n'est capable de subsister isolément. C'est

l'idée de l'être qui la soutient dans l'existence : car cette idée est la seule qui puisse poser immédiatement l'être qui lui est propre et qui, en nous obligeant à dissocier partout ailleurs l'être de son idée, rend possible le passage de l'une à l'autre par un acte de participation.

F. DUALITÉ DE LA CONSCIENCE OU RUPTURE DE L'ÊTRE PUR

ART. 13 : L'être pur réalise une parfaite intériorité à lui-même qui fonde, avec l'existence même de ma conscience, la correspondance du conceptuel et du sensible dans tous les actes qu'elle accomplit.

L'identification du tout avec un individu, mais avec un individu qui, comprenant tous les autres, ne s'oppose à aucun d'eux, sinon par sa totalité même — et comme notre corps s'oppose à nos membres — nous contraint à lui attribuer un caractère de parfaite intériorité. Mais étant rigoureusement intérieur à lui-même, rien ne pourra lui apparaître comme extérieur, ni prendre pour lui le caractère d'une chose. Il ne sera à son tour lui-même extérieur à rien et ne pourra être une chose pour personne. Telle est la raison pour laquelle nous n'avons pu nous-même rencontrer le concret que dans l'intimité de notre propre conscience. L'être ne peut donc être perçu que comme l'intimité totale ou comme un moi universel. C'est ce moi universel qui fonde et qui nourrit la réalité du moi individuel, et comme mon corps suppose la présence de l'espace dans lequel il se circonscrit et qui supporte toute sa réalité, le moi individuel reconnaît sa solidarité avec un moi plus vaste qui lui demeure toujours présent, [134] que l'on peut définir comme l'intelligibilité parfaite et qui est semblable à une lumière qui m'éclaire, mais qui se manifeste aussi dans les limites étroites du moi sous la forme d'une chaleur à laquelle je donne le nom de sentiment. La distinction du corps et de l'esprit est une expression de mes limites ; mais ni comme corps, ni comme esprit, je ne puis m'opposer à l'univers, je ne puis que distinguer en lui ma nature propre ; et en découvrant ma propre intimité

té, je découvre l'intimité même de l'être à laquelle je suis uni et que ma participation ne peut ni diviser ni épuiser.

Le rapprochement au sein de l'intimité entre l'être particulier et l'être universel pourrait servir à justifier par une expérience concrète les caractères d'universalité et d'univocité que nous avons d'abord attribués à l'être.

De plus, il permettra de donner à la critique que nous avons faite des opérations de la pensée abstraite une sorte de contre-partie. Car l'opération n'est abstraite qu'à l'égard des formes sensibles de l'être, tandis qu'elle exprime, en tant qu'opération, une participation à l'intimité concrète de l'être pur. Nous avons montré déjà que chaque idée répond à une puissance particulière du sujet : mais cette puissance n'est pas arbitraire, si elle a sa source dans l'intériorité de l'être à lui-même. On doit achever maintenant de réaliser le renversement dans l'échelle de l'abstraction qui est l'objet propre de cet article, en regardant l'acte pur comme le type parfait du concret et le sensible comme son expression divisée. La conscience se meut entre ces deux extrémités ; elle cherche à les rejoindre et, faute d'exercer l'acte dans sa plénitude, il arrive qu'elle le renie en confondant l'être avec l'obstacle sur lequel elle mesure les limites mêmes de sa puissance individuelle.

Faut-il dire alors qu'elle procède par l'appauvrissement graduel de l'être concret poursuivi jusqu'à cette exhaustion de toute qualité qui devrait nous fournir l'idée pure de l'être, mais d'un être paradoxalement dépourvu de réalité, et qui ne pourrait en retrouver que grâce à une série d'opérations synthétiques accomplies dans un temps logique, à l'aide des éléments anonymes et décolorés qu'une analyse préalable nous aurait permis d'isoler. Déjà nous savons que cette [135] analyse ne saurait où se prendre, qu'elle n'aurait aucune raison de détacher les uns des autres les différents caractères du réel, si elle ne pouvait confronter chacun d'eux avec une des puissances de notre nature. On a noté bien souvent que la découverte du général semble correspondre à une certaine constance de nos réactions en rapport avec la diversité des objets. Mais la conclusion qu'on en tire, à savoir que la connaissance intellectuelle possède un caractère d'imperfection et de grossièreté, et qu'elle ne saisit dans le réel que le dessin schématisé de nos mouvements les plus familiers, est infiniment éloignée de celle que nous voudrions suggérer. Nous croyons

en effet que, si les qualités que nous cherchons à extraire du réel n'ont plus qu'un caractère abstrait et nominal, lorsqu'on veut en faire une application en dehors de l'être particulier où nous les avons observées (de telle sorte que l'association qui va du semblable au semblable est l'effet de notre ignorance et non pas de notre science), en revanche, les opérations que l'esprit accomplit au contact du réel ont un caractère singulièrement concret et vivant : leur intimité et le fait même qu'elles sont des actes que l'on effectue et non pas des images que l'on se représente, suffisent à prouver qu'il y a dans leur source une perfection et une suffisance que l'idée du sensible, c'est-à-dire du donné, est incapable d'atteindre. Ces opérations sont les moyens par lesquels le fini et l'infini communiquent : mais de tels moyens ont une portée objective ; ils sont le seul aspect intelligible de la nature ; ils figurent ce qu'il y a en elle d'universel.

Il n'y a pas lieu de s'évertuer à prouver la correspondance nécessaire du rationnel et du réel : cela nous astreindrait à la tâche impossible, après avoir posé une raison dont on ignorerait l'origine, puisqu'elle serait au moins en droit étrangère au réel, et qu'il faudrait la définir comme une intelligibilité pure qui ne serait encore l'intelligibilité de rien, de montrer son accord avec une réalité qui, si elle ne confère pas l'être à cette raison en l'engendrant en elle comme une lumière (qui, une fois née, la pénètre elle-même dans toutes ses parties), doit lui demeurer décidément hétérogène et imperméable. Mais, dans notre conception, l'être est posé antérieurement à la raison, et par une opération dont la raison [136] perçoit la nécessité conditionnelle, sans que ce soit elle qui l'accomplisse ; elle s'efface alors devant une intuition qui permet de l'inscrire elle-même dans le réel et valide sa compétence objective. Car la raison a besoin d'être déduite, et c'est même en se déduisant elle-même qu'elle constitue et qu'elle justifie en même temps sa nature propre. De fait, elle exprime par les principes qui la dirigent et les idées qu'elle conçoit la possibilité pour tout être fini en général d'entrer en relation avec l'être pur grâce à certains moyens définis, de la même manière que le sensible, par la variété des formes qu'il revêt, exprime la possibilité pour tout être fini particulier de poursuivre l'application de ces moyens jusqu'au moment où, dans un contact original avec le concret, il appellera du même coup à l'existence son individualité subjective et le spectacle empirique que la nature lui

offre. Dès lors, on comprendra sans peine, puisqu'on ne peut être un être fini sans devenir tel être fini, comment la raison et le sensible s'accordent, et comment la raison pénètre incessamment dans le sensible sans parvenir à l'épuiser.

De même que le sensible exprime la totalité de l'être, mais sous une forme passive et dans sa relation avec tel sujet fini qui ne peut le saisir que comme une donnée avec laquelle il ne s'identifie pas, l'acte intellectuel exprime une participation de tout sujet à l'intériorité même de l'être. Mais cette participation doit être totale, en vertu de l'univocité de celui-ci ; et pourtant le sujet ne peut garder ses limites qu'à condition d'envelopper le tout seulement en puissance : c'est dire que l'acte intellectuel sera tenu de s'appliquer au sensible et qu'il ne coïnciderait avec lui, ou qu'il n'épuiserait sa nature, que s'il était considéré en lui-même et non plus dans sa réfraction à travers tel sujet fini. Il en résulte que chaque acte, au lieu de répondre à certaines exigences de notre nature propre érigées en absolu, et avec lesquelles les caractères du réel ne pourraient concorder que d'une manière approximative et fortuite, exprime une partie de l'essence des choses ; il y a entre elles et notre esprit une compénétration intérieure fondée non point sur une mystérieuse harmonie entre ces deux termes, non point sur une législation imposée par l'esprit à une matière étrangère, mais sur [137] l'impossibilité pour l'esprit d'être autrement que par un acte et de constituer sa nature autrement que par une participation à l'être sans condition.

ART. 14 : L'opposition de l'extension et de la compréhension apparaît grâce à la rupture d'un acte spirituel unique où toutes les opérations de la conscience puisent leur origine commune.

Si notre esprit était capable de se hausser jusqu'à l'acte pur, il saurait renfermer dans une unité intemporelle la richesse infinie du réel. Le réel ne s'offrirait jamais à lui sous la forme d'une donnée sensible ; et au lieu de dire que l'esprit serait réduit à une puissance indéterminée de connaître jusqu'au moment où il viendrait s'appliquer à cette donnée, il faudrait dire que, comme il arrive dans les moments heureux où nous jouissons de la plénitude de notre ac-

tivité intérieure, il sentirait se produire en lui une sorte de déclin s'il fallait que son opération, ne se suffisant plus à elle-même, vînt se consommer dans l'appréhension d'un objet : celle-ci introduirait en lui une dualité, une passivité vis-à-vis de lui-même qui rendrait le créateur vassal de sa propre création.

Cependant, bien que notre entendement fini ne puisse point se séparer du sensible, on ne dira pas qu'il retient seulement de l'acte pur auquel il est uni et qui anime toutes ses démarches une simple impulsion à la fois générale, imprécise et condamnée à demeurer sans fécondité et sans efficacité jusqu'à ce qu'elle entre en rapport avec les objets particuliers dont elle fixe les contours, et qui lui donneront à elle-même son caractère d'achèvement et son objectivité. Car, si l'acte intellectuel semble aboutir ainsi à des schémas de plus en plus complexes et qui le rapprochent par degrés de l'image individuelle, il ne faut pas croire qu'il enrichisse par là son essence propre : c'est l'image seule qui reçoit dans cette opération un perfectionnement ; l'intelligibilité pénètre en elle. Mais lorsque la lumière éclaire les objets particuliers, lorsqu'elle en dessine les contours, qu'elle en fait saillir les reliefs et s'insinue dans leurs replis, elle n'acquiert pas pour cela plus de puissance ni d'éclat ; elle n'ajoute rien de nouveau à [138] son rayonnement. Tout au contraire, il faut dire qu'elle le divise ; elle le met à la portée de notre regard qui ne pourrait pas le soutenir si elle ne le répandait dans l'obscurité afin de dégager, au sein de celle-ci, ces formes opaques qui n'apparaissent dans la lumière que parce qu'elles ne se laissent pas traverser par elle, ces traits d'ombre qui modèlent les objets parce qu'ils forment autant de digues menues entre lesquelles un flot si subtil s'écoule et se répartit. En opposant un obstacle à la lumière, l'objet sensible est lui-même illuminé. C'est de la même manière que l'acte intellectuel, dès qu'il s'applique aux corps matériels, qui n'ont de sens que pour exprimer nos limites et nous présenter le monde comme un ensemble de données, doit se diversifier et se résoudre en une multiplicité de concepts qui sont comme la face que tous ces corps offrent à la lumière. Nous consentons volontiers à reconnaître le progrès réalisé par le sensible quand il se laisse ainsi pénétrer et envelopper par elle : car alors le monde de l'expérience, tel qu'il s'est approprié à notre nature limitée, révèle ses articulations et son caractère systématique, c'est-à-dire sa liaison avec le

principe qui le fait être. Comment notre expérience, en demeurant celle d'un être fini, serait-elle indépendante de l'intelligibilité totale qui seule peut rendre compte de la manière dont la forme s'unit à la matière, dès qu'une matière apparaît pour que le monde puisse être donné à une conscience ?

Les genres ne sont pas des termes premiers qu'il nous suffirait de dénombrer et qui seraient la condition initiale de toute connaissance : il faut les déduire, et ils expriment les lois selon lesquelles s'effectue la communication entre la partie et le tout où elle est placée. Ils ne produisent qu'une intelligibilité imparfaite et divisée, et on ne peut leur donner un sens qu'en s'établissant d'abord dans cet acte sans passivité, plein et achevé en lui-même, indépendant du temps parce qu'il ne peut subir aucun accroissement, principe intérieur de l'être et fondement de son unité, partout présent par une sorte de grâce aisée, exclusive de tout effort, et qu'il suffit de sentir opérer en nous pour découvrir avec le sens de notre propre vie l'élément d'intelligibilité que recèlent les choses particulières. C'est dire qu'il faut passer de l'ordre [139] intellectuel à l'ordre spirituel pour que les actes intellectuels eux-mêmes témoignent de leur réalité à la fois concrète et suffisante. Ou plutôt, c'est quand l'ordre intellectuel se détache de l'ordre spirituel en s'opposant au sensible, et pour recouvrir celui-ci, qu'il perd sa portée ontologique, qu'il devient abstrait, et qu'il paraît se compliquer et s'enrichir au moment où il limite son champ d'application pour arriver par degrés à se confondre avec le sensible.

Ainsi, si la fonction intellectuelle est ramenée vers sa source, on s'aperçoit alors que c'est en enveloppant le sensible qu'elle le hausse vers l'être, au lieu d'avoir besoin d'acquérir l'être elle-même en descendant vers le sensible. C'est que l'être pur ne se distingue pas de l'intelligibilité totale ; les êtres particuliers sont présents en lui sans morceler son unité ; sa compréhension est infiniment plus riche que la leur ; ou plutôt leur compréhension suppose la sienne qu'elle ne limite qu'en isolant arbitrairement un individu de tous les autres ; mais la multiplicité des individus est la rançon de cette limitation. Ainsi l'extension et la compréhension sont deux notions qui s'opposent et deviennent corrélatives dès que l'unité de l'être est rompue. Dans l'être pur elles s'identifient : c'est un individu infini, c'est-à-dire le seul terme qui soit réellement un individu, et que l'on

ne puisse pas diviser en parties séparées, puisque ces parties devraient continuer nécessairement à être enfermées sans aucun intervalle à l'intérieur de sa substance. Et lorsqu'on distingue en lui des genres, on peut, soit en fixant les yeux sur les individus particuliers, faire de ces genres des abstractions d'autant plus vides qu'elles se rapprochent davantage de l'être pur, soit, en observant que les êtres particuliers ne sont que des formes limitées et solidaires de l'être total, en faire des opérations réelles qui participent à la puissance par laquelle le tout donne l'être aux parties qui le forment, intermédiaires et médiatrices entre l'être et les aspects qu'il revêt, et qui, empêchant ceux-ci de tomber au rang de pures données, leur assurent encore l'intelligibilité, la signification intérieure et la vie.

[140]

**Deuxième partie.
La multiplicité de l'être**

Chapitre V

DU JUGEMENT D'EXISTENCE

A. L'ÊTRE ET LA RELATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1: Tous les termes de la pensée sont l'objet d'un jugement d'existence identique dans la forme et qui ne diffère que par son contenu.

Si l'acte de l'intelligence consiste essentiellement dans le jugement, nous ne saisirons pleinement l'originalité de l'être par rapport à ses déterminations particulières qu'en analysant la nature du jugement d'existence. Or, ce qui nous frappe d'abord, c'est que tous les termes de la pensée doivent être l'objet d'un jugement d'existence, et même d'un jugement d'existence identique dans la forme. Il n'y a que du néant que l'on puisse dire qu'il n'est pas. Mais tous les autres jugements négatifs sont des jugements positifs dissimulés. Car, dire d'un terme qu'il n'est pas, c'est dire qu'il n'est pas tel qu'on l'imagine, et par conséquent qu'il est autre. On m'invite seulement à réformer et à préciser la définition que j'en donne afin de la rendre plus adéquate.

À cet égard, la manière dont le passé et l'avenir s'opposent au présent est une première source de confusion. Quand je dis d'un terme qu' « il n'est plus », cela veut dire qu'il n'est pas mon contemporain, mais qu'il est inséparable dans ma mémoire de telle période du passé, et que son image est actuellement présente dans ma pensée. Quand je dis d'un terme qu' « il n'est pas encore », cela veut dire qu'il ne peut être l'objet d'aucune perception actuelle, mais que j'associe actuellement son idée dans ma conscience avec celle d'un avenir prochain. Ainsi ces formules expriment que ces termes participent [141] à l'être dans le présent, si on considère leurs idées et dans une autre période du temps, si on considère leurs formes sensibles.

Si nous prenons d'autres exemples de jugements dans lesquels l'existence paraît exclue, nous verrons que leur objet est toujours de substituer une forme d'existence à une autre. Dire que les illusions de nos rêves n'existent pas, c'est dire qu'elles n'existent que comme images, et qu'il ne faut pas les prendre pour des perceptions. Dire même que le cercle carré n'existe pas, c'est dire que les deux idées de cercle et de carré existent séparément et que la conscience ne peut pas les fondre dans une synthèse.

Enfin, dire d'un terme qu'il est possible, c'est lui attribuer une existence dans la pensée et non plus dans l'expérience objective, bien qu'il puisse acquérir celle-ci en entrant en concurrence avec d'autres termes possibles, tantôt posés par une pensée distincte, tantôt enveloppés dans une pensée globale, mais d'où l'analyse pourra les faire surgir.

Nous retrouvons ici les deux caractères d'universalité et d'univocité par lesquels nous avons défini l'être dans le premier livre : l'univocité est exprimée par l'identité de forme du jugement d'existence, quel que soit l'objet auquel on l'applique et l'universalité par la nécessité où nous sommes, à condition de bien déterminer son contenu, de lui donner pour contenu tout objet possible de la pensée.

ART. 2 : La relation, qui est la condition de tout jugement, ne nous donne l'illusion d'engendrer l'être que parce qu'on l'a inscrite en lui tout d'abord.

On ne peut identifier une forme d'existence que grâce à la relation. En effet, si on considère cette forme isolément, il est évident qu'elle fait partie de l'être en quelque manière : mais notre esprit n'a pas de prise sur elle ; il est incapable d'en reconnaître la nature propre ; il ne peut y réussir que par l'analyse, qui commence par l'opposer à toutes les autres en disant ce qu'elle n'est pas, et qui ne peut dire ce qu'elle est qu'à la condition de distinguer en elle au moins deux éléments et de les réunir par une relation.

[142]

On observera encore : 1° que distinguer ou opposer deux termes dans le même tout, c'est déjà les unir par une relation, puisque cette distinction et cette opposition les enveloppent l'un et l'autre dans une seule et même comparaison et 2° qu'il y a une relation de chaque chose avec toutes les autres qui est constitutive de sa nature et dont la relation de ses éléments entre eux n'est sans doute que la réplique.

Ainsi, tandis que l'objet, antérieurement à l'analyse, n'enveloppait ni vérité ni erreur, tandis qu'il demeurait pour l'esprit une pure donnée dont on constatait la présence sans la penser, la relation nous permet d'en prendre possession ; elle implique une affirmation qui porte sur la coexistence empirique ou sur la solidarité logique de deux termes, et comme l'esprit, dès qu'il dispose de plusieurs termes, devient capable de les combiner de différentes manières, il arrive que quelques-unes de ces combinaisons se heurtent, sans qu'il s'en doute, à un démenti de l'expérience ou à une impossibilité rationnelle (en laissant de côté la question de savoir si toute synthèse empirique ne dissimule pas une synthèse intellectuelle trop subtile et trop complexe pour que nous puissions l'effectuer). C'est alors que l'erreur se produit.

À partir du moment où on a distingué dans le réel, pour s'en rendre maître par la pensée, des éléments qui étaient donnés à la fois, il

devient possible soit d'associer ces éléments, ce qui nous permettra de reconstituer le réel par des opérations dont on pourra désormais comprendre le sens et vérifier l'application, soit de distribuer les êtres particuliers dans des classes que l'on aura définies par la présence, en chacun des individus qui les forment, soit d'un de ces éléments isolés, soit d'un certain ensemble de ces éléments réunis d'une manière plus ou moins heureuse.

Dès lors, la relation montre comment le concept et le jugement sont inséparables. Le concept est une solidification du jugement, tandis que le jugement est l'acte intérieur qui la dégage et qui ne cesse de la soutenir. De là à considérer le jugement, et plus particulièrement la relation qui est la forme commune de tous les jugements, comme le principe générateur de tout le réel, il n'y a qu'un pas. Le sens commun s'élèvera-t-il contre une telle prétention, en alléguant que toute relation [143] suppose des termes qui lui sont antérieurs, et hors desquels elle ne pourrait pas être pensée ? On n'aura pas de peine à répondre que ces termes eux-mêmes ne peuvent être saisis qu'à condition d'être enveloppés à leur tour dans de nouvelles relations. Dire que l'on s'engage ainsi dans un progrès qui va à l'infini, c'est reconnaître que la relation est elle-même un absolu, au delà duquel on ne remonte pas, et dont la dialectique nous permettra de faire sortir, grâce à une série de démarches dans lesquelles la relation sera tour à tour opposée et nouée avec elle-même, la suite des termes qui nous mènent jusqu'au concret ¹⁰.

Mais de ce qu'il est impossible de déterminer la nature des choses particulières autrement qu'en les faisant entrer dans des relations, il ne suit nullement que la relation se suffise à elle-même. Loin de se substituer à l'être et de le rendre inutile, elle le suppose et tient de lui toute l'efficacité qu'on lui prête. On passe vite, sans doute, sur l'opposition qu'elle est censée résoudre entre les deux termes également indéterminés d'être et de néant. Cependant, on est obligé de reconnaître, d'une part, que le néant ne peut être posé par aucun artifice ni antérieurement à la relation, ni au sein de la relation qu'il détruirait s'il en devenait un élément, et d'autre part, que l'être, dès

¹⁰ On reconnaît ici la méthode d'Hamelin qui, de l'indétermination même de la relation, prétend dériver toutes ses spécifications et par conséquent les termes mêmes qui la déterminent.

qu'il est pensé, exige que l'on inscrive en lui tout le reste, y compris la relation elle-même. La relation exprime sans doute le mouvement le plus simple que nous puissions attribuer à un esprit fini lorsqu'il analyse le réel ; mais vouloir tout y réduire, c'est oublier que nous avons implicitement commencé par accorder l'être à l'esprit, à son opération et même à un objet infiniment vaste dont celle-ci s'est détachée et auquel elle s'applique, mais sans prétendre l'épuiser. Ainsi la fécondité que l'on découvre dans la relation est empruntée et non pas primitive. Et la connaissance n'a de compétence certaine à l'égard de l'être que parce que nous sommes obligés de lui conférer l'être à elle-même, dès sa première démarche.

[144]

ART. 3 : Une relation entre des termes particuliers est le seul moyen dont dispose l'être fini pour penser le tout en se distinguant de lui.

Les observations précédentes nous permettent de comprendre la signification ontologique du jugement. Notre pensée, au moment où elle s'établit dans l'être, s'en distingue en prenant conscience d'elle-même comme d'un être à la fois déterminant et déterminé. Ainsi l'être qui la dépasse ne peut pas être, comme on le croit, vide et dépourvu de sens : l'univocité suffirait à prouver le contraire ; car l'originalité de cette forme de l'être que nous appelons notre pensée, c'est précisément d'être la manifestation en nous et la révélation de cet être total qui ne cesse de la soutenir elle-même et de l'alimenter ; mais elle l'enveloppe seulement en puissance, de telle sorte qu'elle ne pourra s'exercer qu'à condition de s'engager dans un mouvement indéfini ; elle passera sans cesse d'un terme à un autre, mais ce second terme, tant qu'on ne l'avait pas encore atteint, pouvait apparaître comme un pur néant : c'était un aspect de l'être avec lequel nous n'avions pas eu encore de contact. Autant il est difficile d'expliquer comment notre pensée, si elle n'est pas située dans un être plus grand avec lequel elle cherche à s'unir, pourra éprouver un sentiment d'insatisfaction, recevoir un ébranlement qui lui permette de faire fructifier ses puissances et d'accroître sa richesse intérieure, autant il est aisé de lui donner ce mouvement par lequel, en décou-

vrant sans cesse de nouvelles formes de l'être, elle alimente et constitue peu à peu sa nature propre, quand on accepte d'inscrire d'abord le sujet dans le tout, au lieu de vouloir contradictoirement faire jaillir le tout de l'activité d'un sujet qui en fait partie.

Puisqu'il est impossible que la pensée sorte jamais d'elle-même, nous devons avoir l'illusion, dans cet accroissement sans bornes de nos connaissances, de tirer de notre propre fonds toutes ces richesses nouvelles qui viennent émerger successivement à la lumière de notre conscience. C'est l'observation qui a conduit Platon à la théorie de la réminiscence et Leibniz au passage continu, à l'intérieur d'une même monade, [145] des perceptions confuses aux perceptions distinctes. Mais la nécessité où l'on est alors d'établir une ligne de démarcation entre des connaissances en puissance et des connaissances actualisées, doit recevoir une interprétation ; et nous n'en voyons pas d'autre, du moins s'il faut admettre à la fois une identité de nature et une adhérence impossible à rompre entre l'être fini et l'être total, que cette sorte de circulation du premier à l'intérieur du second, au cours de laquelle notre conscience ne cesse de se dilater et de recevoir en elle une lumière de plus en plus vive.

La même distinction que fait une pensée entre son être propre et le tout à l'intérieur duquel elle est placée et qu'elle cherche à saisir doit se retrouver à l'intérieur de son opération elle-même, dès qu'elle s'exerce, faute de quoi celle-ci ne pénétrerait pas à l'intérieur du tout et ne marquerait pour nous aucun accroissement. Pour que notre pensée demeure une pensée finie, il faut qu'elle cherche à étreindre ce tout, mais qu'elle n'y réussisse jamais : car autrement elle se confondrait avec lui. Chaque opération de la pensée consistera donc dans une transition d'un terme particulier à un autre terme particulier ; seulement, comme cette transition est effectuée par une pensée dont l'unité interne est une figure du tout à qui elle doit l'être qui la supporte et qui l'anime, il en résulte que la distinction que nous devons faire entre ces deux termes différents, au moment de passer de l'un à l'autre, appelle une synthèse par laquelle nous affirmons la relation qui les unit. La relation exprime précisément cette distinction entre les termes qui est la condition et le moyen de leur union par la pensée, laquelle à son tour est pour ainsi dire l'attestation de leur union dans le même tout. Ainsi, sous sa forme première, la relation ne peut pas être un lien entre l'être et le

néant, mais seulement entre la conscience et le tout qu'elle enveloppe, et dans lequel elle s'inscrit : telle est la participation prise dans toute sa généralité ; mais dans son application discursive, c'est un lien entre deux aspects de l'être, entre la partie que nous venons de saisir et celle que nous saisissons, soit que celle-ci nous apparaisse comme inséparable de la première autrement que par la pensée, soit qu'à [146] travers leur corrélation leur dualité demeure saisissable à l'intérieur de notre expérience elle-même.

Cependant un *temps logique* est nécessaire pour que le jugement puisse concevoir deux termes à la fois comme distincts et comme unis. Or, ce temps logique exprime la manière dont l'unité de notre pensée surmonte sans l'abolir une succession de perceptions dont nous avons découvert la raison. La succession nous fournit bien une sorte d'illusion subjective qui évoque le passage du néant à l'être ; mais les termes successifs et le temps même où la succession se produit appartiennent également à l'être. Non seulement le néant de chacun d'eux est toujours l'être d'un autre ; mais encore, le terme dont s'éloigne mon attention présente, au moment où elle lui associe un terme nouveau, est encore retenu dans la mémoire ; ce terme nouveau, je l'appelle déjà et je l'imagine par une sorte d'exigence qui se trouve dans le premier et qui l'empêche de subsister seul : et la pensée actuelle du lien qui les unit est le signe de leur commun séjour à l'intérieur de l'être total d'où on les a détachés l'un et l'autre.

Si la relation est la forme de connaissance propre à toutes les choses particulières, ou si, en d'autres termes, on ne peut connaître un objet qu'en distinguant en lui plusieurs propriétés constitutives, ou en déterminant sa place par rapport à quelque autre objet, il y a donc abus à vouloir considérer la relation comme étant par rapport au tout un principe générateur, puisque la relation suppose l'existence du tout dans lequel, après avoir reconnu des éléments, on est tenu de montrer comment ils s'articulent, remédiant en quelque sorte à leur insuffisance par l'appui mutuel qu'ils ne cessent de se donner. Cependant l'insuffisance de chaque terme a pour contrepartie la suffisance parfaite du tout et, en faisant de la relation un terme premier dont tous les autres dérivent, non seulement on généralise illégitimement en l'appliquant au tout la condition de possibilité de la partie comme telle, mais encore on élève contradictoire-

ment jusqu'à l'absolu l'idée même de l'insuffisance, comme si l'insuffisance pouvait être sentie autrement que par son contraste avec la suffisance dont elle porte en elle l'idée, comme si elle pouvait être comblée autrement que par sa participation à une suffisance [147] réelle qui la soutient, fait naître en elle le désir et lui fournit indéfiniment la matière de son accroissement.

De plus, à partir du moment où un sujet fini insère dans le tout la conscience de lui-même, c'est-à-dire la conscience de ses propres limites, il ne pourra embrasser le tout par une vision subjective qu'à condition d'en rompre l'unité, faute de quoi il ne pourrait ni se distinguer du tout ni se distinguer des autres sujets finis. La multiplicité des qualités ou des objets particuliers n'est donc dans chaque conscience que la forme visible sous laquelle l'univers doit nécessairement se présenter aux yeux d'un être qui en fait partie, mais qui ne s'identifie pas avec lui.

Cependant cet être, précisément parce qu'il est inséparable de l'être total et qu'il porte en lui l'indivisibilité de son essence, s'oblige dans chacune de ses démarches à rétablir l'unité de celle-ci aussitôt qu'il l'a rompue. Et c'est la raison pour laquelle aucun des termes distingués par l'analyse ne peut subsister isolément : affirmer une relation entre deux termes, ce n'est pas seulement les inclure tous les deux dans un ensemble défini par elle, c'est sous-tendre à chacun d'eux et à la relation elle-même l'unité totale de l'être dont chaque mode particulier appelle la présence (selon un ordre réglé qui tend toujours à se refermer sur lui-même, comme si, en devenant une image du tout, il pouvait prétendre à une suffisance propre), d'abord des modes les plus voisins et de proche en proche de tous les autres. Ainsi le tout tend à se constituer sous la forme d'une infinité de systèmes qui s'enveloppent les uns les autres, mais de telle manière que la relation qui les engendre porte partout avec elle la présence même du tout et l'impossibilité de l'égaliser.

B. LE JUGEMENT D'INHÉRENCE ET LE JUGEMENT DE RELATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : Le jugement d'inhérence exprime la fonction analytique de toute pensée finie.

On distingue habituellement les jugements d'inhérence des jugements de relation, bien que l'inhérence soit elle-même une [148] relation. D'autre part, c'est parce que l'on considère justement l'inhérence comme la plus simple des relations que l'on a voulu réduire à l'inhérence toutes les autres relations. Cette réduction a eu les plus graves conséquences métaphysiques, car la distinction classique entre la substance et ses qualités n'est qu'une objectivation de la distinction logique entre le sujet et ses attributs. La multiplicité et la variabilité des qualités que l'on peut attribuer au même sujet conduit à faire du sujet un terme indépendant, doué à la fois de permanence et d'unité, et qui supporterait les qualités sans se confondre avec elles ; ainsi, comme on ne peut rien connaître du sujet sinon les qualités, le sujet tend à devenir une mystérieuse entité cachée derrière elles et dont le rôle serait seulement de les soutenir. L'analyse du jugement d'inhérence, jointe à une interprétation ontologique de la différence entre le sujet et l'attribut, devait avoir pour dernière conséquence la croyance dans l'existence d'une chose en soi, que toute philosophie intellectualiste s'efforce d'éliminer, mais que l'on retrouve implicitement dans toutes les formes de l'idéalisme : car, si l'idéalisme transcendantal appuie sur l'affirmation expresse de la chose en soi la conception d'un monde d'apparences qui ne se distingue du monde de nos rêves que par la liaison plus parfaite de ses parties, il subsiste jusque dans l'idéalisme absolu un souvenir de la chose en soi, à laquelle on se réfère encore lorsqu'on soutient que l'être n'est que pensée, au lieu de mettre l'accent sur l'être, et de montrer que la pensée, loin de le limiter, évoque au contraire son intériorité et sa suffisance plénières.

Tous les jugements d'inhérence ont en droit un caractère analytique. Sans doute, on fera remarquer que je puis associer à une idée soit un caractère qui, sans faire partie de sa définition, est nécessairement posé en même temps qu'elle, soit une qualité qui ne coexiste avec cette idée qu'accidentellement ou momentanément : et j'aurai affaire dans le premier cas à une synthèse a priori, dans le second à une synthèse empirique. Mais ces synthèses montrent seulement comment ma connaissance se constitue : elles marquent l'écart qui sépare l'être de la connaissance et elles ont pour objet de remédier à l'incomplétude de celle-ci, soit par l'opération [149] de la raison, soit par le témoignage des sens. Cependant, le simple énoncé du jugement d'inhérence prouve qu'il exprime une analyse de l'être, une distinction entre la connaissance que j'en possédais et une qualité sur laquelle porte actuellement mon attention et qui, soit que je l'isole dans cette connaissance même, soit que je l'y ajoute, fait corps avec l'objet de cette connaissance et forme avec lui et en lui une sorte de bloc ontologiquement indivisible. Si maintenant le sujet du jugement d'inhérence, au lieu d'être un concept abstrait, rigoureusement délimité par la pensée, et qui est défini par ce jugement même, consiste dans un terme réel et concret et qu'il faut inscrire à l'intérieur de l'univers, nul ne doute que l'on n'aura jamais épuisé toutes les qualités qu'il sera possible de lui attribuer. Et cette infinité des qualités incluse dans chaque sujet est précisément le signe de l'omniprésence de l'être total.

Ainsi le jugement d'inhérence atteste la présence totale de l'être en chaque point : car il est un effet de la fonction analytique de la pensée, non pas seulement par la séparation qu'il effectue entre le sujet et son attribut, mais par la constitution même de ce sujet particulier, qui n'est particulier que dans la perspective originale sous laquelle notre connaissance actuelle l'envisage, et qui, dès qu'on l'approfondit, recèle en lui la totalité des attributs.

ART. 5 : Le jugement d'inhérence est un jugement de relation indéterminé.

Avant d'examiner le rapport différent que soutiennent avec l'être le sujet, l'attribut et la copule, il est nécessaire de chercher s'il existe un jugement de relation d'une autre nature que le jugement d'inhérence et qui lui serait irréductible. On n'a pas de peine à montrer que ce serait fausser le véritable caractère du jugement « A est la cause de B » que de voir dans la cause de B une propriété que l'on attribuerait à A. Il est évident, en effet, que la relation ici, c'est la causalité elle-même et que A et B sont les deux termes qu'elle unit.

Mais on peut montrer par deux arguments que la différence [150] entre l'inhérence et la relation est plus superficielle qu'il ne le semble. Le premier de ces arguments consiste à découvrir dans l'inhérence une relation indéterminée qui demande à être approfondie. Ainsi, quand je dis que A est blanc ou qu'il est chaud, je ne me borne pas, comme on le croit en général, à admettre l'existence d'un support encore sans qualités et que la couleur et la chaleur viendraient recouvrir : je songe à deux espèces de relations toutes différentes, d'une part à la relation de A avec le sens visuel, d'autre part à sa relation avec le sens thermique. Si maintenant je laisse au jugement son objectivité, j'ai affaire à deux nouvelles relations fort complexes de A avec la lumière d'une part, avec l'énergie calorifique d'autre part. Le jugement d'inhérence porte donc en lui, d'une manière confuse, des jugements de relation très différents ; il pose le sujet au point de rencontre de toutes les relations et il l'analyse en propriétés distinctes qui ne reçoivent pourtant une explication que des relations qui les engendrent.

Le second argument consiste à montrer que, dans le jugement de relation, on met l'accent non pas sur le rapport des éléments avec le tout indéterminé qui les contient, mais sur le rapport entre les éléments, dont on donne une expression précise, de telle sorte que le tout devient alors un système. Ainsi, en passant du jugement d'inhérence au jugement de relation, nous passons d'une connaissance globale et descriptive à une connaissance explicative et constitutive. Non seulement l'analyse est poussée plus loin, mais elle

substitue à la simple énumération des éléments réunis au même point la détermination du lien qui les unit.

On peut présenter les choses autrement : car dans le jugement d'inhérence, on n'a affaire qu'à un seul terme, le sujet, que l'on circonscrit dans le tout de l'univers afin de reconnaître les éléments qui le forment. Au lieu que la cause et l'effet, par exemple, sont deux termes séparés et qui demeurent encore séparés dans la relation qui les joint. Ainsi le jugement d'inhérence comporte, semble-t-il, deux opérations qui sont toutes deux des opérations d'analyse : la première qui circonscrit le sujet dans le tout et la seconde qui y distingue des éléments. Quand on lui prête un caractère [151] synthétique, c'est qu'on pense qu'il nous apprend à constituer le concept du sujet : dès que celui-ci est constitué, le même jugement retrouve son caractère analytique. Mais il n'y a que le jugement de relation qui, en posant d'abord les éléments séparés que l'analyse lui a livrés, puisse montrer comment ils se joignent : cela même suffit à montrer pourquoi il présente seul un caractère synthétique.

On voit bien maintenant comment il est impossible de pénétrer la signification du jugement d'inhérence et de lui donner une forme rigoureuse sans mettre à nu le jugement de relation qu'il enveloppe. Et l'indétermination de la relation d'inhérence apparaît assez clairement si l'on pense qu'elle se réduit soit à la relation de contenant à contenu, soit à la relation de support à chose supportée, c'est-à-dire, dans les deux cas à une juxtaposition plutôt qu'à une connexion réelle entre les deux termes.

En fait, tous les jugements de relation impliquent eux-mêmes, soit deux termes qui sont juxtaposés dans l'espace, soit deux termes qui se succèdent dans la durée : et toutes les relations logiques expriment les différentes manières dont la juxtaposition ou la succession peuvent être interprétées ou produites par la pensée. C'est que l'espace et le temps forment le double champ où tout le réel est déployé. Bien plus, le temps lui-même est le moyen subjectif sans lequel les parties de l'espace ne pourraient être ni distinguées, ni réunies. Dès lors, on peut schématiquement ramener toutes les formes de la relation à la succession qui les engendre comme elles la spécifient.

Or la succession, qui est la condition de toute analyse, soutient encore le jugement d'inhérence pour que la distinction du sujet et de l'attribut puisse être faite ; mais, comme cette succession ne reçoit aucune détermination, elle n'a de valeur que pour le sujet et non pour l'objet. Et de fait, dans l'objet la qualité et le terme qui la soutient sont nécessairement donnés à la fois. Il suffira donc, d'une part, que les termes du jugement d'inhérence soient connus distinctement et que l'on puisse passer de l'un à l'autre par une transition réelle pour que ce jugement devienne un jugement de relation (car si l'on voulait réduire cette transition à une implication pure, [152] le jugement deviendrait tautologique). Il suffira, d'autre part, que cette même transition réelle cesse d'être déterminée et se convertisse en une simple coïncidence, dont le sujet représente la forme indivisée et l'attribut un élément isolé, pour que l'on glisse insensiblement du jugement de relation au jugement d'inhérence.

Ce n'est pas détruire l'originalité du sujet par rapport à l'attribut. Car le sujet ne peut être qu'un ensemble de qualités au milieu desquelles on discerne l'attribut. Et la caractéristique du jugement d'inhérence, c'est l'homogénéité des termes qu'il réunit et sans laquelle ils ne formeraient pas un tout solidaire. Ce qui le prouve encore, c'est qu'il n'y a pas de jugement d'inhérence qui ne soit réciproque. Le type le plus clair et peut-être le type primitif des jugements d'inhérence, c'est celui qui est formé par le rapport de l'étendue et de la couleur, car l'étendue apparaît bien comme une sorte de support apte à recevoir une diversité de couleurs qui la déterminent : mais on voit tout de suite qu'il est également légitime de dire « l'étendue est colorée, blanche ou noire » ou de dire « toute couleur est étendue ». Si l'on nous presse en disant que les deux propositions n'ont pas le même sens, que dans la première l'étendue se joint à la couleur pour devenir visible, tandis que dans la seconde la couleur se joint à l'étendue comme à une condition de possibilité, nous répondrons que c'est apporter la preuve de l'indétermination où reste le rapport d'inhérence jusqu'au moment où l'on a découvert entre les deux termes qu'il associe quelque relation plus précise.

Par suite, si le propre de l'inhérence, c'est de lier des qualités dans un même terme, tandis que le propre de la relation, c'est de lier entre eux des termes qualifiés dans un même ensemble, on verra s'évanouir par degrés toutes les différences qui les séparaient, puis-

qu'un terme n'est lui-même qu'un ensemble de qualités et puisque chercher la loi de cet ensemble, c'est chercher entre ses qualités la relation originale qui les unit.

Mais ce rapport entre le jugement d'inhérence et le jugement de relation nous permet de vérifier l'identité dans l'être entre la compréhension et l'extension : car, pour énoncer la compréhension de l'être, il faut nécessairement en faire le [153] sujet d'une infinité de qualités ; et cette infinité ne peut être pensée distinctement qu'à condition que, sans se rompre, elle fonde l'ordre de l'extension, c'est-à-dire permette aux différentes qualités de se grouper selon des relations définies dans des êtres particuliers, qui seront unis à leur tour par d'autres relations définies à l'intérieur d'un système total auquel nous donnons le nom d'univers.

C. L'ÊTRE COMME ATTRIBUT ET L'ÊTRE COMME SUJET

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : Regarder l'être tour à tour comme l'attribut de tous les sujets et comme le sujet de tous les attributs, c'est rejoindre, grâce à la copule, sa notion abstraite à son essence concrète.

Puisque l'être peut être affirmé universellement de tous les objets, et puisqu'il est un terme d'une telle richesse que tous les attributs développent son essence, mais qu'aucun ne l'épuise, on a pu le considérer comme étant à la fois l'attribut de tous les sujets et le sujet de tous les attributs, de telle sorte que le jugement d'inhérence (avec les réserves que nous avons faites sur la distinction de ce jugement et du jugement de relation) nous permettra de reconnaître plus aisément, grâce à la simplicité de son dessein, comment l'être est enveloppé dans l'affirmation. De plus, l'univocité nous oblige à considérer la diversité des relations comme affectant les formes particulières de l'être et non pas l'être lui-même ; car, une fois que ces formes ont été définies, nous dirons de chacune d'elles qu'elle est dans le même sens et avec la même force. A cet égard encore,

l'inhérence, qui est l'aspect élémentaire et la racine commune de toutes les relations, se prête mieux qu'aucune autre espèce de jugement à l'examen des caractères de l'être pur. Et il est remarquable que le jugement « l'être est », par lequel s'exprime avec le plus de hardiesse l'ambition ontologique de la pensée, semble à la fois résumer dans la perfection de sa tautologie l'essence de tous les jugements d'inhérence et fournir à ceux-ci un cadre immuable qu'il leur appartient de remplir.

Dans la possibilité de prendre indifféremment le terme être [154] comme sujet de tout attribut et comme attribut de tout sujet, il n'y a pas seulement une application particulière de cette réciprocité des termes qui nous a paru caractériser tous les jugements d'inhérence. Ou plutôt cette réciprocité trouve ici son fondement. Car, s'il a fallu reconnaître tout à l'heure que des deux propositions « l'étendue est colorée » et « la couleur est étendue », la première cache une progression vers le concret et par conséquent une implication empirique, tandis que la seconde cache une régression vers l'abstrait et par conséquent une implication logique, c'est évidemment parce que la copule, fournissant un trait d'union entre le concret et l'abstrait, permet également d'analyser le premier et de déterminer le second. Or que fait-on de plus, en prenant l'être comme un attribut universel, que de voir en lui le plus indéterminé et le plus abstrait des genres et, en le prenant comme un sujet universel, que de le confondre avec la totalité concrète, c'est-à-dire avec la synthèse parfaite des qualités ? En effet, c'est à la faveur de la distinction entre cet être absolument plein et cet être absolument déficient, c'est en quelque sorte dans l'intervalle qui les sépare que viennent s'intercaler tous les jugements particuliers dans lesquels je définis les différents concepts : ils peuvent être interprétés eux-mêmes soit, dans le langage de l'extension, comme incluant un terme dans une classe, soit, dans le langage de la compréhension, comme analysant le contenu d'une essence.

Cependant, la nécessité d'identifier dans l'être l'extension et la compréhension et de les considérer comme infinies l'une et l'autre, et non plus comme régies par un rapport inverse, doit nous conduire à nous demander s'il est légitime de faire de l'être tour à tour un sujet et un attribut. En tout cas, ce n'est ni un attribut ni un sujet comme les autres : c'est que l'opposition du sujet et de l'attribut n'a de

sens que quand on détermine des concepts particuliers et qu'elle a pour objet soit de les constituer, soit de les expliciter. Mais elle n'est pas valable pour le tout. S'il devenait un attribut, il faudrait qu'il entrât comme élément dans un concept plus riche, ce qui est contradictoire. S'il devenait un sujet, il faudrait qu'il pût être défini par ses qualités : or, les qualités issues de l'analyse s'opposent entre elles et ne conviennent par suite qu'aux [155] parties et non au tout. C'est prouver que la distinction du sujet et de l'attribut va de pair avec celle de l'extension et de la compréhension.

ART. 7 : L'être ne peut pas être identifié avec l'attribut universel parce que, au lieu d'être contenu dans tous les sujets, il les contient tous.

En réalité, l'être ne joue jamais le rôle d'un véritable attribut, car ce serait vouloir en faire une qualité séparée, alors qu'il est non pas même la somme de toutes les qualités, mais l'unité plénière dont les qualités expriment les différents aspects. C'est pour cela qu'il est faux de vouloir le poser séparément à l'intérieur de chaque sujet, alors qu'il est l'acte par lequel tout sujet est posé. L'universalité même de l'être devrait suffire à nous mettre en défiance sur la légitimité de son rôle attributif, s'il est vrai que l'attribut est toujours une qualité et si les qualités ne peuvent apparaître que dans l'être et grâce à leur opposition mutuelle.

Jamais l'être n'est attribué à un terme comme une propriété intégrante de ce terme et le langage lui-même résiste à en faire une qualification. Nous disons « A est » ; pour dire « A est existant » il faut non seulement évoquer l'analogie d'un jugement comme « A est blanc », mais violenter le mouvement naturel de la pensée qui sent bien qu'après avoir dit « A est », nous avons dit tout ce qu'on pouvait dire de A relativement à l'existence, puisque nous l'avons inscrit dans l'univers. Dire qu'il est existant, c'est à la fois un pléonasma, puisque l'idée exprimée par l'épithète est déjà acquise, et un cercle, puisque c'est laisser croire que l'on peut distinguer l'être à l'intérieur de A autrement qu'en distinguant d'abord A à l'intérieur de l'être. Le même enveloppement réciproque trouve une expression adéquate dans l'être de la conscience qui est contenu par son acte

dans la totalité de l'être et le contient en puissance comme pour fournir le témoignage vivant de son indivisible unité.

On a vu que Kant refusait avec raison de faire de l'existence un élément de la compréhension des termes ; mais [156] s'il avait raison, ce n'est pas, comme il l'a cru, parce que l'existence est extrinsèque par rapport à l'idée, c'est parce que l'idée suppose toujours l'être et qu'elle le limite en le déterminant, de telle sorte que, toutes les qualités étant dans l'être, l'être ne peut s'identifier avec aucune d'elles. Il nous appartiendra, en le déterminant, de dire s'il s'applique à un objet présent, passé ou futur, à une perception actuelle ou à l'image actuelle d'une perception possible, à une donnée contingente ou à un acte nécessaire de la pensée. Mais c'est parce que l'être a été supposé que le terme a pu être défini : il doit toujours être inscrit dans l'être de quelque manière et c'est en le définissant correctement qu'on l'y inscrit correctement.

ART. 8 : L'être ne peut pas être identifié avec le sujet universel, précisément parce qu'il est indiscernable de la totalité de ses attributs.

Les critiques précédentes ne montrent-elles pas que, si l'être n'est pas l'attribut universel, c'est sans doute parce qu'il est le sujet universel ? N'est-ce pas alors lui restituer son abondance concrète, que tous les attributs que nous pourrions jamais connaître manifestent sans l'épuiser ? La métaphysique classique, en identifiant l'être avec la substance, n'en fait-elle pas implicitement le sujet de tous les jugements d'inhérence ?

Cependant, la distinction même que l'on n'a jamais manqué de faire entre la substance et ses qualités et que l'on retrouve sans cesse, soit dans l'opposition du permanent et du variable, soit dans celle de l'essence et de l'accident, nous conduit à refuser au sujet la valeur privilégiée qu'on lui attribue quand on cherche en lui une représentation adéquate de l'être. Car nous consentons bien à voir en lui la totalité des qualités que l'analyse dialectique jointe, chez un être fini, à l'analyse empirique parviendra à en faire jaillir. Mais il faut se garder alors d'interpréter la distinction entre la substance et les

qualités, comme ne manque pas de le faire un certain réalisme métaphysique, en imaginant une existence [157] autonome de la substance privée de qualités dans un monde différent de notre monde sensible et où la raison seule nous permettrait de pénétrer. C'est faire alors de ce que nous voyons un ensemble de fantômes qu'il faudrait placer paradoxalement hors de l'être véritable et non point en lui. Et c'est justement contre cette conception que nous ne cessons de nous élever : persuadés qu'il nous est impossible de sortir des limites de l'être et de perdre avec lui ce contact dont nous ne cessons de recevoir notre être propre, nous pensons à la fois qu'il y a une expérience véritable de l'être, et que toute notre expérience, dès que son origine, sa nature et ses frontières auront été définies, devra être élevée à la dignité de l'être. Or, pour cela, il faut que la substance et ses qualités apparaissent comme ontologiquement inséparables, que l'être et les aspects de l'être ne fassent qu'un.

Quelle que soit par conséquent l'inclination naturelle de la pensée à identifier l'être concret avec le sujet du jugement plutôt qu'avec son attribut, en remarquant que le sujet universel est le support commun de toutes les formes que l'être pourra recevoir, on se méfiera pourtant d'une assimilation en apparence si légitime. Ce support en effet devrait toujours être imaginé comme différent en quelque manière de ce qu'il supporte, alors qu'il est manifestement impossible de ne pas le confondre avec la totalité des choses supportées, dont chacune est une détermination particulière de l'être.

Ainsi, en distinguant le sujet de l'attribut, on est nécessairement conduit à faire de l'être qui serait le sujet de tous les attributs un terme aussi abstrait que de l'être qui était l'attribut de tous les sujets. C'était pourtant ce que l'on voulait éviter. Mais un sujet absolu capable de recevoir tous les attributs, et n'en possédant essentiellement aucun, n'est qu'une entité logique qui nous obligerait, par une sorte de mouvement inverse de celui vers lequel nous portait la critique d'un être purement attributif, à revenir précisément vers l'attribut pour chercher en lui la réalité véritable.

Si on allègue maintenant que l'être de ce sujet ne consiste pas dans cette forme que nous supposons dépouillée de caractères, mais dans l'ensemble des caractères essentiels, nous répondrons qu'il n'y a, à l'égard de l'être, aucune différence [158] entre les caractères essentiels et les caractères accidentels, qu'ils sont tous également

présents à l'intérieur de l'être total, qu'enfin, en identifiant l'être avec quelques-uns de ses attributs, on abolit, en ce qui les concerne, la distinction et le sens original des mots sujet et attribut, puisqu'il ne peut plus y avoir d'attribut là où il ne subsiste aucun sujet indépendant pour le recevoir.

En serrant la question de plus près, l'être ne peut pas être identifié avec le sujet pour une double raison : la première, c'est que le sujet éveille l'idée d'un support purement statique des attributs, c'est-à-dire d'une chose extérieure à une conscience et posée par elle, au lieu que l'être est caractérisé essentiellement par son intériorité à lui-même, ce qui nous oblige à le définir comme un acte capable d'envelopper en lui une infinité d'opérations ; la seconde, qui est solidaire de la précédente, est que cette identification de l'être avec le sujet et qui nous conduirait à le considérer comme le faisceau de tous les attributs donnerait à chacun de ceux-ci un intolérable privilège en laissant supposer qu'il pourrait exister indépendamment de sa réunion avec tous les autres : or il est seulement un effet de l'analyse ou, plus exactement, de la relation avec l'Acte pur d'une conscience qui en participe et fait apparaître tous les attributs comme les corrélatifs de ses propres opérations.

D. LA COPULE ET LE VERBE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 9 : La copule du jugement d'inhérence n'exprime qu'une limitation du jugement universel « l'être est » par lequel se découvre la puissance absolue de l'affirmation.

À défaut du sujet ou de l'attribut, l'être ne serait-il pas plus justement identifié avec la copule de tous les jugements d'inhérence, c'est-à-dire avec l'acte même de l'affirmation ? On dit en général que le mot « être » comporte deux sens différents, selon qu'on l'emploie pour désigner l'existence d'un terme, c'est-à-dire son inscription dans l'univers, ou la simple liaison de l'attribut et du sujet à l'intérieur d'une affirmation. [159] Comme on lui donne le nom de

copule quand il est pris dans la deuxième acception, on pourrait lui donner le nom de verbe quand il est pris dans la première.

Si nous réduisons le verbe à la copule, nous ferions de la relation considérée dans sa forme la plus élémentaire le principe à la fois de la connaissance et des choses. Mais si au contraire la copule suppose le verbe, si elle explicite la puissance d'affirmation qui est en lui, de telle manière que le monde puisse apparaître à un entendement fini comme formé de parties distinctes et pourtant liées entre elles, alors nous aurons réussi à fonder sur l'être tout l'édifice de la connaissance et nous aurons conféré l'être à la relation elle-même.

Tout d'abord, on peut observer que le jugement d'existence est impliqué dans tous les autres jugements, car il faut bien que le sujet soit, que l'attribut soit, et même que le rapport d'inhérence qui les unit soit en quelque manière lui aussi pour que deux termes puissent être posés et qu'ils puissent l'être solidairement. Le jugement d'existence n'est rien de plus que le témoin de l'universalité de l'être, telle que nous l'avons définie dans le chapitre II de la première partie. Dès lors, la copule ne s'oppose pas au verbe, elle le sous-entend, le détermine et limite son application. L'être fini ne peut connaître le tout dans lequel il est placé, se distinguer de lui et pourtant l'assimiler, qu'en projetant en lui ses propres bornes et par conséquent en le considérant comme formé d'une infinité d'êtres finis comparables à lui-même : l'existence d'un seul être fini entraîne corrélativement celle de tous les autres. Un être fini ne pourra donc rien connaître autrement qu'en distinguant des formes d'existence séparées et il pourra pousser cette distinction indéfiniment. Mais chaque forme d'existence doit être définie par certains caractères originaux : nous ne pouvons l'inscrire dans l'être qu'en la déterminant et dire qu'elle est qu'en disant ce qu'elle est. L'être de la copule n'est donc pas sans parenté avec l'être du verbe, c'est seulement un être emprunté et divisé qui exprime ce que la connaissance a retenu de l'être absolu ; la copule nous montre comment l'esprit, après avoir brisé l'unité de celui-ci, s'astreint à le déterminer en chaque point grâce à l'affirmation [160] de certains caractères par lesquels chaque être particulier se distingue de tous les autres.

Mais si l'être est tout entier présent en chaque point, on peut dire que l'analyse qui découvre en lui certains caractères particuliers y

découvrirait tous les autres si elle était poussée elle-même assez loin, de telle sorte que le jugement d'inhérence, en définissant chaque terme particulier, montre le niveau où s'est arrêtée momentanément l'analyse pour répondre à l'intérêt actuel de celui qui la fait. Elle trace à la fois dans la conscience et dans l'objet une ligne de démarcation entre l'être en puissance et l'être actualisé.

Remarquons en même temps qu'il n'y a point de caractère qui puisse former l'attribut d'un jugement d'inhérence en détachant un être particulier du tout dont il fait partie et qui en même temps ne l'y replonge. Car ce caractère ne peut servir à déterminer un individu que par l'association qu'il forme avec beaucoup d'autres : en lui-même, il possède une généralité qui permet de l'attribuer à une infinité d'individus entre lesquels il crée une parenté et de comprendre pourquoi ce serait nécessairement connaître le Tout que de connaître le tout de chaque partie. Mais le jugement d'inhérence, considéré indépendamment du jugement de relation, n'exprime encore rien de plus que la possibilité de cette analyse indéfinie que nous pouvons diriger et suspendre selon nos besoins : il nous révèle la présence des caractères et non pas les connexions qui les unissent. Tel est au contraire le rôle du jugement de relation qui donne au jugement d'inhérence la précision qui lui manquait et, en liant entre eux les éléments révélés par l'analyse, cherche à retrouver partout non pas seulement l'unité du tout, mais sa systématicité.

La copule et la relation sont également les signes de l'impossibilité où nous sommes de poser isolément aucun terme particulier. La solidarité mutuelle de tous les caractères distingués par l'analyse est la preuve qu'ils sont détachés du tout, et que la connaissance aspire à les y faire rentrer, sans toutefois que son œuvre puisse jamais être achevée, ni par conséquent coïncider avec l'être total dans lequel elle trouve à la fois une origine et un champ d'application illimité. L'apparition de l'être fini répond à la déhiscence du tout. Notre [161] entendement ne peut que poursuivre indéfiniment dans le tout une analyse qui ne s'épuise point, mais dont les résultats doivent à chaque pas pouvoir s'inscrire dans une affirmation par l'intermédiaire du jugement d'inhérence ou du jugement de relation.

Le jugement d'existence est donc impliqué par les autres jugements. Dans l'activité caractéristique de cette opération par laquelle

l'esprit prend possession du réel, la synthèse est corrélative d'une analyse préalable et l'apparente construction est subordonnée à un acte de soumission au réel. C'est cette soumission qui est exprimée par le jugement d'existence : les jugements de connaissance retiennent en eux celui-ci ; ils en manifestent la richesse, mais ils la limitent en la proportionnant à la capacité de notre appréhension.

C'est qu'en effet, si l'être est universel et univoque, il ne peut y avoir qu'un seul jugement d'existence. Sans doute nous pouvons dire de A qu'il est, et même nous pouvons le dire de tous les termes particuliers dans le même sens et avec la même force. Mais cela veut dire que tous ces termes font partie du même être. Aussi, quand nous choisissons A comme sujet, nous ne nous attendons nullement à entendre affirmer de lui son existence, mais ses qualités ; c'est sa manière d'être qui nous intéresse et le rôle du jugement d'inhérence est précisément de nous la révéler. Nous sommes même choqués que l'on prétende borner notre affirmation à l'existence de A, comme si cette existence pouvait être saisie à part, alors que, comme nous l'avons montré souvent, elle ne se distingue pas de A lui-même considéré dans la totalité de ses caractères, de ceux que nous connaissons et de ceux que nous ne connaissons pas, mais que nous pourrions connaître. Bien plus, le jugement « A est » nous paraît un jugement incomplet et inachevé, l'amorce de tous les jugements de connaissance et le cadre qu'ils doivent remplir.

Mais ce jugement incomplet est pourtant le plus parfait de tous, car ce que cherche l'intelligence, c'est l'être. C'est en lui qu'elle puise, c'est vers lui qu'elle tend. Et les jugements de connaissance nous en révèlent les fragments. La nécessité où nous sommes d'attribuer l'être à tous les termes que l'analyse nous permet d'isoler dans le monde, le malaise [162] que nous éprouvons, en ce qui concerne chacun d'eux, quand nous bornons notre affirmation à son être sans le déterminer, le sentiment assuré que l'être ne convient pleinement à aucun objet particulier, mais seulement au tout dont il fait partie avec tous les autres, nous obligent à admettre qu'il n'y a qu'une seule forme du jugement d'existence qui soit légitime : c'est celle qui s'exprime en disant « l'être est ». On peut sans doute alléguer sa stérilité, son évidence intuitive dans laquelle on retrouve à volonté une expérience universelle et une tautologie. Ces caractères mêmes témoignent de sa primauté, de sa dignité et de sa grandeur.

Car ni la raison ne peut le rejeter, dès qu'on la suppose, ni l'expérience l'oublier, dès qu'elle commence à s'exercer. Cette affirmation en apparence vide de contenu, c'est l'affirmation du tout où nous distinguons des parties qui sans lui ne seraient rien. C'est donc la puissance absolue de l'affirmation et, loin de croire que les affirmations particulières y ajoutent, il faut dire qu'elles ne seraient pas possibles sans elle, qu'elles en reçoivent toute la sève qui les anime et qui les nourrit.

[163]

**Deuxième partie.
La multiplicité de l'être**

Chapitre VI

DE L'ÊTRE DU TOUT ET DE L'ÊTRE DES PARTIES

A. L'ÊTRE DU TOUT

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1: Il n'y a pas d'autre être que l'être du tout ; et attribuer l'être à la partie, c'est dire qu'il faut l'inscrire elle-même dans le tout.

L'examen des rapports entre le jugement d'existence et le jugement de relation trouvera une confirmation dans la comparaison entre l'être du tout et l'être des parties. Car, si l'être appartient primitivement au tout et s'il est univoque, il n'appartient aux parties que parce qu'elles sont contenues dans le tout et qu'en un autre sens elles l'enveloppent. Elles possèdent toutes le même être parce qu'elles sont toutes des aspects du même tout.

Déjà dans le chapitre précédent, nous avons retrouvé, à propos du jugement d'existence, cette affirmation qui nous était familière, à savoir que l'être n'est pas un caractère séparé, mais qu'il est à la fois

partout et nulle part : il est partout parce que nulle forme de l'être ne peut se dégager du tout dont elle exprime un aspect ; et il n'est nulle part parce qu'aucun aspect de l'être ne l'épuise et ne représente, aussi longtemps qu'on le prend isolément, l'indivisibilité de son essence.

C'est la raison pour laquelle le jugement d'existence, dès qu'il cesse d'être l'affirmation tautologique de l'être ou du tout, se convertit en un jugement de relation dans lequel l'être, en trouvant une détermination, appelle toutes les autres ; le jugement d'existence paraît donc sans objet et dépourvu [164] d'application, non pas à cause de sa vacuité, mais à cause de cette parfaite plénitude qui empêche tout entendement fini d'embrasser adéquatement la totalité de son contenu : un entendement fini, comme on l'a montré à l'article 3 du chapitre précédent, ne peut se distinguer du tout qu'en distinguant dans le tout des objets finis qu'il unit entre eux par la relation. Par leur inscription dans le tout, nous disons de ces objets qu'ils possèdent l'être et le même être que le tout ; mais nous ne pouvons saisir cet être, qui n'est pas distinct de leur nature même, autrement qu'en caractérisant celle-ci : dire ce qu'elle est, c'est fixer les yeux sur la manière dont elle nous apparaît, et c'est apercevoir ce qui lui manque pour être le tout, c'est donc discerner ses relations avec le reste des choses, c'est considérer ce qui lui appartient comme un effet de sa liaison avec l'univers entier.

Le mouvement par lequel on passe de l'un au multiple se confond avec le mouvement par lequel on passe de l'être à la connaissance ; mais le multiple ne peut être posé en dehors de la relation qui définit ses éléments en les unissant entre eux ; il enveloppe donc l'unité, et c'est pourquoi la connaissance la plus misérable pose son être propre en enveloppant l'être tout entier. Ainsi une belle image qui se reflète dans un vaste miroir se retrouve encore tout entière dans chacun des fragments quand le miroir vient à être brisé.

ART. 2 : Le tout n'est pas la somme des parties, mais le principe idéologique qui les fonde et qui permet à une analyse toujours inachevée de les engendrer indéfiniment.

Il suffirait, semble-t-il, d'évoquer l'universalité et l'univocité de l'être pour apercevoir aussitôt que l'être s'applique au tout. Mais le nom de tout peut nous faire illusion, au moins dans une certaine mesure, et donner à toute notre analyse l'apparence d'un cercle. Car on dira peut-être qu'il ne peut y avoir un tout que là où il y a des parties, et que ces parties doivent posséder l'être pour que le tout à son tour puisse le recevoir. Or nous pensons avoir suffisamment montré que le tout dont il s'agit n'est pas un tout de fait obtenu [165] par la totalisation de parties actuellement données, et qui évidemment ne pourrait jamais être embrassé, mais que c'est au contraire un tout de droit qu'il est nécessaire de poser d'abord pour que des parties soient possibles, et qui est seul capable de conférer à celles-ci une existence de participation identique à celle dont il jouit lui-même essentiellement ; c'est en quelque manière un tout qui peut être décomposé en parties sans être lui-même composé de parties.

On dira, si l'on veut, que le tout que l'on a posé d'abord est un tout en idée, auquel l'expérience que nous prenons des parties est seule capable de donner un contenu et une forme concrète ; mais il est pourtant remarquable que ces parties, une fois qu'elles auront été découvertes, apparaîtront nécessairement comme tenant leur existence de leur inscription dans ce tout idéologique ; elles l'actualisent à nos yeux, mais elles tiennent de lui à la fois leur possibilité et leur être même. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que, comme on le montrera au chapitre VIII, l'idée de l'être soit de toutes les idées la seule qui coïncide avec son objet. On s'aperçoit alors que ce tout antérieur aux parties qui, au lieu de résulter de leur addition, les engendre dans son sein sans recevoir aucun accroissement, et qui se découvre comme identique à sa propre idée, ne peut être défini lui-même que comme un acte. L'univers n'est donné à un être fini que sous la forme d'un ensemble de parties juxtaposées, enfermées dans les bornes de son horizon, qui se multiplient indéfiniment à mesure que son regard s'étend, sans jamais lui permettre d'envelopper par leur in-

termédiaire le tout dont il les a détachées. Mais l'idée véritable du tout doit être cherchée dans une autre direction, à savoir dans le principe intérieur qui lui donne l'être à lui-même, qui le rend supérieur à l'objet en lui permettant de le penser, qui l'invite à exercer cette activité (dont les limites n'ont de sens que par rapport à lui) que l'on retrouve sous une forme identique dans tous les êtres finis, et qui, considérée dans tous les points où elle s'exerce à la fois, constitue la possibilité totale, c'est-à-dire l'actualité parfaite.

On ne dira donc pas que le tout résulte de l'énumération exhaustive de tous les termes auxquels le nom d'être peut être appliqué, mais qu'il est le fondement de leur existence. [166] Car ces termes sont obtenus par une analyse du tout, loin que le tout soit une synthèse qui les réunit. Le tout n'est pas une dénomination extrinsèque qui s'ajouterait après coup à une diversité donnée d'abord pour que l'esprit puisse la parcourir d'un seul regard ; il est la perfection de cette unité concrète qui ne peut se manifester à l'individu que par une abondance infinie de qualités ; car l'individu, s'il tient d'elle son être et s'il ne cesse de lui demeurer présent, ne peut s'en distinguer qu'en poursuivant sa propre vie dans la durée, c'est-à-dire, en rendant la présence de l'être effective pour lui grâce à une suite d'incidences momentanées.

On comprend par là quel est le rapport que nous pouvons établir entre le tout et l'infini. Il semble en effet, à première vue, que ces deux notions doivent s'exclure : car le tout auquel il ne manque rien ne peut jamais être pensé que comme achevé. Mais cette notion suppose que l'on a cherché à obtenir le tout par une addition de parties : alors en effet le tout est nécessairement fini, au moins en droit, même si, en fait, on ne peut jamais poursuivre l'addition des parties jusqu'au bout. Ou bien alors cette addition est en droit indéfinie : dans ce cas c'est la notion même de tout qui est une chimère. Il n'en est pas ainsi si le tout préexiste aux parties. En réalité, le tout est un, avant d'être tout : il ne mérite le nom de tout qu'à l'égard des parties que l'on pourra distinguer en lui et c'est son unité qui fait que, dès que l'analyse commence, elle ne peut plus s'achever. Mais alors il n'y a rien de contradictoire à supposer qu'elle crée une suite indéfinie de termes et, comme tous ces termes, aussi bien ceux qu'elle a déjà posés que ceux qu'elle pourrait poser encore, sont contenus dans le même un, celui-ci mérite bien à leur égard le nom de tout. Et

de ce tout on pourra dire aussi qu'il est un infini actuel, bien qu'aucune conscience ne puisse actualiser les différents termes qu'elle y pourra distinguer autrement qu'en les faisant entrer dans des séries elles-mêmes indéfinies.

[167]

ART. 3 : L'existence, étant corrélatrice de l'indépendance parfaite, ne peut appartenir primitivement qu'au tout, et n'appartient qu'accessoirement aux parties qui trouvent en lui une place et l'imitent encore à leur manière.

Que l'existence appartienne primitivement au tout et accessoirement aux parties, c'est une conséquence d'un autre caractère de l'être qui n'a point encore été examiné. Dire d'une chose qu'elle est, en effet, c'est lui attribuer une sphère propre dans laquelle ses puissances s'exercent, c'est lui assigner une initiative intérieure, une indépendance à l'égard de ce qui n'est point elle. Qu'on lui retire cette indépendance, et l'on sent bien que son existence se résorbe et se fond dans l'existence même dont elle dépend.

C'est ce qui se produit dans le jugement d'inhérence à l'égard de la qualité qui n'a pas d'existence en dehors du sujet qu'elle détermine. Et telle est la raison pour laquelle le jugement d'existence, prenant le terme dont l'existence est affirmée comme un terme suffisant, se termine à cette affirmation même, sans y joindre un caractère qui, en l'enrichissant, montrerait que ce terme ne possède pas par lui-même toutes les ressources requises pour exister. Quand je dis « A est blanc », j'analyse la compréhension de A, mais A et blanc n'ont été distingués que d'une manière abstraite ; cette abstraction, avec les opérations de décomposition et de recombinaison qu'elle implique, n'a de sens que pour la connaissance. Au contraire, dire « A est », c'est circonscrire A avec sa blancheur et toutes les qualités qu'il contient, le dénouer des relations qui l'unissent à tout le reste et lui conférer une sorte d'autonomie et de subsistance propre.

On voit donc que l'on ne pourra attribuer l'existence aux parties que parce que, étant inscrites dans le tout, elles l'imitent à leur manière. Mais, avant de montrer en quel sens la relation s'oppose à

l'être et le reçoit en même temps, il convient de méditer un moment sur cette admirable convenance qui s'établit entre l'être et le tout, dès qu'on a aperçu que l'être comporte nécessairement l'intériorité à lui-même, la suffisance plénière et la parfaite indépendance. Il n'y a [168] point d'autre terme que le tout en effet qui puisse être enfermé absolument en soi, qui tienne tous ses caractères de l'intimité de son essence et qui soit libéré de toute influence de quelque objet extérieur à lui. Comment pourrait-on le subordonner à ses parties, puisque ces parties n'ont de sens que les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire par la place qu'elles occupent en lui, par le vaste ensemble qu'elles contribuent à former et au sein duquel il avait bien fallu d'abord les discerner ? Dira-t-on qu'il est la loi des parties ? Mais cette loi est aussi la raison des parties, le principe de leur apparition. Nous lui donnons le nom de loi parce que nous l'avons découverte après les parties entre lesquelles elle établit un lien intelligible. C'est seulement pour nous qu'elle est abstraite et parce que l'univers se présente d'abord à nous comme une diversité donnée : mais en elle-même, elle est une unité active et l'infinité des formes par lesquelles elle se révèle ne la morcelle pas ; toujours indivisiblement présente en tous les points de l'espace et du temps, elle se retrouve identique à elle-même dans toutes les perspectives sous lesquelles nous la considérons, nous contraignant seulement à établir entre celles-ci un ordre à travers lequel elle devient en quelque sorte représentable par tous les sujets finis qui participent à son essence sans se confondre avec elle.

Ainsi, puisque être, c'est être soi et subsister par ses propres forces, au lieu de recevoir un appui du dehors qui ferait de l'être l'être d'autre chose et non pas son être propre, il est évident que l'être ne peut appartenir qu'au tout et que l'être de chaque partie, c'est l'être du tout présent en elle et qui la soutient avec toutes les autres parties. Nous ne dirons pas que c'est l'être par soi. Car cela semblerait impliquer que le principe de causalité s'applique à l'être aussi bien qu'à ses formes. Mais si ces formes s'expliquent les unes par les autres, on aurait tort de soutenir que l'être de chacune d'elles s'explique aussi par l'être d'une autre, et non par l'être du tout ; à plus forte raison, au moment où l'on rencontre celui-ci, toute distinction entre ce qu'il est et la raison de ce qu'il est serait-elle souverainement illégitime, puisque cette raison devrait posséder l'être

avant d'en rendre compte. Il n'y a pas d'autre intelligibilité du tout que celle qu'il donne aux parties [169] en assignant à chacune d'elles une place par rapport à toutes les autres dans un réseau de relations dont il détermine à la fois l'unité, la richesse et le dessin.

Cependant, on peut montrer avec évidence que, lorsqu'on applique l'être à un terme particulier sans songer au tout dont il fait partie et qui le lui confère, c'est qu'on considère ce terme comme une sorte de tout qui se suffit à lui-même. Il est remarquable en effet que, pour dire d'un terme qu'il est, on se borne à le circonscrire et à le définir, à essayer de le poser indépendamment de tous les termes voisins et du sujet même qui le pose. Et c'était l'argument sur lequel on s'était appuyé pour prouver que l'être d'un objet ne se distingue pas de sa nature même, dont il énonce l'achèvement, et qu'il n'est dans aucun cas un caractère qui s'y surajoute. De là on peut conclure aussi que l'analyse est l'instrument fondamental de toute méthode ontologique. Car c'est parce que l'être appartient au tout, qui est la suffisance plénière, qu'il se répand sur les parties et qu'il donne encore à chacune d'elles une sorte d'autonomie aux yeux d'un sujet fini qui ne peut la penser qu'en s'en distinguant et en s'y opposant : et l'on ne pourrait sans doute lui attribuer aucune indépendance sans lui assigner une intériorité et fonder sa propre suffisance sur l'acte même qui la fait être.

C'est que la partie n'est jamais à proprement parler un élément du tout : elle en est une expression. Si l'on considère les parties en elles-mêmes, elles sont individualisées jusqu'au dernier point : dès lors, comment formeraient-elles un tout en se juxtaposant ? Mais si au contraire l'unité du tout est posée d'abord, et si c'est elle qui appelle les parties à l'existence, on comprend que ces parties doivent à la fois, pour être, manifester une indépendance mutuelle, par laquelle elles imitent l'indépendance du tout, et pour montrer que cet être est emprunté, le recevoir sous la forme d'un caractère identique, qui est le signe de l'identité du tout qui leur donne naissance. C'est dans cette observation que se trouve la solution d'une difficulté que nous avons signalée plus haut, à savoir que l'existence est univoque sans être un caractère séparé : elle est l'effet de la réunion dans l'unité du tout d'une infinité d'êtres particuliers tous différents les uns des autres ; [170] et c'est pour cela que dans chacun d'eux l'existence ne

se réalise que par l'achèvement et la perfection de toutes les déterminations individuelles.

B. L'ÊTRE DE LA PARTIE, C'EST-À-DIRE DU PHÉNOMÈNE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : Chaque partie, en acquérant une indépendance apparente, ne peut pourtant pas se séparer d'une conscience qui n'est elle-même qu'un tout en puissance, inscrit dans le tout en acte.

Cette indépendance que nous venons d'essayer d'attribuer à la partie en faisant d'elle une image du tout, révèle aussitôt son caractère relatif et ses limites. Car non seulement la perfection de l'individualité est en réalité le produit d'une influence exercée sur elle par tout l'univers, mais encore elle est nécessairement pensée par une conscience qui, en séparant chaque partie de toutes les autres grâce à une opération d'analyse, ne réussit pourtant pas à en séparer aucune d'elle-même.

Cependant ces parties ne sont pas disjointes, puisque c'est le même sujet qui les pose séparément : elles forment toutes un ensemble parce qu'il y a entre elles ce caractère commun d'être appréhendées par un esprit identique. Et c'est pour cela que tout idéalisme implique l'unité d'un univers dont le sujet est à la fois le centre et l'artisan. Alors l'unité du tout se trouve rétablie, mais elle reçoit une forme subjective. Et les termes que nous considérons tout à l'heure comme des êtres ne nous apparaissent plus que comme des objets de connaissance. C'est que nous voyons bien alors qu'il est impossible de les penser, soit indépendamment les uns des autres, soit indépendamment du sujet qui sans doute les contient tous, mais ne peut tenir à leur égard la place du tout qu'en les accueillant en lui comme des représentations.

On aboutit ainsi à cette sorte de paradoxe, c'est que la partie, bien qu'elle tienne l'être du tout, ne paraît posséder l'être que lorsqu'elle est considérée isolément, tandis qu'au contraire, dès qu'elle

est réunie à toutes les autres parties, elle semble perdre son être propre pour acquérir un être purement [171] représenté dans la conscience qui la perçoit. Mais ce paradoxe doit trouver une explication.

Sans doute on pourrait admettre, comme le soutient l'idéalisme, que l'univers ne se distinguât pas de la représentation elle-même et que son unité fût l'unité même de notre conscience. Mais notre conception ontologique nous oblige à dépasser les limites de l'idéalisme en attribuant la même existence au sujet et à l'objet. Or comment pourrait-on appliquer la même notion d'existence à des termes si différents, sinon en raison de leur inclusion commune à l'intérieur du même tout qui les oppose l'un à l'autre, mais en les enveloppant dans sa propre unité ? Ainsi s'explique cette parfaite réciprocité qui fait que, si l'objet est posé par un sujet qui le pense, le sujet lui-même n'est posé que par sa pensée, c'est-à-dire par l'objet même qu'il pense. Le caractère relatif de ces deux termes montre que leur opposition a son origine dans l'identité du même être : ce qui ne porte pourtant aucune atteinte à leur hétérogénéité, s'il est vrai que le sujet exprime notre propre participation intérieure à l'être et si l'objet est une donnée qui, dans le tout de l'être, est corrélatrice de cette participation, comme si elle en exprimait à la fois l'insuffisance et le complément.

Il y a plus : le sujet de la représentation ne peut se penser lui-même comme un sujet fini, capable à la fois de faire partie de l'univers et de se le représenter qu'en s'inscrivant dans le tout en acte comme un tout en puissance. De fait notre caractère fini trouve une double expression d'abord dans notre passivité à l'égard de la donnée et dans la nécessité ensuite pour notre représentation de se développer et de s'enrichir indéfiniment à travers la durée. Lorsqu'on approfondit par suite ce caractère fini de notre nature, on le trouve confirmé, mieux encore que par les limites de notre corps, par les caractères propres de notre conscience. Non seulement l'état de conscience ne nous apparaît pas comme se confondant avec la chose qu'il nous représente, car une perspective sur une chose n'est pas plus identique à cette chose qu'elle ne lui est hétérogène, puisque la chose est la croisée de toutes les perspectives possibles que l'on peut prendre sur elle, mais encore cet état de conscience ne se confond pas davantage avec le [172] sujet conscient, qui n'est qu'une puissance indéfiniment renouvelée et indéfiniment actualisée

par la suite même de ses états. Ainsi, pour que le sujet cessât de se reconnaître comme fini, il faudrait que notre conscience elle-même disparût, soit dans la coïncidence rigoureuse de la chose et de la représentation, soit dans la coïncidence rigoureuse de notre activité et de notre état. Mais ces observations ont besoin d'être approfondies davantage.

ART. 5 : Une partie de l'être, n'ayant jamais de sens que pour une conscience, est toujours l'être d'un phénomène : ce qui permet d'interpréter la distinction entre la représentation et son objet.

Reprenons maintenant l'idée de cette chose particulière dont nous avons cru tout à l'heure pouvoir faire un être en lui accordant une indépendance précaire à la fois vis-à-vis des autres choses et vis-à-vis du sujet. Nous aurons réalisé dans notre argumentation un progrès remarquable si nous parvenons à montrer qu'elle ne peut être qu'un phénomène. Mais commençons par observer que, dans la mesure où on regarde les choses comme différentes les unes des autres et cherchant à se suffire, leur incomplétude éclate à tous les yeux : c'est alors que nous en faisons naturellement des phénomènes plutôt que des êtres, des objets de connaissance plutôt que des choses réelles. Dès que le multiple se produit, le monde des apparences naît. On ne voit pas que l'on ait jamais pu attribuer la pluralité au réel, à l'être, ni même à la chose en soi ; mais, que la pluralité s'introduise dans le monde, le réel, l'être et la chose en soi fuient pour ne laisser subsister que leurs phénomènes. Cependant, la nécessité où nous sommes de conférer encore l'être aux phénomènes eux-mêmes et de les considérer comme des pièces intégrantes de l'univers réel nous interdit de rompre tous les liens qui les unissent à l'être, en reléguant celui-ci derrière eux : il n'y a pas de différence entre l'être et la totalité des phénomènes, à condition de joindre à tous les phénomènes donnés tous les phénomènes possibles, puisque notre vie s'écoule dans le temps et [173] demeure toujours inachevée et puisque tout le possible subsiste lui-même dans l'être au même titre que le réalisé.

Or, il est impossible de supposer un phénomène sans supposer du même coup une conscience et même une conscience finie dans la-

quelle il apparaît. Une conscience ne participe à l'être que par sa connaissance de l'être, et elle ne connaîtrait rien si elle ne pouvait pas tout connaître. Elle ne peut se distinguer du tout et pourtant lui demeurer unie qu'en l'enveloppant en puissance ; c'est pour l'actualiser en elle qu'elle le divise et le phénoménalise.

Que chaque partie de l'être soit tenue d'apparaître ¹¹ et d'être reliée à toutes les autres à l'intérieur d'une conscience, c'est déjà la marque de son caractère phénoménal. Et on aurait vérifié qu'elle ne peut être à l'égard du tout qu'un phénomène si, en s'engageant dans une voie inverse de celle qu'on vient de suivre, on parvenait à établir que la partie considérée dans sa réalité propre ou, si l'on veut, comme chose en soi et dégagée de la représentation étroite que le sujet parvient à s'en faire, cesse nécessairement d'être limitée et acquiert cette parfaite plénitude qui la rend indiscernable du tout dans lequel on l'avait d'abord isolée.

N'accordera-t-on pas tout d'abord que la représentation n'est jamais pour nous qu'une vue imparfaite de l'objet, qu'elle est susceptible de gagner indéfiniment en précision et en richesse, que, sous peine de cesser d'être une représentation et de se confondre avec son objet, elle doit garder jusqu'au bout la possibilité de progresser encore, mais qu'enfin à la limite, et en lui attribuant par avance toute la suite des caractères que notre conscience ne parviendra jamais à dénombrer et à épuiser, toute différence serait abolie entre elle et la chose qu'elle représente ?

Ne trouverait-on pas maintenant dans cette observation une explication du double caractère d'homogénéité et d'hétérogénéité que l'analyse philosophique aussi bien que le bon sens populaire semblent s'efforcer d'assigner à la relation de la chose et de son idée ? Car, d'une part, personne ne renoncera [174] volontiers à ce vieil axiome que le semblable seul peut connaître le semblable, faute de quoi la connaissance serait illusoire, dépourvue d'objectivité et de portée, et deviendrait une connaissance qui ne serait la connaissance de rien ; or, dès que l'axiome est admis, il importe peu que l'on considère l'idée comme étant le reflet du réel, ainsi que le soutiennent les matérialistes, ou le réel comme étant la perfection de l'idée,

¹¹ C'est ce que vérifie le langage, s'il est préférable de parler non point des parties, mais seulement des *aspects* de l'être.

ainsi que le soutiennent les idéalistes. Le monisme vers lequel on s'achemine transforme le conflit de ces deux doctrines en un débat de vocabulaire. Mais, d'autre part, il n'y a point de monisme qui ne soit tenu d'expliquer la différence entre les deux termes dont il parvient à nous faire ressaisir l'unité. Or on reconnaîtra sans doute qu'entre la représentation et son objet il y a une différence non pas de nature, mais de degré, que la représentation se place d'emblée au cœur de l'objet, mais qu'elle éclaire seulement en lui les aspects qui sont en accord avec notre constitution propre, avec notre nature et avec nos besoins. La connaissance n'ajouterait rien au réel, elle lui retrancherait plutôt : ou plus exactement elle ne lui donnerait une physionomie individuelle qu'en le resserrant dans une étreinte qui nous permette de l'appréhender et qui est en même temps la marque de nos propres limites. La dilatation infinie de notre connaissance aboutirait à la fois à dissoudre notre propre moi et à l'absorber dans l'objet auquel il s'applique. Cependant cet objet est encore pour nous un objet particulier, de telle sorte que, s'il nous paraît toujours au delà de la représentation, il ne saurait en être distingué que comme une représentation possible d'une représentation actuelle qu'elle ne cesse d'enrichir. Jusque-là nous ne sortons pas du domaine de la représentation, ni des limites de l'idéalisme. Seulement supposer la connaissance achevée, ce serait l'abolir non pas seulement dans sa coïncidence avec son objet, mais dans sa coïncidence avec le tout dont on sait bien qu'il est présent partout pour soutenir l'existence de chaque partie qui n'est qu'un nœud de relations avec toutes les autres. De telle sorte que l'être d'un objet particulier, si on voulait le distinguer de l'être de sa représentation, se réduirait à l'être du tout.

Mais, est-ce accuser encore avec assez de force le contraste [175] que nous sentons tous entre la fragilité de la connaissance et la consistance du réel que d'établir entre ces deux termes une simple différence de richesse ? Et ne semble-t-il pas que la connaissance n'est pas une simple partie du réel, mais qu'elle est par rapport à lui une sorte de virtualité, et qu'elle garderait ce caractère, même si elle pouvait contradictoirement parvenir à s'achever ? C'est ici précisément que ressort dans une lumière parfaite l'indivisible plénitude que nous avons antérieurement attribuée à l'être. Bien que la connaissance en effet se meuve nécessairement au sein de l'être et que les aspects qu'elle y discerne soient des aspects de l'être, il nous

est impossible de les considérer comme présents en soi dans l'être même, qui semble transcendant à leur égard, précisément parce qu'il est le tout où ils sont puisés, c'est-à-dire leur raison commune et non pas un milieu qui les recèle sous une forme distincte. La totalisation de ces aspects ne rejoindra jamais le tout d'où ils ont été tirés : elle y tend seulement. Autrement dit, ce sont des aspects, c'est-à-dire qu'ils n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un spectacle et pour le spectateur qui le contemple. Ce qui justifie la formule en apparence paradoxale qu'une partie de l'être est nécessairement l'être d'un phénomène. Mais nul phénomène n'a d'existence dans le tout que comme une possibilité qu'il appartient à la conscience de réaliser : il est son œuvre et il s'écroule avec elle.

ART. 6 : Seul le concours de toutes les consciences est capable d'obtenir en chaque point la transformation du phénomène en être.

On a montré dans l'article précédent qu'il ne suffit pas à l'individu de concevoir l'objet comme étant la limite de toute la série des vues de plus en plus distinctes qu'il pourrait prendre sur lui dans une vie infiniment prolongée. Car ces vues gardent, le long de la série, la marque de leur origine subjective, et bien que, dans le terme vers lequel elles tendent, il semble que l'on vise la coïncidence de l'objet et du sujet, ce ne saurait être pourtant la coïncidence d'un objet particulier [176] avec un sujet particulier. Car si cet objet est en lui-même infiniment riche et que le sujet ne puisse l'atteindre qu'après avoir actualisé l'infinité de ses propres puissances, on est bien obligé d'admettre que cette coïncidence purement idéale ferait éclater les limites de tel objet ou de tel sujet.

Cependant, il nous reste encore une étape à franchir pour montrer que l'objet qui se trouve impliqué derrière chaque représentation particulière n'est pas un objet particulier, mais l'être total, et que le sujet qui est supposé par chaque opération de la conscience est l'acte pur et non pas le moi individuel. En fait, l'objet particulier ou le moi particulier ne peuvent être définis que comme le point où s'arrêtent, dans l'objet, l'analyse de ses propriétés et, dans le sujet, l'exercice de ses puissances. C'est ici le moment de faire appel à la multiplicité infinie des autres consciences, qui doivent être toutes capables

d'entrer en rapport avec le même objet selon des points de vue à la fois différents, puisqu'ils expriment l'originalité de chacune d'elles, et pourtant concordants, faute de quoi l'identité de l'objet serait anéantie. De même que le phénomène, dès qu'il a été isolé par la conscience, implique aussitôt une infinité d'autres phénomènes avec lesquels il se trouve lié dans le système de notre expérience, la limitation de notre conscience, qui est la rançon de son originalité, implique aussitôt une infinité d'autres consciences dont elle se distingue et avec lesquelles pourtant elle communique. Et même il y a corrélation entre ces deux formes de la multiplicité. Car, pour que l'être soit présent tout entier en chaque point, en demeurant la plus riche et non pas la plus vide de toutes les notions, il faut d'une part qu'il révèle en ce point à une conscience finie un de ses aspects seulement, car s'il lui révélait leur totalité, cette conscience se confondrait avec lui et par conséquent disparaîtrait (or cela oblige chaque conscience, pour demeurer liée au tout dont elle porte en elle la puissance, à percevoir les autres aspects de l'être comme répartis en tous les points de l'espace et du temps et à faire de tous ces aspects une synthèse subjective dont elle reste le centre, bien qu'elle en prolonge la portée infiniment au delà du double horizon spatial et temporel qu'elle peut embrasser), et il faut d'autre part que [177] l'infinité des aspects de l'être qu'elle a négligés en chaque point soient eux-mêmes discernés par d'autres consciences, sans quoi l'être total serait supposé, mais non point actualisé en ce point. Ainsi naissent une infinité de synthèses subjectives qui, si on pouvait les superposer, révéleraient la présence totale, dans chacune de leurs parties, de cet être parfaitement un dont elles poursuivaient vainement le mirage à travers l'espace et le temps. Toutefois, l'espace et le temps à l'intérieur desquels chaque être limité sent si vivement ses limites, et ne cesse pourtant de les repousser, lui permettent aussi d'éclairer, grâce à un ensemble de symboles, les opérations intérieures par lesquelles il fonde son indépendance, communique avec le tout où il est placé et s'unit à lui en participant à son essence créatrice. La double multiplicité des consciences et des objets ne brise donc qu'en apparence l'unité de l'être pur : nous dirons plutôt qu'elle en est le témoignage. L'impossibilité pour ces deux formes de la multiplicité d'être isolées, leur réciprocité, la nécessité pour elles de converger et de se recouvrir, cette aptitude de chaque conscience à enfermer en elle le tout subjectivement et de chaque objet à

nourrir une infinité de consciences différentes ne dissimulent point les véritables caractères de l'être : elles en fournissent mieux que l'illustration, à savoir la réalisation.

Cette analyse nous permet de découvrir à l'intérieur de l'être pur et dans leur application à la qualité et au concret les principes de la théorie de la relativité dont certaines conséquences universellement connues concernent les concepts d'espace et de temps et l'interprétation de leurs rapports. Mais déjà on vérifie que la considération de la relativité poussée jusqu'au dernier point et le retour à une théorie de l'être absolu sont deux conceptions solidaires.

D'autre part, on se rappelle que, par une voie différente, on avait été conduit antérieurement à admettre qu'une qualité donnée n'est pas elle-même une chose fixe et immuable, mais qu'elle peut se transformer pour d'autres êtres en qualités différentes, de telle sorte que la merveilleuse bigarrure de l'univers pare la totalité de sa surface pour chaque conscience et se retrouve pour toutes les consciences réunies dans chacun des points de cette surface. Nous savons que si l'expérience [178] ne permet pas de confirmer jusqu'au bout l'argument dialectique, c'est que nous considérons seulement des consciences très voisines les unes des autres, tandis qu'il faudrait pouvoir tenir compte de l'extrême différence des échelles et des points de vue qui peuvent exister chez tous les êtres et même de l'acuité indéfiniment variable et de la nature peut-être indéfiniment hétérogène de tous leurs sens.

La science générale du relatif doit être regardée comme une recherche absolument nouvelle dont nous ne possédons encore que quelques rudiments : pour la constituer, il faudrait étudier systématiquement la variation totale qui se produit dans la représentation qualitative des choses selon le grossissement et selon l'éloignement, les écarts assignables entre les perceptions d'un même objet par les différents individus et, si on le pouvait, par les différentes espèces, la correspondance entre l'image que nous nous faisons de l'infiniment grand et l'image que nous nous faisons de l'infiniment petit, les ressources identiques que les uns tirent des objets les plus différents ainsi que les ressources si différentes que les autres tirent du même objet, enfin le tableau synoptique des différents sensibles auquel on n'a prêté jusqu'ici que certains modes d'expression poétiques.

C. LA CONNAISSANCE, OU LA RELATION ENTRE LA PARTIE ET LE TOUT

[Retour à la table des matières](#)

ART. 7 : La connaissance poursuit, à travers le jeu infini des relations, la possession du même être qui l'actualise elle-même par sa présence totale en chaque point.

En montrant que dans l'objet viennent se rejoindre non pas seulement toutes les vues qu'un sujet fini pourra prendre sur lui, mais encore toutes les vues que pourront jamais en obtenir tous les sujets finis, nous avons établi non seulement que l'être particulier suppose l'être universel, mais encore qu'en tant qu'être, il ne s'en distingue pas. Pour s'assurer de cette identification, il faut comparer l'être avec la connaissance et nous demander en quoi consiste l'être même de [179] la connaissance. Car il semble à première vue que la connaissance soit un intermédiaire entre l'être auquel elle s'applique et l'être même qu'elle reçoit. En fait, cette remarque doit nous éclairer. On ne connaît que des choses particulières, mais on ne les connaît que d'une manière abstraite, c'est-à-dire par la relation. Comment en serait-il autrement, puisque la connaissance implique une dualité du sujet et de l'objet, et que l'aspect particulier qu'elle s'astreint à saisir dans l'objet, incapable de subsister isolément, semble fuir devant le regard et doit appeler tout autour de lui l'univers entier pour le soutenir ?

Bien plus, l'entendement ne se trouve à l'aise que dans la relation, qui est l'opération caractéristique de sa nature, puisque c'est par elle qu'il remédie indéfiniment à sa propre finitude en croyant remédier exclusivement à la finitude du phénomène. Ainsi non seulement le particulier implique une relation entre tous les particuliers, mais encore, si rien ne peut être véritablement connu que par la relation, le particulier lui-même tend à se dissoudre dans le réseau des relations.

Cependant il est de l'essence de la relation de poursuivre indéfiniment ses conquêtes, sans pouvoir se refermer sur le tout de manière à l'enclorre. Elle est liée à l'idée de puissance et à l'idée de temps. Elle est la condition offerte à un être fini pour se distinguer du tout, mais en y prenant place. Comment y prendrait-il place autrement qu'en distinguant dans le tout d'autres êtres finis comme lui ? Mais il faut que ces êtres lui apparaissent : ils ne sont donc pour lui que des phénomènes, c'est-à-dire des aspects particuliers du monde qui ne peuvent subsister que dans une conscience, c'est-à-dire par la relation qui les lie. La connaissance exprime donc bien la totalité de l'être, mais une totalité en puissance, cette totalité toujours ouverte, figurée par le terme d'infinité, et dont il faut nécessairement admettre la possibilité pour que l'individu reste distinct du tout dans l'opération même par laquelle il cherche à l'envelopper.

Plaçons-nous maintenant du côté de l'être et non plus du côté de la connaissance. Ce terme particulier que nous venons de dissiper dans le jeu des relations doit pourtant être considéré [180] par nous comme réel et, dans la réalité qui lui est propre, il surpassera toujours infiniment la connaissance que nous en prendrons. Il est impossible d'en faire une analyse exhaustive : car nous savons que les influences émanées de tous les points de l'univers viennent se rejoindre en lui. Ce terme, dira-t-on, existe pourtant hic et nunc : mais c'est précisément pour cela qu'il est solidaire de tout l'espace, que tout le passé du monde aboutit en lui, que tout l'avenir en dépend. Bien plus, ce n'est rien de dire qu'il est relié à tous les autres termes par des fils infiniment ténus : l'influence exercée par un terme sur un autre terme, c'est, au sens le plus rigoureux de ce mot, la présence du premier dans le second, du moins s'il est vrai, comme nous le montrerons, que l'être est indiscernable de l'acte même qu'il accomplit.

Mais alors le monde entier se trouve dans chacune de ses parties. Et l'on ne gagne rien en soutenant qu'il n'y est que partiellement et que chaque élément du monde se distingue de celui qui agit sur lui, mais qui agit en même temps sur tous les autres. Car, puisque ceux-ci à leur tour agissent sur le premier, qui subit ainsi une action qui vient de partout, il est évident que la réalité de tous les éléments du monde, c'est-à-dire l'action qu'ils peuvent exercer, se retrouve en entier dans chacun d'eux, tantôt directement et tantôt indirectement.

C'est même du rapport entre cette action directe et cette action indirecte, c'est-à-dire celle qu'il accomplit et celle qu'il subit, ou encore entre son activité et sa passivité que résultent les caractères distinctifs de chaque individualité finie. Ce n'est donc pas assez d'affirmer, comme on l'a fait, que chaque être particulier est un miroir du monde, il faut aller plus loin et soutenir que l'être qui se trouve derrière chaque phénomène, c'est l'être total, mais que la conscience nous invite à en constituer l'image dans une sorte de miroir sans bords, à partir du moment où elle en a discerné quelque aspect qui, évoquant tous les autres, doit encore être lié avec eux par la relation.

Cependant l'être total qui se trouve présent derrière le phénomène particulier est bien différent de l'infini que la connaissance cherchait vainement à embrasser tout à l'heure ; il est ce qui donne au phénomène lui-même son actualité. [181] Tandis que la connaissance est une puissance qui n'achève jamais de s'exercer, et qui ne demeure la connaissance qu'à cette condition, tout phénomène concret est actuel, et son actualité dépasse l'acte par lequel je viens d'en prendre conscience, puisque c'est au contraire grâce à cette actualité que ma puissance intellectuelle est susceptible de passer à l'acte. Cette actualité exprime l'actualité éternelle du tout auquel le sujet fini doit demeurer attaché afin de pouvoir donner une valeur objective à la suite indéfinie des analyses et des synthèses par lesquelles il s'efforce de l'assimiler.

L'impossibilité pour le sujet de réduire, comme il cherche à le faire, l'objet à la relation, la résistance du concret qui ne se laisse pas dissoudre par l'abstraction, quelles que soient sa subtilité et sa complexité, la nécessité inévitable où nous nous trouvons de tendre les rapports entre des termes, si dépouillés qu'on les suppose, mais qui donnent cependant au rapport lui-même sa réalité, et, pour employer le langage d'Aristote et de Kant, l'impitoyable opposition de la matière et de la forme attestent à la fois l'implication, par chacune des opérations de la connaissance, du tout en acte que l'entendement essaiera vainement d'égaliser dans un temps indéfini grâce à un ensemble de liaisons logiques. Mais la grandeur même de cet effort ne saurait nous tromper sur sa fragilité ; il ne cessera jamais de nous apparaître comme une sorte de jeu conventionnel si nous ne le lions pas fortement dans chacune de ses étapes à l'intuition immédiate du concret ; elle seule nous donne le contact avec le réel sans lequel

notre intelligence tournerait à vide. C'est que, comme on l'a dit, celle-ci qui est le tout en puissance, ne peut s'exercer que par la vertu d'un tout en acte ; dans l'intervalle qui les sépare naissent le temps et la pensée discursive.

ART. 8 : La relation est corrélatrice d'une opération analytique par laquelle le sujet distingue dans le tout, selon la direction de son intérêt, des parties ou des qualités différentes.

Si l'analyse est l'instrument par excellence de la connaissance, c'est parce qu'elle distingue dans le réel des éléments [182] qui, n'existant pas isolément en dehors de la pensée, sont une matière admirable pour toutes les reconstructions que la pensée pourra faire de l'univers ; et ces éléments, soit qu'on les considère sous leur forme sensible, soit qu'on les considère sous leur forme conceptuelle (qui doivent nécessairement se correspondre comme on le montrera à l'article 9), sont précisément les moyens dont on peut déduire la nature et le nombre et sans lesquels le fini et l'infini ne pourraient pas communiquer. Mais d'autre part, l'analyse peut être poussée aussi loin qu'on le voudra, on sait qu'elle ne peut pas épuiser l'abondance infinie du réel en chaque point.

Diviser le tout, c'est y reconnaître des parties, et l'analyser, c'est proprement y reconnaître des qualités ; mais la partie et la qualité n'ont de réalité que par leur contraste même, et elles tiennent toutes deux leur existence du tout où on les a découvertes. La partie est un faisceau de qualités : l'analyse peut le distendre de manière à développer devant nos yeux dans l'espace et dans le temps toute la richesse du monde, car elle ne multiplie les parties qu'en apparence et comme supports des qualités. Le même faisceau se trouve resserré par l'intuition en une sorte d'unité indivisible, mais d'une surabondance infinie et qui abolit en tout lieu la limitation même de la partie.

À la relation il faut accorder l'être, et l'être qu'on lui accorde est précisément l'être de la représentation. L'apparition de la relation est corrélatrice de l'imperfection de toute analyse. Car si nous pouvions épuiser d'un seul coup l'analyse d'un terme particulier quel-

conque, nous n'aurions plus besoin de le lier avec d'autres, ni de lier ses qualités entre elles. Nous découvririons immédiatement en lui la totalité du réel.

L'opposition de la qualité et de la partie est un témoignage de la distinction entre l'être et la représentation en même temps que de leur solidarité. La partie ne possède l'être que par l'infinité actuelle qu'elle recèle : mais elle ne serait pas une partie et ne se distinguerait pas des autres parties, ni du sujet, si son analyse pouvait être poursuivie jusqu'au bout. Et même cette analyse ne commencerait jamais. Car l'analyse est une opération qui permet à notre personnalité de se détacher de l'univers : pour se constituer, il faut que cette personnalité [183] cesse d'être absorbée par le tout, qu'elle y distingue ce qui l'intéresse et, par conséquent, qu'elle s'interrompe en un point donné dans une analyse dont le mouvement est en principe indéfini. Ainsi se constitue du même coup pour nous le phénomène, dont le caractère objectif vient de ce qu'il enveloppe une vérité beaucoup plus riche que nous ne faisons qu'effleurer. Mais cette opération analytique n'était possible que si nous avions à notre disposition un temps pour la poursuivre et un espace pour assurer, dans chacune des étapes de l'analyse, l'actualité du tout qui se disperserait autrement dans la suite d'un développement temporel. Le sujet se trouve donc dans l'obligation de percevoir à chaque instant dans l'espace, sous la forme d'un ensemble de phénomènes bien liés, une image du tout que l'analyse s'était efforcée de dissoudre en chaque point.

D. LE TOUT COMME ACTE ET LE TOUT COMME SPECTACLE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 9 : Le tout pourra être saisi de deux manières, soit par une synthèse discursive indéfiniment poursuivie, soit en chaque point par un extrême approfondissement de la conscience de soi.

La multiplicité infinie des sujets, étant corrélative de l'apparition d'un seul sujet fini, permet sans doute de retrouver, par la variété des perspectives sous lesquelles ils considèrent chaque objet, la présence du tout à l'intérieur de celui-ci. Mais chaque sujet est lui-même pour son propre compte obligé de distinguer entre le tout où il prend place, et dont il n'actualise à chaque instant qu'un aspect, et le tout qu'il cherche à envelopper et qui dès lors devient nécessairement un système de relations. Sans le second, le premier semblerait borné ; sans le premier, le second semblerait abstrait. Leur opposition et leur solidarité expriment la possibilité pour la conscience d'un sujet fini de s'unir à l'être pur et d'en réaliser l'idée.

Il est donc également vrai de dire du tout qu'il contient les parties et de chaque partie qu'elle contient le tout ; la [184] définition même du tout semble indiquer qu'il ne peut se réaliser que par les parties qui le forment, et pourtant, si l'on fait abstraction de la manière dont la partie est appréhendée par le sujet et si on la considère en elle-même, c'est le tout qui lui donne son être propre.

On aboutit par conséquent à admettre que dans l'être il n'y a pas de distinction entre la partie et le tout, et que c'est l'inadéquation entre la connaissance et l'être qui fait apparaître les parties. Mais, puisque la connaissance est intérieure à l'être et qu'elle se confondrait avec l'être si elle était poussée jusqu'à son point de perfection, il ne faut pas s'étonner qu'elle attende une rencontre avec l'être soit, dans chaque terme, d'une analyse achevée, soit, dans l'ensemble de tous les termes, de l'achèvement du système de relations dans lequel on les fera entrer. Et cette double rencontre apparaîtrait comme nécessaire si l'on voulait voir que l'influence mutuelle qu'exercent les uns sur les autres tous les points de l'univers, et que la science s'efforce de schématiser, se confond avec la présence en chaque point d'une action qui vient de partout, c'est-à-dire avec l'être total (du moins en acceptant que l'être ne puisse se distinguer de l'opération même qu'il accomplit).

La relation est le contraire de l'être, comme l'insuffisance est le contraire de la suffisance ; mais elle est un appel vers l'être, et cet appel participe à l'être lui aussi. Elle exprime l'effort par lequel la conscience, après s'être reconnue elle-même comme le tout en puissance, essaie de s'actualiser. Nous savons qu'elle ne le peut qu'avec le concours de toutes les autres consciences : mais le tout qu'elle

cherche, c'est l'acte même qui l'anime et avec lequel elle vise à obtenir, en se le représentant comme une fin, une union de plus en plus intime. De ce tout, le mot de relation exprime mal la nature, puisqu'il évoque des termes qui tiennent de lui leur existence même. Il vaudrait mieux employer pour le désigner le mot de position, en marquant avec force qu'il s'agirait d'une position tout intérieure à elle-même et dont le caractère propre serait non pas d'être posée, mais de se poser.

Nous avons donc affaire à une double idée de la totalité, premièrement à une totalité en quelque sorte abstraite et indéfinie qui ne reçoit un caractère de réalité que par l'actualité [185] de chacune de ses parties, deuxièmement à une totalité concrète présente en chaque point, mais qui ne peut être appréhendée par la connaissance discursive que grâce à une analyse qui nous rejette vers la totalité abstraite.

Tous les degrés de la connaissance doivent être situés entre ces deux extrêmes, car je ne puis comprendre un monde dont je suis moi-même un élément qu'en essayant soit de le reconstruire synthétiquement, soit de le pénétrer directement jusqu'à son intimité la plus cachée : la première méthode suppose l'usage de tous les artifices de l'entendement et la deuxième un extrême approfondissement de la conscience de soi ; mais il y a des intermédiaires par où elles se rejoignent, comme le font l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie.

ART. 10 : L'objet se présente sous la forme d'une donnée pour accuser les limites de l'opération intérieure à l'être par laquelle l'esprit entreprend de s'égaliser à celui-ci.

Si l'objet particulier nous semble plus près de l'être que l'opération par laquelle on le pense, qui est pourtant intérieure à l'être par son essence et infinie par sa puissance d'application, c'est parce que l'objet possède en lui-même une plénitude concrète et individualisée, tandis que l'opération ne tient son infinité que de son inachèvement. Le premier est donné dans le présent, la seconde doit se renouveler dans la durée. Le premier est au delà de la conscience

individuelle qui, d'abord passive à son égard, lui oppose pour le vaincre la subtilité d'une analyse qui l'entame sans le réduire : il ne semble limité que pour paraître à la mesure de l'individu dans un univers où celui-ci projette partout ses propres limites. La seconde est une forme d'activité qui semble propre à l'individu, et dont l'extension ne paraît sans limites que parce qu'elle enveloppe une pure possibilité.

On dira peut-être que l'objet particulier nous représente mieux l'infinité dans l'ordre de la compréhension et l'opération intellectuelle l'infinité dans l'ordre de l'extension. Mais cette vue risquerait de nous induire en erreur. Car l'objet particulier ne peut apparaître au sujet de la connaissance [186] que comme un phénomène, tandis que le sujet participe à l'être du dedans précisément par l'acte qui lui permet de penser tout le reste : cet acte présente un caractère d'intimité, de distinction, d'adéquation qui exige qu'on modèle sur lui le réel, au lieu de faire le contraire.

C'est la destinée d'un être fini de ne pouvoir saisir le concret que dans le particulier, et de ne pouvoir embrasser le tout que dans une étreinte subjective impossible à refermer. Il y a là deux expressions différentes d'une même impuissance de l'entendement. Cependant la puissance et l'impuissance vont ici de pair. C'est parce que l'entendement est inégal au tout qu'il entreprend de l'assimiler. Il faut donc que par sa propre nature il ne lui soit pas étranger. Or il ne peut y avoir de solidarité parfaite ni de distinction précise entre la partie et le tout que si la partie constitue son être propre en laissant s'exercer en elle la même activité qui gouverne le tout, et dont le développement, pour être actualisé, devrait être poussé à l'infini : mais cela n'est pas possible, sans quoi la partie viendrait se confondre avec le tout, et cela doit l'être pourtant de quelque manière pour que l'insertion de la partie dans le tout soit légitime ; il ne reste donc qu'une solution, c'est que le tout, bien qu'homogène à l'activité de la pensée, ne cesse de la déborder en chaque point et pourtant d'en être inséparable. Dès lors, si la partie ne peut saisir le tout lui-même que dans ses parties, du moins faut-il qu'en faisant d'elle-même un sujet, elle puisse se définir comme une puissance infinie, qui, évoquant sans cesse de nouvelles parties, appelle corrélativement la présence de l'infini en acte à l'intérieur de chacune d'elles, bien

qu'en les pensant comme des parties, elle en fasse autant d'objets, c'est-à-dire les appréhende seulement comme des phénomènes.

ART. 11 : Les choses particulières sont en un sens telles qu'on les voit, puisque derrière elles il n'y a que le tout dont elles expriment un aspect approprié à notre nature.

La remarque précédente recevra une confirmation dans une sorte de témoignage emprunté au sens commun. Car [187] lorsque nous voulons que derrière la connaissance il y ait l'objet, nous entendons par là plutôt un objet en général que tel objet qui ressemblerait à la connaissance. Cependant il y a homogénéité entre la connaissance et le réel en ce sens que la connaissance est située à l'intérieur du réel et fragmente l'unité de l'univers de manière à l'approprier à la nature d'un être fini. Les objets particuliers sont indiscernables de la connaissance que nous en prenons : pour un être différent de nous, les lignes de démarcation qui les séparent et la systématisation qui les réunit seraient tout autres. Par là le réalisme populaire trouve une sorte de fondement, car les choses que l'on voit sont bien telles qu'on les voit. Derrière elles, il y a ce qu'on n'en connaît pas encore qui forme avec ce qu'on en connaît le tout dans lequel tous les êtres puisent les éléments du spectacle qu'ils se donnent en regardant le monde. Rien ne peut conférer plus de valeur ni plus de portée à la connaissance, car elle est une analyse imparfaite du tout, une vue bornée que nous avons sur lui à chaque instant. Ainsi on s'explique que ces vues puissent concorder ; car c'est sur le même tout qu'elles sont prises. Chacune porte en elle une sorte d'inachèvement, et même un inachèvement toujours nouveau. Car un être qui vit dans le temps est toujours multiple et divisé avec lui-même. Mais c'est le tout qui fournit à notre être fugitif avec une inlassable fécondité la matière de toutes ses connaissances et les ressources de tous ses actes. C'est donc le tout le seul objet qui se trouve derrière les représentations particulières. Toutefois cette conception se heurte à deux objections qui nous obligent à lui donner une forme plus précise : la première, c'est que, dans l'indétermination du tout, l'analyse semble arbitraire et capable d'évoquer n'importe où n'importe quel objet, de telle sorte que l'on ne voit plus comment l'expérience du monde

peut former un système ; la seconde, liée à la précédente, c'est que cette analyse différenciée suppose elle-même des individus différents, mais dont il faut que les différences se correspondent de quelque manière. A la première objection, on répondra que c'est l'unité du tout qui nous oblige, après avoir distingué en lui une partie quelconque, d'évoquer toutes les autres selon un ordre réglé afin que l'unité du tout ne soit [188] pas rompue, et à la seconde que la différence entre les individus n'ajoute rien à la différence entre les parties, sinon pour faire de chaque partie le centre d'une perspective où toutes les autres se trouvent enveloppées et que l'accord entre les individus dérive des conditions générales qui font de chacun d'eux un individu avant d'en faire tel individu.

Il est remarquable maintenant que, malgré tous les démentis de l'expérience, nous nous obstinons à considérer comme le caractère essentiel de l'objet la permanence ou la stabilité. Ainsi nous nous croyons d'autant plus assurés d'atteindre l'objet que nous nous trouvons en présence d'un terme qui varie moins ; et même nous sommes disposés quelquefois à nous contenter de certaines approximations fort grossières, comme de la dureté des corps solides, où nous voyons une meilleure image de l'être que dans la fluidité de l'air ou de la fumée, comme des schémas conceptuels de la science, que l'entendement sait substituer avec tant d'adresse à la diversité indéfinie des données sensibles. Mais nous savons bien que la stabilité parfaite ne peut appartenir qu'au tout dans lequel les parties, c'est-à-dire les phénomènes, ne cessent éternellement de naître et de mourir : et les lois de l'univers ne sont rien de plus que l'expression de la présence du même tout à la diversité fuyante des phénomènes ¹².

¹² Une difficulté se présente pourtant en ce qui concerne l'existence des essences particulières. Mais on remarquera que cette existence peut être contestée à la fois par ceux qui, rejetant notre thèse sur l'universalité de l'être, les opposent à l'être et, en les posant, les posent comme irréelles, et par ceux qui ne veulent pas qu'il y ait d'intermédiaire entre le tout et l'individu. Si du moins les essences ne sont pas entraînées comme les phénomènes par le devenir, ne faut-il pas les invoquer de préférence au tout pour soutenir les phénomènes, puisque le tout qui fonde leur appartenace au même être ne peut pas suffire à expliquer leur diversité dans l'être ? Toutefois, on n'oubliera pas que le privilège de l'essence sur le phénomène vient de ce qu'elle a une intimité, qu'elle est une pensée et non point seulement un objet de pensée, mais la pensée par laquelle la chose se fait plutôt que la pensée par laquelle nous la pensons et que

[189]

ART. 12 : La conscience est médiatrice en chaque point entre l'existence actuelle du tout et l'existence phénoménale de la partie.

En cherchant quelle est la forme d'existence qui appartient à la partie, on n'a pu lui attribuer que celle même qui appartient au tout. Mais on a exprimé cette sorte d'inclusion du tout dans la partie par deux formules en apparence contradictoires : la première demandait à la partie de chercher comme le tout sa suffisance en elle-même ; la seconde faisait de la partie une sorte de nœud de tous les chemins provenant de toutes les autres parties.

Cependant aucun objet ne peut être regardé comme se suffisant à lui-même, tant qu'il apparaît dans une conscience ; de même cette conscience ne peut pas non plus articuler l'objet perçu avec tous les autres objets, mais seulement avec les objets voisins et selon son intérêt immédiat ou prochain. Cette insuffisance du phénomène et cette limitation des relations dans lesquelles la conscience le fait entrer suggèrent que les deux formules contradictoires par lesquelles on voulait définir l'existence de la partie se rejoindraient si on les poussait jusqu'à la limite, et que sa suffisance plénière se confondrait alors avec la totalité actuelle des relations qui la réunissent à l'univers entier.

De plus, les relations que le sujet conscient soutient avec un objet quelconque permettent d'imaginer en les transposant les relations que celui-ci pourrait avoir avec tous les autres si on le prenait lui-même dans le monde comme un repère privilégié. Ainsi il pourrait acquérir comme partie une suffisance relative précisément en cessant d'exister pour un autre sans être confondu pourtant encore avec

nous tentons sans y réussir de faire coïncider avec elle. L'acte constitutif de l'essence est une participation du tout, au lieu que le phénomène n'en est qu'un aspect objectif. Et notre conscience a seulement de la parenté avec l'essence, sans être elle-même une essence comme l'âme de Platon avec l'idée : car elle se définit, par la liberté qui fait d'elle un être en puissance, ambigu, incarné dans une situation et qui n'achève jamais de s'accomplir. L'âme engagée dans le temps et toujours aux prises avec les phénomènes ne peut avoir d'autre fin que de devenir sa propre essence.

le tout et par suite en devenant une existence pour soi, c'est-à-dire une conscience dans laquelle tous les autres termes recevraient une fois de plus une forme subjective et phénoménale. En réalité, la conscience ne peut accorder à la partie une véritable [190] indépendance qu'en lui accordant la forme d'indépendance dont elle jouit elle-même. Alors seulement la partie cesse d'être une représentation solidaire de toutes les autres pour devenir un sujet qui se représente tout le reste, c'est-à-dire qui, en demeurant intérieur à lui-même, s'efforce d'égaliser le tout et se considère comme lui étant en droit coextensif.

Inversement nos propres limites ne peuvent devenir manifestes qu'à condition qu'en même temps que nous enveloppons l'univers par la représentation nous soyons aussi enveloppés nous-mêmes dans l'univers : ce qui n'est possible que si chacun des termes que nous nous représentons est capable d'acquérir une forme d'existence comparable à la nôtre, et de constituer par conséquent un repère par rapport auquel tous les autres termes, et nous-mêmes parmi eux, obtiendront à leur tour une place originale dans une perspective qui lui est propre. C'est dire que tout objet doit être apte à devenir un sujet capable d'embrasser la totalité des choses à l'intérieur de sa conscience individuelle : il en résulte entre l'objet et le sujet une réciprocité merveilleuse ; car, le même objet qui nous apparaissait, tant qu'il n'était qu'une représentation, comme un carrefour de toutes les liaisons qui unissent entre eux tous les termes finis, se convertit en un principe qui les produit, dès qu'on en fait un centre de représentations réel ou possible. Et la limitation qui semblait lui appartenir en propre, quand on ne voyait en lui qu'une chose, devient, à l'égard de sa nouvelle fonction de sujet, la limitation du monde qu'il se représente et qu'il ne cesse de dépasser.

Que l'on soit ainsi conduit à considérer chaque partie de l'univers comme ne pouvant exister par elle-même qu'en devenant une conscience, cela pourrait nous conduire d'une certaine manière vers une conception d'allure monadologique. Mais, bien que cette conception exprime avec clarté comment le même être est à la fois intérieur à lui-même et au tout, comment il peut découvrir, grâce à l'intuition de lui-même, la même abondance concrète qu'il retrouve, grâce à la pensée discursive, dans le spectacle de l'univers qualifié, on peut craindre qu'elle paraisse laisser les différentes consciences

dans un certain état d'isolement. De fait, celles-ci [191] ne communiquent point entre elles directement, mais seulement par le principe identique qui fonde leur réalité. Et dès lors, il ne faut pas s'étonner qu'elles puissent s'entendre, soit par la contemplation d'un spectacle approprié en chacune d'elles au point de vue original sous lequel elle regarde le tout, soit par cette union plus étroite que l'amour réalise entre elles et qui, étant le seul moyen dont elles disposent pour dépasser la connaissance des phénomènes et leur propre limite subjective, pose à la fois en elles et hors d'elles une forme d'existence comparable à la leur, et les intériorise l'une à l'autre en les rapprochant à la fois de la source commune de leur être.

Mais de toute manière il importe de retenir que ce serait une double idolâtrie de vouloir distinguer le moi du faisceau de relations qu'il soutient avec la totalité des choses, et de vouloir distinguer l'être total de ce faisceau infini de sujets à la fois indépendants et interdépendants auxquels il ne cesse de donner une puissance indéfinie d'accroissement et de communication mutuelle.

[193]

DE L'ÊTRE

Troisième partie
L'INTÉRIORITÉ
DE L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

[194]

[195]

**Troisième partie.
L'intériorité de l'être**

Chapitre VII

DE L'ÊTRE DU MOI

A. LA PENSÉE MÉDIATRICE ENTRE LE MOI ET L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : Le moi est à la fois une partie de l'être et le facteur de sa division en parties.

Nous voici parvenus au point le plus délicat de notre analyse. L'être avait été défini dans la première partie comme l'objet universel (chapitre I, art. 2) non point, il est vrai, au sens où un objet s'oppose à un sujet, mais au sens où l'être est lui-même le terme de toute affirmation possible et surmonte par conséquent la distinction du sujet et de l'objet : il n'était encore pour nous que l'unité d'une totalité. Pourtant nous avons montré, dans la deuxième partie, que cette totalité n'est pas une somme de parties, mais qu'elle est l'unité d'un acte susceptible d'être participé et, par cette participation même, de faire apparaître dans l'être une multiplicité de parties. Ainsi, c'est la subjectivité de la conscience qui nous rend intérieur à l'être : c'est d'elle aussi que l'objectivité est dérivée, puisqu'il n'y a d'objet

que pour une conscience qui le pose. De là on peut tirer un privilège de la subjectivité sur l'objectivité dès que l'on cherche à atteindre l'être à sa racine même. Il est alors nécessairement intérieur à lui-même. Et cette intériorité se montrera à nous sous un triple aspect, *d'abord* dans *le moi* où nous en avons une sorte d'expérience immédiate, *ensuite* dans l'idée de l'être où elle dépasse le moi sans produire pourtant d'extériorité, mais de telle sorte que le moi lui est intérieur plutôt qu'elle n'est intérieure au moi, enfin dans *la présence de l'être* par [196] laquelle il communique au moi sa propre intériorité, au lieu de la recevoir de lui, et qui est le point où l'objectivité et la subjectivité ne se distinguent plus. Ainsi, c'est l'être du moi, qui nous permet, en vertu de l'univocité, de pénétrer dans l'être du tout : mais, en disant que l'être est une idée qui contient en elle le moi plutôt encore que le moi ne la contient, nous découvrons le cercle où l'idée de l'être et l'être de l'idée se rejoignent, et qui achève de justifier cette primauté de l'être dont nous étions d'abord partis, en la réduisant à une présence éternelle au delà de laquelle on ne remonte plus. Ce qui montre que la métaphysique de l'être se prolonge dans une logique et s'épanouit dans une psychologie.

On pourrait penser qu'il est inutile d'étudier à part les rapports de l'être et du moi, car *premièrement*, si le moi doit se considérer lui-même comme une partie du tout, ce que nous avons dit dans le chapitre précédent de l'implication du tout dans chaque partie devrait s'appliquer aussi au moi. Or ne faut-il pas concevoir le moi comme n'étant par rapport au tout qu'une partie, puisque le moi possède des déterminations qui le limitent, puisqu'on ne peut le poser que par son opposition au non-moi, et puisqu'enfin il y a dans le moi une aspiration qui, soit qu'elle puisse être remplie, soit qu'elle ne le puisse pas, suppose un milieu dans lequel elle s'alimente ou qui lui fait obstacle ?

En second lieu, et si on voulait alléguer que le moi possède par rapport à toutes les autres parties de l'univers une originalité indéniable, n'est-il pas vrai que cette originalité a été marquée avec une force suffisante, puisque l'apparition des parties nous a paru corrélative de celle du moi et que, si l'univers s'ouvre devant lui avec une abondance infinie dans laquelle il ne cesse de puiser la matière de sa connaissance, du moins le moi ne peut transformer cet univers en représentation qu'en y distinguant des objets limités comme lui, et

qui ne peuvent prendre un sens pour lui qu'en devenant à ses yeux des phénomènes ?

Mais alors précisément nous sommes contraints d'expliquer quelle est l'essence propre de ce moi qui est à la fois une partie du monde et le facteur de sa division en parties, qui est supérieur aux phénomènes, puisqu'il faut qu'il soit posé pour [197] que les phénomènes deviennent possibles et qui, s'il est enveloppé dans la totalité du réel, enveloppe à son tour celle-ci dans l'acte de la connaissance. En montrant dans le chapitre précédent la solidarité entre les parties et le tout, nous avons supposé que le même moi, en se distinguant lui-même du tout, distingue aussi dans le tout des parties qui lui sont extérieures. Mais ces deux opérations, bien qu'inséparables l'une de l'autre, n'ont pas la même signification et ne se produisent pas de la même manière. Car la première est une opération intérieure à l'être par laquelle le moi constitue l'être qui lui est propre. Au lieu que la seconde est une opération qui fait surgir de l'être une multiplicité d'aspects en rapport avec les puissances du moi, au moment où, pour s'actualiser, elles reçoivent d'ailleurs ce qui leur manque. Quant à la connexion qui les unit, elle apparaît avec une particulière clarté, si l'on songe que dire du moi qu'il est une partie du tout, ce n'est pas dire qu'il est un objet parmi d'autres objets, mais qu'il se crée lui-même par une participation au tout qui emprunte au tout sa substance. Mais pour que cette participation ne soit rien de plus qu'une participation, c'est-à-dire qu'elle ne s'achève jamais, il faut que le moi ait des limites, et par conséquent qu'il soit en même temps un objet parmi les objets ou qu'il ait un corps. Or il semble impossible au sujet, à partir du moment où il a découvert son être propre, de ne pas l'adopter comme un repère par rapport auquel il jugera de l'être en général. Et comme il ne peut faire que sa propre réalité soit rien de plus qu'une forme particulière et limitée de la réalité totale, il s'attache à l'idée de cette particularité et de cette limitation, de telle sorte que sa propre existence devient une existence relative et imparfaite dont dépend pourtant l'existence de tous les objets de la pensée. Alors l'être lui-même est un immense objet qui, par un véritable renversement, recevant du moi ce qu'il lui a prêté, se trouvera abaissé au-dessous de lui ; il cessera d'être le corps pour devenir l'ombre d'une ombre. C'est à cette conséquence que l'idéalisme a abouti : il y a là une illusion tenace et pour ainsi dire

nécessaire qui semble inséparable du témoignage immédiat de la conscience. On ne pourra la dissiper qu'en s'attachant au principe de l'univocité et en soumettant [198] à une analyse critique rigoureuse l'argument cartésien « je pense, donc je suis », ainsi que la conception kantienne du sujet de la connaissance.

ART. 2 : L'argument « je pense, donc je suis » inscrit la pensée dans l'être, et non pas l'être dans la pensée.

Les esprits les moins prévenus sont prêts à reconnaître que si, en disant « je pense », Descartes appréhende du même coup sa propre existence, cela ne signifie pas que l'existence en général soit postérieure à la pensée et fondée par elle, mais seulement que c'est dans sa propre pensée qu'il saisit indubitablement la première révélation de l'existence. Or s'il y a identité entre sa pensée et l'être de sa pensée, c'est parce que, comme nous l'avons toujours soutenu, l'être n'est pas un caractère séparé. De plus, que l'existence déborde au moins en droit la sphère de sa propre pensée, c'est ce qui apparaît, comme on le sait, non pas seulement dans le développement de la doctrine lorsque Descartes attribue l'existence à la fois à l'étendue et à Dieu, mais dans une remarque explicite par laquelle, restreignant la portée qu'il faut accorder à la primauté du moi pensant, il reconnaît lui-même que le doute n'a point aboli certaines notions primitives parmi lesquelles il cite la notion même de l'être.

Il ne suffit pas maintenant d'observer que cette notion est purement abstraite et problématique jusqu'au moment où l'expérience concrète de ma propre pensée vient lui donner un caractère de réalité. Sans alléguer encore cet argument qu'une notion, même abstraite, doit posséder l'être à son tour et par conséquent supposer le tout dont elle se détache comme un aspect, sans prétendre même, comme on le montrera dans le chapitre suivant, qu'il n'y a aucune distinction entre l'idée de l'être et l'être actuel (ce qui constituera plus tard pour Descartes lui-même le fondement de l'argument ontologique, et ce qui justifiera la méthode de l'Éthique), il suffira d'observer que la force de la preuve « je pense, donc je suis » provient non pas de la subsomption de la pensée sous l'idée abstraite de l'être, mais de son inscription immédiate et nécessaire à l'intérieur de l'être concret.

[199]

On ne peut concevoir le progrès inséparable de ce célèbre raisonnement, et qui est marqué assez clairement par le donc introductif de la conclusion, que comme l'acte par lequel, aussitôt que j'ai pris conscience du moi pensant, je reconnais que, malgré son caractère limité, il ne peut pas être un simple fantôme, mais qu'il adhère à l'être absolu dont il est la première forme saisissable. Sans doute il est vrai que Descartes a rapproché étroitement les deux propositions « je pense, je suis » au point d'abolir parfois la conjonction qui les liait, mais qui aussi les séparait. Cependant c'était afin de mieux répondre à ceux qui voulaient confondre son argument avec un syllogisme. Et contre tous ceux-là on a encore raison de soutenir que cet argument développe une intuition, à savoir l'intuition de la présence de mon être pensant dans l'être total. Là où il semble que c'est par une analyse de l'être que je découvre l'être du moi, il conviendrait plutôt de dire que c'est par l'expérience du moi que je découvre le tout de l'être dont le moi fait partie. Au contraire, si l'on avait affaire à un syllogisme, le moi se trouverait placé dans le genre de l'être abstrait, et la connaissance n'obtiendrait aucun enrichissement réel. La vigueur, et, si l'on peut dire, l'éternelle jeunesse de la preuve cartésienne viennent de ce que, au lieu de lier à l'être le sujet de toute pensée en général, ce qui n'aurait pas permis de comprendre la préférence accordée à la pensée sur toutes les autres déterminations de l'être (puisque une pensée qui n'est pas la mienne ne peut être pour moi qu'un objet de pensée), Descartes a senti qu'il fallait partir de sa propre pensée, c'est-à-dire du seul terme dont on ait une expérience intime et directe, et qu'on obtenait en elle le contact ou la possession de l'être lui-même. Contact et possession qui se recréent indéfiniment, puisque notre pensée est une activité qui ne cesse de se renouveler, qui prouvent une homogénéité certaine entre l'être et la pensée, et qui rendent notre pensée compétente pour la connaissance de l'être, puisqu'elle est être elle-même. Seule mon intériorité à mon être propre, c'est-à-dire ma pensée, pouvait m'assurer de mon intériorité à l'être pur : mais au moment où je perçois les limites de ma pensée, je ne conçois pas pour cela les limites de l'être auquel elle participe. Descartes, en affirmant [200] un tel principe, montrait précisément à quel point il était éloigné de l'idéalisme subjectif.

Il suffit ici d'avoir montré que le privilège de ma pensée, c'est de me révéler intuitivement et pour la première fois l'être du monde indivisible de son être propre. Le lecteur attentif de Descartes sait bien que sa préoccupation essentielle, et pour ainsi dire dramatique, est de découvrir un terme qui lui permette de s'assujettir dans l'être. De tous les termes qu'il aurait pu choisir, la pensée, parce qu'elle a seule l'expérience immédiate d'elle-même, possède exclusivement ce privilège. Mais elle reçoit de l'être sa force et sa solidité, comme l'être reçoit d'elle la détermination qui nous le révèle. Il y a en lui d'autres déterminations, et elles tiennent toutes de la pensée la lumière qui les éclaire ; si celle-ci est coextensive à l'être, c'est l'être qui l'engendre ; il faut qu'en lui elle se distingue de lui pour s'y appliquer et chercher à l'embrasser. Mais personne ne consentira à croire qu'en disant « je pense, donc je suis », Descartes ait été plus soucieux de conférer à l'existence le caractère de la pensée qu'à la pensée le caractère de l'existence.

La portée ontologique de l'argument apparaîtra mieux encore si l'on songe que Descartes n'a pas limité la valeur de l'existence qui convenait à la pensée. Et s'il distinguait trois sortes d'existences : objective, formelle et éminente, il attribuait au moi une existence formelle, dans un sens tout différent de celui que Kant donnait à ce mot, et qui l'opposait à l'existence éminente par l'imperfection du terme auquel on l'appliquait, mais non par son rang inférieur dans l'ordre de la modalité.

ART. 3 : Le moi lui-même ne peut être posé que par une limitation de la pensée en général qui implique l'apparition de l'affectivité.

Il est beaucoup plus facile, en disant « je pense », de poser la pensée en général que de limiter exactement ma pensée particulière. Sans doute on dira que c'est moi qui pense. Mais, comme le demandait Descartes, quel est ce moi qui pense et dont toute l'essence est de penser ? Il ne se confond point [201] avec l'état présent de sa pensée : il se distingue de son objet momentané. Là où l'on pose la pensée, peut-on faire autrement que de la poser dans son indétermination et son infinité, si l'on considère le champ de son application, et dans son indivisible totalité, si l'on considère en chaque point

l'actualité de son essence ? Pour que l'on puisse penser quelque chose, il faut que l'on puisse tout penser : il n'est rien que la lumière ne puisse éclairer, et les différences qu'elle nous révèle dans les choses ne proviennent pas d'elle, mais de la manière dont elle est répartie ou retenue. En disant « ma pensée », j'accuse ce caractère d'intériorité parfaite qui est inséparable de toute pensée : elle est l'intimité, la subjectivité par soi, une sorte de présence de l'être à lui-même.

L'acte par lequel je participe à une pensée qui me dépasse fait, il est vrai, de cette pensée ma pensée ; or je sais bien que mon moi, bien qu'il soit uni à cette pensée tout entière, la limite. De même que la pensée était une détermination de l'être, et non inversement, le moi est aussi une détermination de la pensée, et non point le contraire. On dira peut-être qu'en saisissant l'existence dans l'acte de la pensée, en refusant de disjoindre l'existence et la pensée dans la conscience du moi pensant, Descartes a rendu décisivement l'existence immanente et l'a resserrée dans les limites de la conscience, au moins en ce qui concerne l'affirmation initiale qui l'appréhende. Et pourtant il faudrait sur ce point encore éviter une méprise essentielle : quand Descartes disait « je suis pensant », il entendait beaucoup moins faire de l'existence l'objet de sa pensée que de sa pensée la détermination et la révélation de son existence ; car, bien qu'il y ait une sorte de réciprocité entre la pensée et l'existence de la pensée, ce sont deux actes différents de dire : je pense l'idée de mon existence, et de dire : je vois clairement par ma pensée que, si je n'étais pas, je ne penserais pas. Le premier acte est sans doute la condition du second, mais si on s'arrête au premier, comme le fait l'idéalisme, ce n'est plus qu'une affirmation sans force et sans efficacité qui, au lieu de fonder la pensée ainsi qu'on l'attendait, exténue l'existence en la réduisant à un mode de cette pensée qu'elle était pourtant destinée à soutenir.

[202]

S'il est évident que l'être total est immanent à lui-même, et si chaque terme particulier se confond en droit avec sa propre existence précisément parce qu'il est le point de croisement de l'infinité des influences qui viennent de partout — c'est-à-dire parce que la totalité de l'être est actuellement présente en lui — il est évident aussi que ce terme particulier, si nous le considérons avec ses limites et si

nous le distinguons de tous les autres, ne sera plus qu'un phénomène et que l'être, c'est-à-dire le tout dont on l'a détaché, aura par rapport à lui un caractère transcendant. Il faut donc à la fois poser d'emblée avec mon être pensant la totalité de l'être, et faire du moi un terme particulier, c'est-à-dire un phénomène qui, bien qu'il soit le moyen par lequel l'être se manifeste, est infiniment surpassé par lui ; c'est dire qu'il y a une ambiguïté du moi, qui est à la fois un acte de pensée et un objet de pensée, mais qui ne peut se réduire à cet acte de pensée, sans quoi il ne se distinguerait ni de la pensée totale, ni par conséquent d'aucun autre moi, non plus qu'à cet objet de pensée, sans quoi il ne serait lui-même qu'une chose parmi les autres. C'est cette liaison privilégiée d'un acte de la pensée avec un objet de pensée dont il ne se détache jamais et qui devient un centre de référence pour tous les autres objets qui constitue l'être propre du moi.

En droit, la pensée est toujours universelle : elle suppose un sujet, mais non pas tel sujet. Il faut donc, pour que tel sujet puisse être posé, que la pensée enferme en elle-même quelque objet qui la limite, à l'égard duquel elle est passive et dont elle reste toujours solidaire : cet objet est le corps. Si le sujet n'était rien de plus qu'un sujet, il resterait absolument indéterminé. On ne pourrait même pas le définir comme une pure puissance de penser, car nous ne verrions pas pourquoi cette puissance ne serait pas tout entière exercée. Il est la condition commune à laquelle tout sujet particulier doit satisfaire pour jouer le rôle de sujet. Cependant le corps lui donne des frontières : il manifeste sa présence d'une manière singulièrement aiguë dès qu'il commence à m'affecter ; et l'affectivité est elle-même enveloppée dans la pensée en général à laquelle elle donne un caractère étroit et personnel, une sorte de chaleur confuse et pleine de vie. [203] Le sujet abstrait de la pensée n'est pas moi. Hors de sa liaison avec l'affectivité et avec le corps, il pourrait peut-être encore dire « ma pensée », mais au sens seulement où toute pensée est subjective par son essence même : et on n'aurait point affaire à un moi individualisé, distinct de tous les autres, et qui participe à la pensée, sans se confondre avec la plénitude de son acte réalisé. On aurait affaire, si l'on peut s'exprimer ainsi, au fondement commun de toute subjectivité plutôt qu'à une subjectivité concrète et effective.

Ces observations nous conduisent à une interprétation nouvelle de l'argument cartésien qui n'est point conforme sans doute au sens

de Descartes, mais qui, en l'obligeant à envelopper déjà la liaison de l'être et du corps, nous permettrait d'échapper à toutes les difficultés que le problème devait soulever plus tard et de triompher du reproche d'angélisme auquel devait l'exposer la primauté inconditionnée accordée à la pensée pure. Au contraire, si l'argument cartésien pose non pas la pensée en général, mais une pensée qui est la mienne et non pas celle des autres, il faut que ce soit aussi une pensée qui m'affecte, de telle sorte que le moi qui pense toutes choses, là où il est présent, ne peut que se sentir et non point se penser, comme Malebranche l'a vu admirablement. Autrement il se confondrait soit avec l'acte de la pensée, qui ne suffirait pas à l'individualiser, soit avec un objet de pensée qui le rendrait étranger à lui-même.

ART. 4 : Le moi s'inscrit dans l'être par la pensée, mais s'en distingue en n'attribuant à sa pensée que l'universalité en puissance, qui lui permet de s'opposer à lui-même d'autres êtres possibles capables aussi de dire moi.

Il y a donc dans l'argument cartésien trois termes successifs et non point deux : le moi découvre sa propre nature à l'intérieur de la nature pensante qui, en s'inscrivant dans l'être, y inscrit le moi du même coup. La pensée est médiatrice entre le moi et l'être ; elle situe le moi comme un terme particulier à l'intérieur du tout, et elle permet au moi d'envelopper le tout par une étreinte de plus en plus vaste et qui [204] ne se referme jamais. Il est évident que la série des trois termes : moi, pensée et être, pourra être parcourue dans les deux sens, selon qu'on ira du conditionné à la condition ou de la condition au conditionné. Cependant, l'universalité en puissance que j'attribue nécessairement à ma propre pensée devient le seul moyen par lequel je puis concilier le caractère limité du moi et sa solidarité avec l'être total. Je ne m'identifie à chaque instant qu'avec une des opérations de ma pensée : mais elle appelle toutes les autres et il est impossible que l'être se distingue de leur totalité.

Il y a absurdité à vouloir poser soit la pensée, soit le moi indépendamment de l'être et antérieurement à lui : car l'être est universel parce que le néant implique sa propre négation, tandis que la pensée et le moi, étant des termes indéterminés l'un et l'autre, appel-

lent nécessairement d'autres termes avec lesquels ils contrastent. Le pensé n'a de sens que par rapport au non-pensé, qui fait encore partie de l'être en droit sinon en fait puisque, si tout est pensé, c'est d'abord parce que tout est pensable, de telle sorte que l'opposition de la pensée actuelle et de la pensée possible est le seul moyen que nous ayons de distinguer l'être de la pensée. (Que l'on n'allègue pas que dans le même sens on peut distinguer de l'être actuel l'être simplement possible, car le possible est un mode de l'être et non pas l'être un mode du possible ; ainsi nous pouvions faire rentrer le pensable dans un genre supérieur à la pensée, qui était le genre de l'être, tandis que le possible est subordonné à l'être, au lieu de faire partie avec lui d'un genre supérieur à tous les deux.)

Dans le même sens où le pensé est corrélatif du non-pensé, le moi est corrélatif du non-moi, et comme le non-pensé ne peut être que le pensable, il faut que le non-moi soit aussi un moi possible : car, puisque le moi prétend lui aussi à l'universalité, il faut que, là où il ne règne pas, il pense qu'il pourrait régner un autre moi. Ils seraient compris alors tous les deux dans la pensée, comme la pensée actuelle et possible étaient comprises toutes les deux dans l'être. Mais précisément parce que la pensée ne se distingue pas de l'intelligibilité de l'être, il y a en elle la même continuité que dans l'être lui-même ; ainsi son actualité et sa possibilité ne se distinguent qu'au [205] regard du moi, tandis que le moi, bien qu'il enferme l'univers entier dans les limites d'une perspective subjective, appelle une multiplicité discontinue de perspectives différentes, enfermées dans le même univers et sans lesquelles sa perspective propre se confondrait avec l'être, ce qui détruirait, en même temps que ses limites, sa conscience et sa personnalité elle-même. Ainsi la liaison que nous avons cherché à établir entre l'être et le moi trouve une dernière confirmation dans cette observation, c'est que, si on ne peut penser l'être que comme se suffisant à lui-même, on ne peut penser le moi que comme ne se suffisant pas à lui-même, non seulement parce qu'il implique l'être qu'il limite, mais parce que, à l'intérieur de l'être, il implique l'existence de tous les autres mois auxquels il s'oppose, et avec lesquels il réalise, sous la forme d'une sorte de total, un symbole de cette même unité qui anime chacun d'eux et qui leur permet de communiquer.

ART. 5 : Le noumène kantien assume un rôle qui ne peut appartenir qu'au tout, à l'intérieur duquel le moi réel fonde à chaque instant, grâce à l'opposition de sa forme et de son contenu, son existence participée.

La difficulté que soulèvent le problème du moi ainsi que les rapports du moi avec l'être apparaît nettement dans la distinction établie par Kant entre trois sens différents du mot moi et trois sortes d'existence qu'on peut lui attribuer. Il y a en effet, selon Kant, un moi nouménal qui est un objet de la pensée pure auquel aucune intuition ne correspond, et qui est à la fois un moi réel et un moi dont je ne puis rien connaître ; il y a un moi formel qui se confond avec l'unité de l'aperception, et que je ne puis pas déterminer comme un objet précisément parce qu'il est le principe qui détermine tous les objets, dès qu'une matière lui est offerte par la sensibilité ; il y a enfin un moi empirique qui se développe dans le temps et dont l'unité concrète est exprimée par le caractère. Mais il faut bien qu'il y ait quelque lien interne entre ces trois formes du moi, et les distinctions que Kant faisait entre elles nous paraissent fournir une solution des rapports entre le moi et l'être, pourvu qu'on garde à celui-ci son univocité.

[206]

Car il y a évidemment un paradoxe à faire de l'existence une catégorie, ce qui ne permettrait de l'appliquer qu'au caractère empirique et à soutenir qu'il faut pourtant poser au-dessus de lui un moi formel et un moi nouménal qui, bien qu'incapables de se transformer l'un et l'autre en objets de connaissance, jouissent en droit d'une existence antérieure et par conséquent irréductible à l'existence définie par la catégorie. C'est le moi nouménal qui possède cette existence inconditionnée, qui est la seule existence véritable, et Kant ne peut pas s'en passer, car si l'on presse la signification profonde du kantisme, on voit que le moi formel tient son être du moi nouménal et le transfère au moi empirique par l'intermédiaire de la catégorie, grâce à une sorte de dégradation qui l'amenuise en connaissance. Le moi formel n'appartient ni à l'ordre de l'être, ni à l'ordre du connaître, mais il est une sorte de médiateur entre le moi qui est et le moi qui est connu, et comme il nous oblige

à évoquer derrière le moi apparent le moi réel, il permet à celui-ci de venir trouver son expression dans une expérience.

La fonction du moi nouménal est d'affermir le moi à l'intérieur de l'être total. Mais poser un moi indépendant de la conscience, même s'il la soutient mystérieusement, c'est poser l'existence du moi hors du moi lui-même. C'est donc poser une existence qui n'est pas celle du moi. L'être nouménal, c'est l'être du tout auquel le moi participe et avec lequel il communique : c'est là où se produit cette participation, là où cette communication a lieu, que réside le moi véritable. Mais il n'y a point de noumènes particuliers, car si une chose se distingue d'une autre, l'être d'une chose est le même que l'être de toutes les autres. On définit chaque chose en lui donnant une circonscription, mais affirmer qu'elle existe, c'est lui donner une place à l'intérieur de l'être incirconscrit. Il n'y a point de moi qui soit au delà de la conscience ; mais il y a un être plus grand dans lequel le moi plonge ses racines, qui lui permet de subsister et dans lequel il ne cesse de se nourrir.

Si le moi nouménal assume par rapport à la conscience le rôle qui en fait doit appartenir à l'être total, nous comprendrons mieux l'opposition du moi formel et du moi empirique. [207] Car, puisqu'il y a homogénéité de nature, bien qu'inégalité de richesse, entre l'être et le moi, et puisque, d'autre part, le moi n'existe que par l'acte qui lui permet de participer à ce tout avec lequel il ne cesse d'entrer en communication par des rapports de plus en plus nombreux, mais qui le dépasse toujours infiniment — il faut qu'à chaque instant nous soyons capables de distinguer dans l'être du moi sa puissance de son contenu. Or sa puissance est sans limite et son contenu est toujours limité. Sans doute la puissance d'un être fini est limitée de plusieurs manières suivant que l'on a égard à son corps, à la force qui en émane, à la sensibilité qui est dans la conscience une sorte de reflet de sa présence. Mais si l'on considère sa pensée, elle enveloppe en droit la totalité de l'espace et la totalité du temps ; et nous ne disons pas qu'elle est sans rapport avec le corps, nous disons seulement que c'est parce qu'elle est associée au corps qu'elle se développe dans le temps, et qu'au lieu de posséder cette plénitude actuelle qui l'identifierait avec l'être, elle comporte toujours une sorte d'inachèvement et cette inadéquation à son objet qui lui permet précisément d'en avoir conscience. Ainsi la puissance de penser est

dans l'être fini le témoignage de sa liaison avec l'être total : c'est le tout présent en lui sous la forme d'une série indéfinie d'opérations à accomplir ; et comme en fait nos opérations réelles demeurent toujours enfermées entre les deux termes assez rapprochés de la naissance et de la mort, on comprendra comment le moi empirique, sans être aussi étroitement limité que le corps, est assujéti pourtant à des limites variables dont le corps demeure la condition.

B. LE MOI QUI SE LIMITE ET QUI SE DÉPASSE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 6 : Le moi ne cesse de se chercher lui-même dans une opération par laquelle il constitue et repousse à la fois ses propres limites.

Nous ne croyons pas que l'être du moi soit aussi primitif ni aussi facile à saisir qu'on le suppose en général soit dans la croyance populaire, soit dans une certaine forme d'idéalisme [208] plus ou moins directement inspirée de l'argument cartésien. C'est que le moi n'est pas une réalité donnée, mais une réalité qui ne cesse point de se chercher elle-même ; elle est mobile et fuyante et perpétuellement en voie de constitution. L'idée de l'être total et inconditionné est plus claire et plus ferme que l'idée du moi ; elle n'est pas obtenue par une sorte d'extension de l'être du moi : on ne comprendrait ni la possibilité ni la légitimité de cette extension si l'horizon de la connaissance ne dépassait pas dès l'origine l'horizon du moi. C'est parce que l'être est donné avant le moi, pour que le moi puisse fonder en lui avec sa propre vie la connaissance de soi et de tout le reste, que le moi apparaît toujours comme limité, sans que pourtant ses limites puissent jamais être fixées avec une exactitude qui échappe à toute contestation.

Y a-t-il aucun homme, parmi tous ceux qui réfléchissent sur eux-mêmes, qui puisse tracer une démarcation rigoureuse entre ce qui lui appartient et ce qui lui demeure étranger ? Le débat commence à

propos du corps. Confondrai-je mon corps avec moi ? Non sans doute, puisque je puis regarder ce corps comme un objet et que, s'il est la condition sans laquelle je n'aurais point de sensibilité, il n'y a de moi qu'à partir du moment où apparaît cette forme originale d'intériorité qu'on appelle une conscience et dans laquelle le corps lui-même se trouve enveloppé. Aussi dirai-je de ce corps qu'il est mien sans oser dire qu'il est moi. Il est pourtant ce qui donne à mon être propre des limites et un caractère individuel, ce qui le distingue de tous les autres, ce qu'on ne peut pas supposer aboli sans s'obliger à concevoir l'universalité d'une pensée possible qui ne serait plus ma pensée propre, et qui ne se distinguerait pas sans doute de la totalité d'un univers non-pensé ?

En disant que le moi réside dans la sensibilité, on retombe dans la même alternative, car la sensibilité est un reflet du corps, et l'on pourra tour à tour soutenir que les sentiments constituent la seule partie de ma nature qui possède un caractère d'intimité inaliénable — ou que ces sentiments appartiennent à la partie passive de mon être, et qu'en m'élevant dans la vie spirituelle, je vois naître peu à peu le moi véritable qui devient un spectateur de l'autre, et qui regarde les [209] plaisirs et les douleurs de celui-ci comme les plaisirs et les douleurs d'une sorte d'étranger.

Ne faut-il pas alors reconnaître que le moi consiste seulement dans la connaissance ? Mais une nouvelle difficulté se produit. Car l'on peut être tenté de soutenir, avec certains idéalistes, que je suis tout ce que je connais, de telle sorte qu'en identifiant l'acte de la connaissance avec son objet, on laisse perdre les limites du moi pensant, et l'on confond celui-ci avec l'univers représenté. Distinguerait-on alors dans la connaissance son acte et son objet, en déclarant que l'objet est toujours particulier, tandis que le moi est une puissance universelle, que l'objet ne fait pas partie du moi, mais seulement l'acte par lequel je le pense, que, comme cela semble évident, le moi n'est ni l'arbre, ni le triangle, ni la justice qu'il conçoit, mais seulement l'opération par laquelle il les conçoit ? On n'obtiendrait encore aucun bénéfice et le moi continuerait encore à nous échapper. Car, si nous considérons cet acte en lui-même, indépendamment de ses limites, c'est-à-dire du corps qui échelonne son opération dans le temps et oblige celle-ci à s'appliquer toujours à un objet particulier, il perd tout caractère individuel, il est le même en moi et en

autrui, il ne subit aucune altération en présence des objets les plus divers, il est semblable à une lumière qui n'est réfléchiée par aucun obstacle et n'est captée par aucun œil, à une science universelle qui ne serait la science d'aucun savant.

Le même inconvénient reparait si l'on prétend que l'essence propre du moi réside dans la volonté, car il existe pour la volonté des obstacles qui la font hésiter dans son choix, qui exigent d'elle un effort pour les surmonter et un temps pour déployer cet effort. Or, faut-il rendre le moi solidaire de l'obstacle, de l'effort et du temps ? Ces conditions lui sont évidemment imposées par le corps. Si l'on considère dans la volonté ce qui m'appartient véritablement, c'est le consentement et la persévérance. Qu'est-ce à dire sinon qu'il existe en moi une activité constamment présente qui m'anime mais qui me dépasse, à laquelle j'ouvre en moi une sorte d'accès qu'il m'arrive souvent de lui refuser. L'effort qui est lié au temps et au corps n'en est que la forme entravée. Mais cette activité ne peut être confondue avec le moi car, bien [210] qu'elle constitue la réalité la plus profonde du moi, chaque moi ne se distingue précisément de tous les autres que parce qu'il a pour elle une ouverture limitée qui est susceptible de s'élargir ou de se rétrécir d'une infinité de manières. Par suite, si nous considérons la limite qui s'oppose au déploiement de cette activité, elle n'est pas le moi, puisqu'elle n'est qu'une chose, et si nous considérons cette activité hors de sa limite, elle n'est pas le moi non plus, puisqu'elle est universelle et toute-puissante. C'est pour cela que le moi est si malaisé à atteindre, il est l'opération instable et toujours recommencée par laquelle une activité qui n'a pas de limites se trouve captée à l'intérieur de certaines limites qu'elle cherche sans cesse à refouler.

En résumé, la difficulté du problème du moi tient à l'impossibilité de le définir soit comme une chose, soit comme un acte. Car on ne peut pas le confondre avec le corps, bien qu'il ne puisse être posé sans le corps dont il subit la loi, comme l'affectivité le démontre. Et quand on l'identifie avec la pensée, on ne peut pourtant pas le faire coïncider avec le contenu de sa pensée, c'est-à-dire avec ses idées, puisque les idées ne lui appartiennent pas, qu'il se borne à y participer et que l'idée même du moi n'est pas le moi, mais seulement l'une de ces idées. On ne peut pas davantage le définir par l'opération actuelle qui les pense, puisqu'elle tient tout son

être d'une activité qui la dépasse. On peut encore moins donner le nom de moi à cette activité elle-même considérée dans sa plénitude, car le moi ne l'actualise pas tout entière, et le seul nom qui convienne à celle-ci est Dieu. Nous n'avons point d'autre ressource que de faire du moi une forme mixte et fuyante de l'être, enveloppée dans l'être par son corps, mais capable de l'envelopper en soi par la pensée, une puissance totale qui aspire vers l'être total, qui reçoit de l'être total le mouvement et la vie, qui ne s'actualiserait qu'en s'anéantissant et à laquelle des limites sont imposées afin précisément que l'être pur, loin d'apparaître comme une donnée, demeure un acte ne devant son existence qu'à lui-même et puisse réaliser éternellement sa propre essence en tous les points de son immensité sans contour.

[211]

ART. 7 : L'expérience de nos limites, c'est celle de l'inscription dans l'être d'une perspective subjective sur le tout de l'être, qui est notre être même et qui s'élargit toujours davantage.

Si on allègue que le moi, en prenant conscience de lui-même, prend naturellement conscience de ses limites, mais reste incapable de les franchir, on demandera alors comment il peut les connaître. Une telle connaissance n'impliquerait-elle pas l'expérience d'une réalité qui se trouverait au delà de ces limites elles-mêmes ? Mais n'est-ce point là une sorte de contradiction ? Et pourtant il semble impossible d'avoir l'expérience d'une limite si celle-ci n'appelle, comme toute négation, l'idée même de la réalité qu'elle nie. En fait, nous trouvons ici l'application d'une vue beaucoup plus générale sur la fonction de toute expérience qui n'appréhende le réel que par l'analyse. La découverte du moi par lui-même, qui est aussi l'acte par lequel il constitue sa propre nature, est la première démarche de cette analyse. Puis-je en effet parler du moi autrement que par contraste avec le non-moi, qui doit bien m'être donné de quelque manière, au moins en idée, pour que je m'en distingue ? Sans cela le moi pourrait-il être non pas seulement limité, mais même qualifié ? Car il n'y a pas de différence entre contenir en soi toutes les qualifications à la fois et n'en contenir aucune. C'est là une observation

que l'on a déjà faite à propos de l'être pur, en le définissant comme une unité antérieure à la distinction des qualités et qui exclut sans doute le néant, mais d'une manière absolue et non point en s'opposant à lui comme une espèce qualifiée dans un genre plus général qui les comprendrait tous les deux.

Il ne faut pas oublier sans doute que découvrir l'existence du moi, c'est non pas découvrir la présence de l'être à l'intérieur du moi, mais la présence du moi à l'intérieur de l'être. Pourtant on objecte que dans cette connaissance de l'être le moi ne sort pas de lui-même. Et ne serait-il pas contradictoire qu'il pût connaître l'être autrement que dans son être propre ? Faut-il donc interpréter l'univocité, en disant que tout se passe ici comme si l'on devait accorder au moi une existence primitive qui s'irradierait ensuite sur les différents [212] objets auxquels sa connaissance s'applique ? Mais cette observation elle-même va nous permettre de résoudre notre difficulté. Car l'être ne peut venir à l'objet comme au sujet que du tout où ils prennent place l'un et l'autre. Ce n'est donc pas l'être que le sujet confère à l'objet en le pensant, mais seulement l'être par rapport à lui, c'est-à-dire la forme subjective. On maintiendra donc avec fermeté ces deux principes : à savoir que tout objet, pour être connu, doit nécessairement affecter un caractère subjectif, et que le moi est assujéti à poser d'abord l'existence objective de sa propre subjectivité. La subjectivité du moi s'inscrit elle-même dans l'être en inscrivant l'être en elle sous une forme purement représentée. C'est en tant que l'être du moi se réduit à une perspective sur le tout de l'être qu'il peut être défini comme une limitation de l'être sans limites. C'est le caractère le plus profond de la connaissance de constituer l'être du moi par un rapport du non-moi avec le moi qui s'effectue à l'intérieur même de l'être.

Cependant nous savons que l'être, étant universel et univoque, est indivisiblement présent dans chacune de ses déterminations, c'est-à-dire que chaque détermination appelle aussitôt toutes les autres. Par conséquent, dans le spectacle que le moi se donne il y a une figure du tout. Dire que dans ce spectacle le moi à son tour occupe une place déterminée, c'est dire qu'à l'intérieur de la représentation, la propre réalité du moi limité n'a de sens que par rapport à celle du non-moi, c'est-à-dire de proche en proche, par rapport à la totalité des choses représentables. Cela posé, nul ne pourrait soutenir que le

moi continuerait encore à exister s'il cessait d'être un point de vue original sur tout l'univers, c'est-à-dire un lieu privilégié où se rencontrent les influences qui proviennent des points les plus éloignés de l'espace et du temps et les réactions qui, partant de lui comme centre, se propagent à leur tour indéfiniment.

Le non-moi doit donc être distinct du moi et pourtant en être inséparable ; pour que le moi puisse fixer ses propres limites grâce à la connaissance même du non-moi, il faut que le non-moi devienne une forme d'existence pour le moi sans pourtant s'identifier avec lui. Autrement le moi n'aurait [213] aucune indépendance et se confondrait avec l'être total. Ainsi le moi sera astreint à penser le non-moi comme une représentation où chaque objet devra être relié à tous les autres dans le système total de l'univers, tandis qu'il les reliera tous à sa propre pensée dans le système par lequel il se les représente. Dès lors, le corps sera nécessaire pour obliger le moi à se situer lui-même dans le monde des représentations, tandis que la pensée, pour se distinguer de l'objet représenté, devra s'exercer dans le temps et trouver sans cesse devant elle un avenir où elle pourra recevoir un nouvel enrichissement. Par suite cette pensée apparaîtra comme n'étant pas créatrice, comme n'égalant le tout qu'en puissance et comme placée au sein d'une pensée infinie dont elle est à la fois l'écho et l'instrument.

Mais si le moi a le sentiment si vif de ses limites, c'est qu'il y a en lui une aspiration à la possession du tout, qui n'est que la présence en lui de l'idée du tout corrélatrice de sa propre présence dans le tout. Cette aspiration se réalise graduellement au cours de sa vie individuelle et dans la suite des générations. Si cette insatisfaction initiale de tout être fini n'était pas le signe de sa participation à l'être total, au sein duquel il doit fonder sa propre destinée par une communion volontaire de tous les instants, elle serait une illusion dont on serait hors d'état d'expliquer l'origine et la possibilité. Ainsi, c'est le temps qui témoigne de nos limites, mais aussi de nos attaches avec le tout et de notre capacité d'accroissement.

C. LE MOI OU LA LIAISON DE LA PENSÉE ET DU CORPS

[Retour à la table des matières](#)

ART. 8 : Le moi est l'auteur de l'expérience dans laquelle il se donne à lui-même un corps.

Dans l'analyse de l'idée de subjectivité, on trouve une explication de la manière dont se produit la connexion de l'être et du moi. Car, si l'être est essentiellement intérieur à lui-même, chaque partie de l'être doit être intérieure à la fois à elle-même et à l'être total.

[214]

Or la conscience nous confère l'intériorité à nous-même ; dans cette forme d'intériorité le monde entier nous est donc présent, mais d'une manière purement représentée. Pour que le moi s'en distingue, il faut que cette représentation soit toujours incomplète et inachevée, de telle sorte que le temps apparaisse comme la condition de toute subjectivité. Par suite, il est nécessaire que le moi s'attribue à lui-même comme sujet une puissance adéquate au tout, qui s'exerce dans le tout, mais qui ne doit jamais être pleinement exercée, faute de quoi son originalité disparaîtrait ; cependant, c'est avec l'acte de la pensée que nous pénétrons le plus profondément dans l'intimité de l'être, que nous sentons le mieux son universalité et son infinité : à mesure que cet acte s'exerce d'une manière plus parfaite, notre personnalité s'affermite et s'étend en même temps que notre amour-propre recule, l'opposition et même la simple différence entre l'univers et le moi cessent de s'accuser et la loi du tout gouverne avec complaisance l'individu éclairé et consentant.

D'autre part, si le moi ne peut avoir l'expérience de l'être qui le dépasse qu'en s'en donnant à lui-même la représentation ou le spectacle, il faut que ce spectacle nous apparaisse aussi comme enveloppant la totalité des choses : autrement l'homogénéité de l'être serait rompue. Dès lors dans la trame des phénomènes on ne rencontre rien de plus que des phénomènes : mais c'est le même sujet qui les ren-

contre en lui et qui les embrasse tous. Le monde se trouve alors actualisé tout entier comme un système de données empiriques ; et il ne peut l'être que par la puissance du moi, mais d'un moi qui s'assujettit lui-même à faire partie de ce spectacle dont il est lui-même le centre, ce qui veut dire qu'il a un corps.

Quant au sujet lui-même, il s'actualisera donc de deux manières : premièrement comme esprit, c'est-à-dire comme auteur de cette expérience où l'être tout entier ne cesse d'être présent, bien qu'en droit comme en fait le temps oblige non point l'être lui-même, mais l'expérience que nous en prenons à s'enrichir et à se perfectionner indéfiniment ; et, deuxièmement, comme corps, c'est-à-dire comme une pièce de cette expérience dans l'infinité de laquelle il est perdu et comme [215] écrasé, bien qu'il y soit soutenu en même temps par l'infinité des relations qui l'unissent à tous les autres corps.

C'est pour cela que le moi n'est rien en dehors de son corps, et en dehors de cette conscience de l'univers entier, qui sans le corps ne serait pas possible. Non pas que le corps la produise comme un mystérieux épiphénomène, mais pour que la conscience soit possible, il faut que nous nous distinguions de l'être et que nous puissions l'embrasser dans une perspective dont le corps est le repère et qui constitue notre expérience du monde. Tandis que la partie du monde qui est enfermée dans notre corps et qui forme notre chair et notre sang se reflétera dans cette conscience sous les espèces du sentiment, le reste du monde à son tour ne pourra devenir présent à celle-ci que par une représentation. Mais le tout de l'univers n'est lui-même que le témoin du tout de l'acte, qui rend possible et qui justifie l'intuition que nous avons de notre moi : c'est en lui que celui-ci trouve le principe de son être et de son accroissement. C'est qu'il n'y a rien de plus dans le moi que la conscience de ce qui le dépasse (car le corps propre n'est point la matière du moi, mais seulement le moyen de son avènement) : cette conscience se constitue dans la marge qui sépare l'infinité de la puissance et l'infinité de l'acte et qui, par l'intermédiaire du temps, leur permet de se réaliser en communiquant l'une avec l'autre, mais sans jamais coïncider : c'est le monde qui les sépare.

ART. 9 : Le moi opère une dissociation entre l'acte de la pensée et l'objet de la pensée, qu'il cherche à faire coïncider, mais qui se dépassent l'un l'autre indéfiniment.

Il ne faut pas s'étonner si la réalité du moi est à la fois primitive et impossible à saisir. Car tout d'abord le moi ne peut penser tout le reste que par rapport à lui-même. Mais d'autre part, comment pourrait-il se penser lui-même autrement qu'en pensant l'être tout entier ? Comment pourrait-il avoir un objet différent ? Il ne peut se confondre ni avec la puissance de penser qui enveloppe tout ce qui est, où le moi cherche son être propre, ni avec le spectacle qu'il se donne, en [216] y comprenant même le corps dont l'idée est pourtant inséparable d'une résonance intime dans la sensibilité : car ce spectacle est pour nous sans être nous, et notre corps lui-même est un étranger auquel nous sommes attachés comme à un instrument qui permet à la conscience de naître, de le contenir en elle et de le dépasser.

Ainsi le moi ne cesse de se chercher, de s'agrandir et de se rétrécir selon les degrés de sa communication avec l'être ; mais c'est l'être du tout qui fait son être même, ou plutôt c'est par la quête de l'être qu'il se donne l'être dans une opération tout intérieure. Car il ne possède l'être que dans le double mouvement par lequel il le fuit et le retrouve indéfiniment. Mais soit qu'on suppose que l'être lui échappe, soit qu'on suppose qu'il le rencontre, dans les deux cas l'originalité du moi se dissipe : c'est qu'elle réside tout entière dans le mouvement par lequel, ayant pris naissance au sein de l'être, il consomme sa destinée en s'unissant à lui. Et l'intervalle qui sépare ici son point de départ de son point d'arrivée est le signe visible que l'être total réside dans un acte universel dont l'essence est de fournir à tous les êtres particuliers les moyens de fonder leur propre nature dans l'exercice éternellement multiple et renouvelé de leurs diverses puissances.

Nul ne peut donc considérer comme soi ni la pensée, ni l'objet de la pensée, qui s'étendent tous deux au delà. Mais l'opposition même de la pensée et de son objet disparaît dans l'être total et elle suppose pour se réaliser une pensée toujours imparfaite et un objet toujours limité dont la coïncidence indéfiniment éphémère constitue

l'actualité du moi : cependant il y a dans la pensée une puissance qui s'étend bien au delà de l'objet qu'elle appréhende et dans l'objet de la pensée une richesse que tout l'effort de la pensée ne parviendra jamais à épuiser ; c'est le propre du moi d'opposer ces deux termes l'un à l'autre, de chercher à les rejoindre, d'y réussir un instant, mais sans pouvoir empêcher qu'ils ne se dépassent l'un l'autre indéfiniment. Il y a dès lors entre l'objet de la pensée et la pensée un jeu de poursuite par lequel chacun semble chercher à rejoindre l'autre, l'atteint un instant, et presque aussitôt le dépasse.

L'être du moi ne peut donc se distinguer de l'être du tout. [217] Mais si celui-ci est acte, l'être du moi est acte lui aussi. En tant qu'il est l'acte propre du moi, c'est un acte limité et inachevé, une sorte d'acte naissant. En disant que c'est un acte de participation, nous exprimerons bien comment nous ne cessons jamais de l'accomplir sans parvenir pourtant à le mener jusqu'au bout : il est présent en nous indivisiblement, mais nous ne savons pas nous le rendre présent tout entier. Et l'idéalisme sent bien que, dès qu'il commence à s'exercer, le tout est déjà actuellement en lui ; mais les résistances du réalisme expriment l'impossibilité pour ce tout d'être jamais actuellement possédé par nous.

On ne réussit par suite à faire du moi ni un acte, ni une chose. Car, si on le définit comme un acte, il ne se distingue pas de Dieu, et si on le définit comme une chose, il ne se distingue pas du corps. Mais il faut, pour qu'il y ait un moi, que cet acte soit participé sans rien perdre en lui-même pourtant de sa perfection ; il faut aussi que ce corps soit dépassé par une pensée qui, pour lui fixer des limites, le situe parmi les autres corps : je sens bien que cet acte par lequel je pense mon propre moi est un autre moi plus grand que mon moi individuel, et je sens inversement que mon corps n'est qu'un fragment dans une expérience beaucoup plus vaste qui est tout entière contenue dans ma conscience.

Ainsi sans le corps, l'acte de la pensée universelle ne pourrait pas recevoir de limitation. Mais pour que cette limitation affecte l'acte de la pensée du dedans et non pas seulement du dehors, il faut que ce corps lui-même participe en quelque manière à l'intimité de la pensée, c'est-à-dire qu'il ne soit pas un objet pur ou un pur phénomène. C'est ce que j'exprime en disant qu'il est mon corps. Et par

une sorte de retour paradoxal, c'est lui du même coup qui fait que l'intimité de la pensée peut devenir l'intimité de ma propre pensée.

Dès lors le moi, intermédiaire entre la pensée et le corps, a moins d'étendue que la première et plus que le second. Il tient de la pensée cette lumière dans laquelle il enveloppe à la fois le corps et tout l'univers ; il tient du corps cette chaleur plus obscure qui, captant la lumière dans une sorte de foyer dérivé, lui permet, après l'avoir reçue, de se l'approprier avant de la transmettre comme si elle émanait de lui-même. [218] C'est par son lien avec la sensibilité et avec la durée que la pensée devient notre pensée ; et il faut qu'elle le devienne pour que l'acte pur ne cesse de s'accomplir sous la forme d'une grâce ou d'un don, et que l'univers entier apparaisse au moi sous la forme d'une immense donnée qui lui fait sentir ses limites et lui permet de passer indéfiniment au delà.

[219]

**Troisième partie.
L'intériorité de l'être**

Chapitre VIII

DE L'IDÉE DE L'ÊTRE

A. ADÉQUATION DE L'ÊTRE ET DE L'IDÉE DE L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 1 : L'idée de l'être, bien que pensée par le moi, est adéquate à l'être.

Le chapitre précédent a préparé l'examen des rapports entre l'être et son idée. Car l'être ne peut être connu que par son idée. D'autre part l'idée est nécessairement pensée par un sujet. Il semble donc qu'il fallait examiner le genre d'existence qui convient au moi avant de savoir si l'idée de l'être ne doit pas être subordonnée au moi et s'il n'est pas inévitable d'entrer dans les voies de l'idéalisme subjectif.

Mais déjà nous avons été conduit à remarquer que l'être du moi n'est pas un autre être que l'être même du tout, de telle sorte que, s'il y a une idée de l'être, il faut qu'elle participe de l'être du moi qui la pense et qui, considéré dans sa nature propre d'être et abstrac-

tion faite de ses limites, ne diffère pas de l'être sans condition. Nous retrouverions donc ici, sous une forme détournée, une conséquence que faisait prévoir l'univocité, à savoir que l'être de l'idée ne peut être moindre que l'être dont elle est l'idée.

Cependant une autre remarque encore nous permettait de franchir les bornes du subjectivisme : c'est que si, au moment où le moi pense une idée, la conjugaison momentanée de l'opération et de son objet constitue la nature propre du moi, l'objet qu'il pense, c'est-à-dire l'idée, n'appartient pas plus au moi que la puissance universelle par laquelle il est capable de penser cette idée avec toutes les autres. De telle sorte que l'idée de l'être, étant pour le moi son objet, [220] mais non point sa propriété et encore moins son essence propre, il n'y a plus de difficulté à admettre que le moi, après l'avoir pensée par une de ses opérations, se pense lui-même comme un de ses modes.

S'il n'y avait pas une identité rigoureuse entre l'être et son idée, tout le bénéfice de notre analyse serait perdu. Car c'est l'être absolu que nous avons cherché à atteindre en montrant qu'il était impliqué dans la plus humble de ses formes. Si par conséquent nous nous trouvions maintenant en présence d'une simple idée susceptible d'être distinguée du terme dont elle est l'idée, nous aurions saisi l'ombre en croyant saisir la proie. Au contraire, si nous réussissons à prouver que l'être et son idée se confondent, cette preuve sera en même temps une vérification dialectique de toutes les observations que nous avons faites.

ART. 2 : Nulle idée particulière, en tant qu'idée, n'a moins d'être que son objet, mais son contenu, étant abstrait, ne coïncide point avec celui de son objet.

Dire que l'être est univoque, c'est dire que nulle idée n'a moins d'être que son objet, l'idée d'un homme moins d'être qu'un homme réel, ni, selon une formule célèbre, cent thalers possibles moins d'être que cent thalers réels. Nous laisserons protester le bon sens populaire, et nous donnerons une explication de cet apparent paradoxe en ce qui concerne toutes les idées particulières, pour montrer

ensuite quelle est à cet égard la position privilégiée de l'idée même de l'être.

Il faut bien qu'il y ait quelque convenance entre l'idée et son objet pour qu'elle soit précisément l'idée de cet objet, et c'est prendre l'existence dans un sens équivoque que de dire de l'objet qu'il existe, et non pas l'idée. Celle-ci existe dans l'entendement comme celui-là dans l'expérience sensible. La différence qui les sépare réside dans leur définition et non pas dans l'existence qu'il faut leur attribuer une fois qu'on les a définis. Ainsi nous croyons qu'il faut renverser la relation classique qu'on établit entre l'idée et son objet quand on soutient que leur compréhension est la même, mais que [221] leur modalité est différente, que la possibilité convient à l'idée et l'existence au seul objet. Car la possibilité est une forme de l'existence. Il faut inscrire à la fois l'idée et l'objet dans l'être, et dans le même être ; mais on ne peut pas en faire le même usage : l'idée étant la signification de l'objet, notre corps n'a de rapports qu'avec l'objet et notre esprit qu'avec son idée. Cependant, bien qu'il soit impossible de concevoir notre esprit indépendamment de notre corps, ils possèdent l'être l'un et l'autre. Il en est de même de l'idée si on la compare à l'objet.

On ne peut pas concevoir l'objet séparé de son idée : une telle expression enveloppe déjà une véritable contradiction. Car tout objet est corrélatif d'un sujet : de telle sorte qu'il n'est d'objet que pour la pensée ou que tout objet est un objet de pensée. Bien plus, poser la réalité de l'objet, c'est poser la perfection de son idée, d'une idée qui, au lieu d'être pensée par un autre esprit qui se distingue de cet objet par un intervalle et lui fait subir la contamination de sa propre nature, serait l'idée que cet objet se ferait de lui-même, s'il parvenait à éclairer jusque dans ses replis les plus cachés la totalité de son essence. On voit donc que, pour surmonter cette dualité de l'objet et de l'idée, il s'agit moins de chercher à obtenir leur identité en modelant l'idée sur une réalité donnée qu'en réduisant l'objet à l'acte qui le fait être. Mais cette identité ne peut être obtenue qu'à la limite. Et c'est pour cela que, si l'on ne peut concevoir l'objet séparé de son idée, il semble que l'on puisse concevoir, du moins, l'idée séparée de son objet : elle implique seulement la possibilité de celui-ci. Cette possibilité, il est vrai, ne serait rien si elle ne formait pas déjà l'actualité même de l'idée. Cependant, cette idée, bien que située

elle-même dans le présent, peut être en relation avec un objet passé ou futur, mais non pas être sans relation avec tout objet quel qu'il soit. La pensée domine le temps, tandis que la perception nous y asservit. L'idée, en dégageant l'objet du lieu et de l'instant, lui donne une sorte d'éternité. Et comme il s'agit d'un objet particulier, cette opération a sa rançon : l'objet ne peut acquérir l'immutabilité qu'en perdant parmi ses caractères ceux précisément qui insèrent sa réalité en tel point de l'étendue et de la durée, [222] c'est-à-dire en devenant un abstrait. (C'est seulement en ce qui concerne l'être total que cette distinction cesse d'être réalisable : son idée est la seule qui ne puisse pas se réduire à un simple concept.) Cependant nulle idée n'est abstraite qu'à l'égard du sensible qu'elle appelle ; en elle-même et à l'égard de l'esprit qui la pense, elle est réelle et concrète : elle exprime l'acte identique par lequel l'esprit retrouve soit entre l'objet et lui, soit entre les éléments de l'objet, la constance de certaines relations.

ART. 3 : L'idée de l'être est la seule qui soit adéquate parce que l'être auquel elle s'applique est indiscernable de l'être qu'elle reçoit : elle est donc le véritable terme premier.

Si toute idée, bien que différente de son objet, n'a pas moins d'être que lui, et si elle n'en diffère que par le contenu qui est moins riche et exclusivement virtuel, on rencontre, dès qu'il s'agit de l'idée de l'être, une sorte de nœud dans lequel l'être et la connaissance de l'être s'enveloppent d'une manière beaucoup plus primitive et beaucoup plus intime. L'idée de l'être ne serait l'idée de rien si elle ne coïncidait pas avec l'être lui-même. Or, en vertu de l'univocité, on ne peut pas poser l'idée de l'être sans apercevoir aussitôt que l'être de cette idée est le même que l'être dont elle est l'idée.

Au contraire, quand il s'agit d'une idée particulière, bien que l'idée et son objet participent l'une et l'autre de la même existence, il y a une triple inadéquation d'une part entre l'idée et cet objet, et d'autre part entre l'idée et l'objet, limités tous les deux, et l'être dont ils sont la limitation. C'est que la distinction entre les objets particuliers est corrélative d'une distinction, d'une part, entre cha-

cun d'eux et l'être dans lequel il s'inscrit et, d'autre part, dans chacun d'eux, entre les caractères qui l'individualisent et l'acte qui les appréhende. Au contraire, en évoquant l'idée de l'être, toutes ces distinctions s'évanouissent : ni l'idée n'enveloppe une pluralité d'objets différents, ni aucun de ces objets ne peut être par conséquent distingué du tout dont il fait partie, ni l'idée n'a moins d'individualité que l'objet dont elle est l'idée.

[223]

Ainsi, l'être n'est pas seulement le terme auquel l'idée s'applique : du fait même que l'idée possède l'être elle-même, une adéquation parfaite se manifeste entre l'idée et son objet ; il n'y a rien de plus ni de moins dans l'un que dans l'autre ; et la distinction entre l'idée et son objet, qui était très légitime à l'égard des termes particuliers, revêt à l'égard de l'être un caractère exclusivement verbal. De telle sorte que l'on pourra dire indifféremment que l'être est idée et que l'idée est être.

Penser tout autre objet, c'est distinguer l'opération par laquelle on le pense du terme auquel cette opération s'applique. C'est pour cela que nul ne confond l'idée de l'homme avec l'être de l'homme, et, que dans la mesure où l'être, qui n'est pas un caractère séparé, est considéré dans sa relation avec les termes dont on l'affirme et non point avec le tout qui les supporte, nul ne confond l'être de l'homme avec l'être de l'idée de l'homme : ce qui montre assez pourquoi l'univocité rencontre tant de résistance. Mais si l'idée d'un homme n'est point un homme, l'idée de l'être, par l'universalité même de son objet, est elle-même un être. Et si l'on nous pressait en disant que, comme dans l'exemple précédent, l'être de cette idée ne peut pas être confondu avec l'être dont elle est l'idée, nous répondrions que la distinction ne peut être fondée que sur la particularité de l'objet et de son idée, mais que là où l'universalité absolue appartient également aux deux termes, il faut nécessairement qu'ils se recouvrent avec exactitude : ainsi il n'y a rien dans l'être que l'idée de l'être n'enveloppe, ni rien dans l'idée de l'être que l'être aussi n'enveloppe.

On n'insistera jamais assez sur cette possibilité de convertir l'idée de l'être en l'être de l'idée qui ne se vérifie que pour cette seule idée, comme on s'en aperçoit aisément, sur l'exemple de l'idée

de l'homme. Le cercle dans lequel nous entrons ici est caractéristique d'un terme premier, où la pensée implique l'être et le découvre tout ensemble. Ce n'est pas là seulement le premier anneau d'une chaîne dont tous les autres anneaux seraient liés les uns aux autres et qui n'aurait sur eux que le privilège d'être le premier : mais il est premier en ce sens beaucoup plus profond que chaque anneau de la chaîne lui est rattaché immédiatement et reçoit de lui l'intelligibilité [224] et l'être, avant de déterminer ses limites par sa liaison avec celui qui le précède et celui qui le suit.

Car à qui persuadera-t-on que le déterminisme des phénomènes puisse suffire à rendre compte d'une manière plénière de chacun d'eux, avant qu'on ait justifié d'abord déductivement leur participation à l'être et leur aptitude à prendre place dans le même univers ? Les discussions sans issue qui se prolongent autour de la notion de premier terme viennent de la confusion presque inévitable qui s'établit entre une primauté historique, qui ne saurait être conçue dans une durée qui n'a aucun bord, et une primauté métaphysique par rapport à laquelle l'être fini doit déduire les idées mêmes de temps et de finitude.

ART. 4 : L'idée de l'être abolit l'opposition entre l'abstrait et le concret, entre le virtuel et l'actuel, entre l'intériorité et l'extériorité, entre l'idéalisme et le réalisme.

Sans doute on continuera à faire de nombreuses objections à cette thèse dont nous détournent à la fois la considération des relations auxquelles nous sommes accoutumés entre les objets particuliers et les idées qui les représentent et la répugnance naturelle que nous éprouvons à accepter qu'un passage à la limite puisse coïncider avec la rencontre d'une intuition.

La première objection consiste à dire que l'idée de l'être est en effet la plus abstraite de toutes et véritablement une idée sans contenu qui ne diffère pas de l'idée de néant ou qui n'est qu'un néant d'idée, mais que l'être est au contraire cette plénitude du tout qui surpasse toute idée et ne saurait être représentée ni à plus forte raison épuisée par aucun. On distend par conséquent jusqu'à l'infini

l'intervalle qui sépare dans chaque cas particulier l'abstrait de l'idée du concret de la chose. Mais il se trouve précisément qu'au moment où cet intervalle s'infinetise, il s'abolit. Car on demandera ce qui permet de dire de l'être qu'il est la plénitude du tout sinon l'idée même que nous en avons. Et si l'on allègue qu'il y a bien de la différence entre cette plénitude pensée et cette plénitude actualisée, on répondra que c'est bien cette plénitude [225] pensée qui est en effet l'idée même de l'être, et qui ne peut jamais être pensée sans doute comme actualisée (ce qui n'a lieu que par degrés et pour une conscience particulière), mais parce qu'elle est cette puissance infinie d'actualisation à laquelle nous ne cessons de participer et dont il faut reconnaître qu'elle est en même temps l'idée de l'être et l'être même.

On insistera par une deuxième objection où l'on montrera que l'idée de l'être, bien qu'actuelle en tant qu'idée comme toutes les autres idées, est virtuelle elle aussi par rapport à l'objet dont elle est l'idée. Mais que veut-on dire quand on dit qu'une idée est virtuelle par rapport à son objet sinon qu'elle exprime la possibilité de le rencontrer ou de le faire surgir selon des règles particulières à l'intérieur d'une expérience déterminée ? De toute idée qui n'est pas une chimère pure, nous espérons qu'elle pourra un jour s'incarner dans un objet, ce qui est le seul moyen que nous ayons de donner à sa virtualité elle-même une signification réelle. Or le propre de l'idée de l'être, précisément parce que la considération de l'objet nous enferme dans le phénomène, c'est qu'il est impossible de lui assigner aucun objet, de telle sorte qu'elle est condamnée à demeurer toujours une pure virtualité. Mais cet argument est inopérant pour une double raison : la première, c'est que l'actualité de cette virtualité infinie ne recherche point d'autre objet qu'elle-même ; c'est elle qui est l'être auquel l'actualité des objets particuliers n'ajoute rien puisqu'elle ne fait que le diviser sans jamais parvenir à l'épuiser. La seconde, c'est que l'on ne peut nous presser en invoquant l'exemple des idées particulières et prétendre que l'objet le plus humble a plus d'être que l'idée la plus vaste, sans qu'on veuille avoir égard à l'effet d'un passage à la limite où l'objet et l'idée coïncident ; on répondrait alors que l'objet le plus humble ne pouvant lui-même être isolé nous oblige seulement à actualiser le tout

de l'être non plus cette fois dans la simple puissance qui l'enveloppe, mais dans son processus de réalisation.

Enfin, on prétendra, — et c'est là peut-être l'objection la plus grave, — que l'idée n'a d'existence que dans une conscience de telle sorte que, loin de nous donner accès dans [226] l'être, elle nous enferme au contraire dans notre propre subjectivité. C'est là évidemment non pas seulement réduire l'idée à un simple objet de pensée, mais soutenir que tout objet de pensée est lui-même dans la pensée, c'est-à-dire négliger à la fois cet argument que l'idée peut être un acte de la pensée qui n'a pas d'autre objet que lui-même et cet autre argument que, si elle est pensée par un sujet, elle n'est pas pour cela contenue dans ce sujet, mais elle exprime seulement, comme l'ont marqué avec force les phénoménologues en reprenant sur ce point l'opinion de la conscience commune, cette ligne de direction de l'attention du sujet dont l'objet est le terme. Il y a plus : car cette idée de l'être est pensée par nous précisément comme nous dépassant, ce qui n'offre point de difficulté si l'on songe que la conscience est moins, comme on le croit, une fermeture sur soi de l'être particulier, que cette ouverture sur la totalité de l'être par laquelle il sort pour ainsi dire perpétuellement de lui-même. Que cette idée puisse ainsi dépasser le moi et même le dépasser infiniment, n'est-ce pas le signe qu'elle est l'être même à l'intérieur duquel le moi inscrit son être propre en n'oubliant pas pourtant que cet être est acte et que le moi ne peut s'y inscrire que par une opération qui le suppose et qui le limite ?

Si nous sommes remonté à un point où la distinction de l'idée et de l'objet valable pour toutes les connaissances particulières s'abolit, et si cette coïncidence à la fois initiale et terminale est pourtant une condition de possibilité et de validité de toutes les connaissances particulières, nous comprendrons par là même et en même temps nous surmonterons l'opposition classique de l'idéalisme et du réalisme. Car l'idée d'un être particulier ne se confond jamais avec celui-ci, puisqu'elle implique un autre être qui la pense et qui se distingue nécessairement du premier (ce qui est vrai même pour l'idée que nous nous formons de notre propre moi). Or le propre de l'idéalisme, c'est d'abolir cette dualité, comme si l'objet n'était rien de plus qu'une idée que nous n'aurions jamais achevé de penser. Le réalisme, au contraire, exploite l'écart entre

l'idée et son objet et, remarquant que celui-ci est beaucoup plus riche que l'idée, en déduit à tort leur hétérogénéité. La coïncidence entre l'idée et l'objet n'étant possible [227] que dans l'idée de l'être et énonçant simplement l'être de l'idée de l'être, l'idéalisme et le réalisme se trouvent tous deux réfutés en ce qui concerne les êtres particuliers et tous deux confirmés en ce qui concerne l'être total.

B. L'IDÉE DE L'ÊTRE, OU LA PUISSANCE INFINIE DE L'AFFIRMATION

[Retour à la table des matières](#)

ART. 5 : C'est à l'intérieur de l'idée de l'être que nous pensons l'idée du moi et toutes les idées particulières ; et les relations qui les unissent sont destinées à combler l'intervalle qui sépare chacune d'elles de l'être de son objet, qui est lui-même identique à l'être du tout.

L'idée de l'être peut seule nous mettre en présence d'un terme véritablement premier que le « je pense, donc je suis » de Descartes ne pouvait pas nous fournir. Car le moi n'est qu'une limitation de l'existence, une des idées possibles à l'intérieur de cette idée totale. On a déjà remarqué les difficultés singulières auxquelles se heurte la détermination de l'idée du moi. C'est qu'en effet l'être, considéré dans son pur rapport avec lui-même et non plus avec l'un de ses modes, ne peut être qu'une intériorité infinie, un moi coextensif au tout, incapable de sortir de soi, et dans lequel notre moi fini, comme tous les autres mois, ne cesse de naître, de croître ou de diminuer, et de s'évanouir. Sans doute cette idée de l'être devra être pensée par chaque individu : mais ce n'est pas parce qu'il appartient à l'individu de la produire, c'est seulement parce qu'il lui appartient de constituer en elle sa propre nature.

Cependant la différence que nous établissons à cet égard entre l'idée de l'être et toutes les autres exige quelques éclaircissements complémentaires. Chaque idée particulière s'oppose en effet à toutes

les autres idées, tandis que l'idée de l'être les contient toutes. Il n'y a pour nous qu'un moyen de la penser, qui est de nous inscrire en elle avec l'acte même qui la pense. Or aucune idée particulière ne peut se suffire à elle-même ; elle implique de proche en proche toutes les autres idées particulières sans lesquelles elle ne pourrait ni être définie, ni subsister ; dès qu'on s'engage dans le jeu des relations, [228] on entre dans un labyrinthe qui n'a pas d'issue. Mais l'objet réel auquel cette idée répond porte en lui une infinité actuelle, et son existence surpasse infiniment toutes les relations par lesquelles on se flatte de l'épuiser. C'est pour cela que, considéré dans son être même, nul objet particulier ne se distingue d'aucun autre. Ce n'est point en raison de la pauvreté de l'idée de l'être. C'est en raison au contraire de sa richesse sans mesure : car l'être des objets particuliers ne peut être que l'être de l'univers ou du tout dont ils font également partie, et que chacun d'eux exprime à sa manière aux yeux d'un individu fini qui constitue sa propre nature dans le temps grâce à l'analyse.

Par conséquent, les idées particulières sont multiples et s'opposent entre elles de manière à former un tout solidaire. Chacune d'elles révèle donc son impuissance abstraite à figurer non seulement le tout, mais même le terme concret dont elle est l'idée. Il ne peut pas en être autrement si ce terme n'est concret que par la présence actuelle du tout où il prend place et que l'on retrouverait en lui si l'on pouvait employer une analyse exhaustive. L'universalité et l'univocité de l'être cachaient donc l'impossibilité où nous étions d'attribuer à des termes particuliers et finis une forme d'être qui leur conviendrait en propre et qui ne cesserait alors de se renouveler et de se diversifier : le seul être qui leur appartient, c'est l'être sans condition qu'ils dissimulent, mais qu'ils manifestent en recevant le pouvoir de se dénouer de leurs limites et de fonder leur autonomie par leur union avec lui.

Les mêmes raisons qui nous empêchaient d'identifier l'idée d'un objet avec l'être de cet objet, et qui nous obligeaient à multiplier les idées en resserrant les relations qui les unissaient entre elles, de manière à diminuer l'écart qui sépare chacune d'elles de l'existence plénière qu'il faut nécessairement attribuer à chaque objet, nous contraignent donc, puisque l'idée de l'être non seulement contient toutes les autres idées, mais encore est supposée par elles, à considé-

rer une fois de plus cette idée comme la seule qui, par son caractère d'unité et de suffisance, rejoint réellement son objet et se confond nécessairement avec lui. Ce serait seulement si nous avions adopté une méthode synthétique, et si nous avions [229] fait de l'être un caractère séparé, le premier de tous et le plus abstrait, qu'il faudrait le remplir et le compléter par toutes les qualités particulières dont la genèse est un effet de l'analyse ; mais l'idée de l'être au contraire n'exprime rien de plus que la réunion absolue de toutes les qualités que nous pourrions distinguer en lui et qu'il faut évidemment poser d'abord réunies pour qu'elles fassent partie de l'univers actuel et que l'abstraction puisse les y discerner. Loin d'avoir besoin d'être complétée, l'idée de l'être est la complétude même qui manque à toute idée particulière, mais qui est impliquée et appelée par elle. L'idée du concret est la seule idée qui ne peut être abstraite et qui, sous peine de ne rien représenter, doit s'identifier avec le concret même dont elle est l'idée.

ART. 6 : Au moment où il pose l'idée de l'être, le moi reconnaît en lui une puissance d'affirmation illimitée qui fonde et qui dépasse toute affirmation réalisée.

Il ne suffit pas de définir l'idée de l'être comme l'idée toujours identique à elle-même qui réduit à l'unité la multiplicité des idées particulières en les conduisant pour ainsi dire à leur point de perfection, ni de rappeler que l'être de chaque objet ne peut être que l'être du tout dont il fait partie, il faut encore, en serrant le problème de plus près, reconnaître que le sujet qui pense une idée s'attribue à lui-même une puissance d'affirmation qui dépasse infiniment l'idée même qu'il affirme : car dire que cette idée en implique une infinité d'autres, c'est dire qu'une telle puissance d'affirmation n'achèvera jamais de s'exercer pendant notre vie tout entière. Pourtant, chacun de nous sent bien qu'elle est indivisiblement présente dans chacune de ses opérations. Si on ne commet pas la faute de considérer cette puissance comme irréelle pour donner seulement le nom d'être à l'objet auquel elle s'applique, c'est-à-dire qui la limite, et si on admet, d'une manière générale, que la multiplicité des effets manifeste toujours l'unité de la puissance, mais sans altérer, accroître ni dimi-

nuer son essence, il est évident qu'il y a dans l'activité de la pensée une abondance et une ductilité infinies dont la variété des idées est un témoignage imparfait et toujours renouvelé.

[230]

Faut-il dire que cette variété vient des choses et que l'unité que nous rétablissons entre elles exprime seulement leur aptitude commune à prendre place dans une conscience identique ? Cependant la diversité qui règne entre les choses semble moins une conséquence de leur être même que de leur limitation mutuelle, de la perspective particulière dont chacune d'elles est le centre, de l'opération par laquelle chaque individu constitue ce qu'il a de propre, corrélativement à une analyse qui divise le monde dans l'espace et le temps de manière à lui permettre d'y retrouver les conditions et la matière de son originale vocation. Mais puisque la forme de l'être en apparence la plus humble implique la présence actuelle de sa réalité plénière, ne faut-il pas conclure que la diversité s'intercale entre la puissance infinie de l'affirmation et la totalité parfaite de l'objet affirmé, que celles-ci s'identifient en droit et ne se distinguent qu'en fait et pour un être fini dont la puissance propre n'a jamais achevé de s'exercer, qui ne perçoit jamais l'objet que par fragments, et qui tour à tour peut considérer cette puissance et cet objet comme se surpassant mutuellement, afin qu'il puisse créer lui-même sa propre nature dans un univers dont il est à la fois le spectateur et l'ouvrier ? L'unité universellement féconde que l'on rencontre dans l'activité de la pensée pure, l'unité universellement présente que l'on rencontre dans l'être réalisé ne peuvent être confrontées sans que l'idée de l'être apparaisse aussitôt comme exprimant la totalité actuelle de l'être aux yeux d'une conscience finie, qui opposait et cherchait vainement à faire coïncider l'objet et l'idée dans chaque connaissance particulière. Elle reconnaît alors que la puissance de l'affirmation, qui est à la fois indivisible et infinie, ne peut jamais se distinguer de la plénitude parfaite de l'être qu'elle affirme.

On résumera toute l'argumentation précédente d'une manière sans doute plus aisée à saisir en disant que, si l'être de chaque chose particulière, c'est l'être du tout, l'idée d'une chose particulière ne peut jamais se confondre avec la réalité de cette chose, tandis que l'idée de l'être ou l'idée du tout, ne faisant pas de distinction entre les choses et ne les opposant point entre elles, les surpassant au

contraire et les comprenant [231] en soi, ne laisse subsister hors d'elle aucun objet vis-à-vis duquel elle pourrait se montrer inadéquate.

C. L'UNIVOCITÉ DE L'ÊTRE ET DE L'IDÉE DE L'ÊTRE, OU LE SECRET DE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE

ART. 7 : L'argument ontologique ne nous permet pas d'aborder dans un monde transcendant à l'idée : il nous oblige à actualiser l'être lui-même dans son idée.

Les remarques précédentes vont nous permettre de mesurer le sens et la véritable portée de l'argument ontologique. Car il y a dans cet argument une conscience très aiguë de l'identité entre l'être et son idée, bien que la forme logique qu'on lui donne, au lieu de préparer l'intuition de cette identité, semble plutôt la dissimuler en nous donnant l'illusion d'aborder, par l'intermédiaire de l'idée, dans un monde différent situé au delà. Il en est de cette preuve comme du « je pense, donc je suis » qui déjà l'implique et où la force de la conclusion n'exprime rien de plus que l'évidence d'une relation saisie dans l'unité d'une intuition. Ainsi, on est frappé, en lisant Descartes, de la rapidité pour ainsi dire décevante avec laquelle il énonce le corps même de l'argument, à savoir que l'existence est contenue dans l'idée de Dieu de la même manière que l'égalité des trois angles à deux droits est contenue dans l'idée du triangle, et du soin minutieux avec lequel il prépare la preuve préliminaire sans laquelle l'argument principal s'écroulerait, à savoir qu'il y a véritablement une idée de Dieu, que cette idée n'est pas une apparence, une fiction ou un simple nom, en d'autres termes que cette idée existe, comme si, après avoir établi qu'elle possède l'être, il allait de soi qu'elle fût représentative d'un être.

On voit de même Leibniz s'abstenir de contester la validité de l'argument une fois qu'on aura réussi à démontrer la possibilité même de l'idée : c'est là à ses yeux le point essentiel sur lequel il ne

cesse d'insister et qu'il reproche à Descartes de n'avoir pas suffisamment élucidé, reproche peu fondé sans doute si Descartes, en prouvant l'existence « objective » de [232] l'idée, entendait par cette expression à peu près ce que Leibniz entendait par sa possibilité, et si, en faisant de cette idée l'idée de la souveraine réalité, par conséquent l'idée de tout le positif, il en excluait nécessairement toute détermination négative et par conséquent toute contradiction.

Enfin, il faut remarquer que, dans la réfutation même que donne Kant de l'argument ontologique, l'objection porte non pas contre la validité logique de la conclusion, mais contre l'interprétation qu'il faut donner de l'existence tirée de l'idée : de l'idée selon lui on ne peut tirer qu'une existence en idée, de telle sorte que, si l'être est univoque, il suffira d'avoir reconnu l'être de l'idée pour poser aussitôt l'être dont elle est l'idée.

Toute la difficulté consiste donc à justifier la réalité d'une idée de l'être. Bien que cette idée soit l'objet d'une appréhension immédiate ou d'une intuition, elle n'est pas saisie isolément, mais conjointement avec ses formes qualifiées, dont elle est non pas le caractère commun, mais en quelque sorte la totalité qui est à la fois impliquée par l'insuffisance de chacune d'elles, nécessaire pour les soutenir et postulée par l'opération analytique qui les discerne sans les créer. Loin de contester la présence en nous d'une idée de l'être, il faut dire que c'est la seule idée dont il nous soit impossible de nous séparer jamais, la seule qui accompagne nécessairement toutes les opérations et tous les objets de la pensée. Et il suffit de constater qu'elle est, au lieu de demander qu'elle nous révèle un être distinct d'elle, pour qu'elle apparaisse comme nous révélant immédiatement l'actualité même de l'être.

Le caractère essentiel de l'argument cartésien est donc de nous permettre de reconnaître que l'idée de l'être est une idée réelle, car poser cette idée suffit à poser l'être qu'elle pose. Ainsi on n'a pas besoin de sortir de ses limites pour découvrir sa valeur ontologique : c'est par elle que notre esprit s'assujettit d'emblée dans l'être ; c'est sur elle que toutes les opérations ultérieures assureront leur objectivité.

Descartes avait bien raison de vouloir qu'on lui accordât simplement que le fini suppose déjà l'infini. Sans doute il y a de

l'indétermination dans l'infinité : c'est une tautologie [233] de dire que la connaissance de l'être fini ne peut pas l'embrasser ; aussi bien le mot infini n'exprime pas un caractère de l'être lui-même, mais la marge qui sépare toujours l'être de la connaissance discursive la plus parfaite. Cependant l'opposition de l'un et du multiple a le même sens : car l'un apparaît comme infini dès qu'on cherche à le diviser, tandis que toute multiplicité réelle est évidemment finie. Or l'un est le caractère qui appartient à l'être, et le propre de la conscience, c'est de se constituer en lui, de participer à sa nature sans l'épuiser : elle vit de l'analyse qu'elle en fait. Mais elle retrouve son unité partout, à la fois dans sa propre essence et dans son objet, et c'est cette unité qui se résout en une infinité dès que, isolant soit, dans un terme particulier, la multiplicité des caractères qu'elle a déjà discernés, soit, dans l'ensemble de son expérience, la multiplicité des termes particuliers avec lesquels elle est déjà entrée en contact, elle considère les caractères ou les termes qu'elle ne connaît pas encore comme capables, en s'ajoutant sans trêve les uns aux autres, de restituer l'unité de l'être, telle qu'elle lui est actuellement donnée.

Au lieu de considérer l'être comme contenu par définition dans l'idée de la perfection infinie — car ce mode d'exposition de la preuve ontologique laisse toujours à l'esprit une certaine insécurité et l'expose au soupçon de verbalisme — il faut donc que cette idée de la perfection infinie nous apparaisse non pas comme enveloppant l'être à la manière d'un des éléments qui forment sa compréhension, mais comme se confondant avec l'être même, comme ayant la même essence et la même étendue : car l'être, c'est ce qui est posé comme complet et achevé, à quoi il ne manque aucune détermination pour subsister — et c'est là ce qu'exprime l'idée de la perfection — c'est aussi ce que notre conscience, dès qu'elle s'engage dans le temps, ne parviendra pas à épuiser — et c'est là ce qu'exprime l'idée de l'infinité. De telle sorte que les mots perfection et infinité ne semblent contradictoires que parce que le premier exprime la position de l'être, et le second l'effort par lequel la connaissance cherche à le reconstruire.

Nous voudrions rassurer la susceptibilité de tous ceux qui considèrent l'argument ontologique comme ne nous mettant pas seulement en contact avec la réalité de l'idée de Dieu, [234] mais comme concluant à l'existence d'un Dieu transcendant, extérieur à l'univers

dans lequel nous vivons. Car Dieu ou l'être pur est transcendant à tout le sensible et même à tous les termes particuliers. Mais personne n'a demandé sans doute qu'il soit transcendant à son idée, c'est-à-dire que sa réalité soit autre que spirituelle, du moins si l'on a soin de distinguer l'idée (pensée par un être fini) de l'opération momentanée par laquelle il la pense. La forme la plus parfaite de la croyance en l'existence de Dieu ne consiste-t-elle pas à le faire habiter à l'intérieur de chaque conscience, et sans doute à l'y faire habiter indivisiblement, ce qui est une manière de considérer notre propre conscience comme habitant en lui, comme trouvant en lui sa lumière et son aliment ?

ART. 8 : Le possible ne tend pas vers l'être, mais l'être contient le possible qui s'en détache pour permettre à l'être fini de s'actualiser.

On pourrait penser que nous nous bornons à présenter ici l'argument ontologique non plus sous la forme d'une simple implication logique, mais sous une forme dynamique qui permet mieux de saisir son originalité. Ainsi on a dit déjà qu'il y a dans chaque possible une sorte d'appel à l'existence proportionnel à son degré de perfection, c'est-à-dire à son degré de réalité, ou encore à la richesse de sa compréhension. Dès lors, l'idée de la toute perfection, c'est-à-dire d'une compréhension infinie, aurait un titre infini à être, et par conséquent on verrait à la limite la possibilité se confondre avec l'existence. Cependant l'idée d'une série de termes qui seraient à mi-chemin entre le néant et l'être, si elle donne une grande satisfaction à l'esprit qui, passant dans le temps d'une manière continue d'une forme d'existence à l'autre, a l'impression de fondre leur diversité dans leur unité, constitue une extension illégitime d'une méthode qui montre sa fécondité à l'intérieur de l'être et dès qu'il est posé, mais qui est tout à fait impuissante à engendrer l'être lui-même. Entre le néant qui, étant l'exclusion de l'être, exclut son être propre, et l'être qui, pour être posé, doit l'être simplement et absolument sous peine de ne pas l'être du tout, il y a une arête [235] vive : aucun lien ne sera jamais trouvé pour les unir. Et les efforts de Platon pour rompre l'alternative de Parménide étaient voués à un échec certain. On ne perdra jamais de vue d'abord que le jugement

de négation exprime une analyse par laquelle nous refusons à un aspect de l'être un caractère que nous affirmons implicitement au même moment de l'être total, ensuite, que toute possibilité, ainsi que la tendance à exister qu'on lui prête, doivent primitivement être inscrites dans l'être, de telle sorte que l'on se heurterait soit à un cercle vicieux, soit à une distinction contre laquelle nous n'avons cessé de protester entre l'être du possible et l'être même du réel, s'il n'y avait pas, derrière ce langage mystérieux, une vue concrète compatible à la fois avec l'universalité et avec l'univocité.

Et de même qu'on ne peut pas réussir à abolir l'être de l'aspiration en l'exténuant par degrés, on ne réussit pas davantage dans l'opération inverse et corrélative qui consiste à accroître tellement l'abondance de cette idée, dépouillée de l'être, mais qui y aspire, qu'elle finirait par coïncider avec lui. Elle n'obtient par là que ce qu'elle possédait déjà. En fait, une telle preuve de l'existence de Dieu dérive de l'opposition que font les êtres finis entre l'existence sensible et l'existence intellectuelle. Mais l'existence sensible n'est point sans doute un progrès sur l'existence intellectuelle : la première ne peut être appliquée qu'au monde et n'a de sens que pour l'homme.

S'il n'y a d'être en effet que l'être du tout, on comprendra sans peine comment chaque idée particulière ne parviendrait à représenter l'être de son objet que par sa solidarité avec toutes les autres idées particulières, tandis que l'idée de l'être ou du tout est la seule qui soit immédiatement représentative de l'être lui-même. Ainsi, toute idée particulière ne paraît être un possible tendu vers l'être que parce qu'elle est un aspect de l'être qu'on en détache, mais qui le suppose. Et l'idée de l'être à son tour ne paraît être un possible capable de rejoindre l'être par l'infinité interne de sa puissance que parce que, étant la révélation de la présence immédiate de l'être, elle apparaît en même temps à la connaissance comme le terme que celle-ci obtiendrait par son propre achèvement.

[236]

ART. 9 : L'argument ontologique est moins une promotion de l'argument « je pense, donc je suis » que son modèle absolu et le ressort sans lequel il serait incapable de conclure.

On peut considérer l'argument ontologique comme étant un simple développement de l'argument « je pense, donc je suis » et c'est ainsi que Descartes lui-même le présente. Car le moi qui se découvre dans le « je pense » est un moi imparfait et qui doute (ce qui suffirait à réfuter la thèse de ceux qui veulent que le « je » du « je pense » soit le « je » de la pensée en général, au lieu d'être proprement non pas simplement le « je » individuel, mais ce « je » lui-même en tant qu'il découvre en soi la participation de la pensée en général). Or, si le fini ne peut pas être posé sans l'infini dont il est la limitation, il est évident que l'idée de l'infini est supposée par l'idée du moi ; de telle sorte que, comme l'idée du moi implique nécessairement l'existence, et que l'idée du moi ne peut pas être posée sans l'idée de l'infini (qui est l'idée de Dieu), il semble que l'existence du moi implique elle-même l'existence de Dieu. C'est dans le moi que s'opère notre rencontre avec l'existence ; mais puisque le moi a nécessairement l'infini pour support, il faut qu'il communique à l'idée de l'infini la même existence dont il a fait l'expérience en lui-même.

Telle est la manière dont on peut exposer le passage du « je pense, donc je suis » à l'argument ontologique. Cependant, si l'on ne perd pas de vue qu'il nous a découvert seulement la primauté de l'infini par rapport au fini, il est évident que c'est l'idée du moi qui nous conduit historiquement vers l'idée de l'infini et nous apprend à prouver son existence, mais qu'inversement c'est l'idée de Dieu qui contient l'idée du moi et qui la fonde ontologiquement. Il faut donc que nous apprenions à comparer de plus près le passage de l'idée à l'existence quand il s'agit du moi et quand il s'agit de Dieu.

Or, on peut dire que le moi qui découvre son existence comme inséparable de la pensée établit entre ces deux termes une triple relation qui est : 1° une coexistence empirique dont la conscience ne

cesse de témoigner ; 2° une consécution logique justifiée par le principe que pour penser il faut être et dont l'argument fournit une sorte d'illustration concrète ; [237] 3° une genèse métaphysique, puisque c'est l'acte de la pensée qui introduit le moi dans l'être.

Mais cette triple relation telle que nous l'observons dans le moi n'est qu'une sorte d'application ou de prise de conscience de la manière même dont elle se réalise dans l'absolu car : 1° il y a une expérience proprement spirituelle dont le caractère essentiel, c'est que la pensée de Dieu nous donne sa présence elle-même ; 2° l'implication logique qui a donné sa forme classique à l'argument ontologique et qui nous permet de passer de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu est la justification du donc dans « je pense, donc je suis », lorsqu'on veut en faire un raisonnement et non pas une simple intuition ; 3° enfin, la coïncidence de fait et l'implication logique entre l'être et la pensée trouvent leur origine première dans cette création de soi par soi qui est la marque d'un esprit infini et que nous imitons nous-mêmes à notre manière par l'acte de pensée qui nous fait être.

Sans doute on peut dire que nous ne nous sommes pas créés nous-mêmes, pas plus que nous ne possédons nous-mêmes une existence indépendante. Nous disposons d'une puissance de penser qu'il dépend seulement de nous d'actualiser. C'est cette distinction de la puissance et de l'acte qui est caractéristique de tout être fini et qui lui permet de se faire par son initiative propre sans rompre pourtant ses attaches avec l'absolu. La relation entre le « je pense, donc je suis » et l'argument ontologique fait paraître ici un entrecroisement singulier entre les deux notions de puissance et d'acte. Car c'est seulement dans le moi que j'ai l'expérience de l'actualisation d'une puissance : de telle sorte que l'infini demeure toujours, à l'égard du moi, à l'état de puissance pure. Mais Descartes lui-même nous met en garde contre une telle interprétation : car la puissance, c'est le signe même de l'imperfection et de la limitation, de telle sorte que l'infini n'est en puissance que lorsque nous partons du fini pour essayer de l'embrasser, au lieu que, si nous le posons comme la condition du fini, il ne peut être posé que comme un infini actuel sans lequel le fini même ne pourrait pas être actualisé. A l'égard du fini actualisé, l'infini est toujours une puissance pure : mais il postule pour s'actualiser un infini actuel, à [238] l'égard duquel c'est le fini

qui redescend à l'état d'une puissance qui ne s'actualise pas toujours.

ART. 10 : L'argument ontologique exprime le passage de l'idée de l'infini en tant qu'il est l'objet de notre pensée, c'est-à-dire un dépassement de tout le fini, à l'idée de l'infini en tant qu'il est l'acte suprême d'une pensée génératrice d'elle-même et de tout ce qu'elle peut poser.

Contre l'argumentation précédente on peut faire valoir cette objection qu'il n'y a pas seulement entre l'être du moi et l'être absolu la relation du fini et de l'infini, de telle sorte que pour passer de l'un à l'autre, il suffirait de voir que c'est le fini qui appelle l'infini dans l'ordre de la connaissance, tandis que c'est au contraire l'infini qui fonde le fini dans l'ordre de l'existence. La difficulté essentielle consiste dans la disparité entre le « je » qui est un acte de la pensée et l'idée de Dieu qui n'est qu'un objet de cette pensée. De là la prééminence que l'on a accordée au moi sur l'idée de Dieu et l'obligation de prouver qu'à cette idée elle-même correspond une existence, ou encore qu'elle n'est pas un pur objet de pensée. Mais cette opposition révèle seulement une ambiguïté singulière et que nous avons déjà signalée dans l'acception du mot idée. Car l'idée peut être considérée en effet tantôt comme un objet pour la pensée, et tantôt comme une source dans laquelle elle puise. Au premier sens, le moi n'est pas une idée, et c'est pour cela qu'on a toujours légitimement protesté contre la légitimité d'une connaissance du moi par lui-même qui l'anéantirait en le transformant en objet ; mais, au second sens, on peut bien dire du moi qu'il est une idée qui se réalise : se connaître alors, c'est prendre conscience de soi, des puissances que l'on porte en soi et chercher à les réaliser. Or, quand nous parlons de l'idée de Dieu, il semble qu'elle ne puisse être qu'un objet pour le moi : mais alors les contradictions s'accumulent, car Dieu, étant un esprit infini alors que le moi ne l'est que par participation, est aussi ce qui par excellence ne saurait jamais devenir un objet : et Dieu n'est plus qu'une puissance nue dont nous ne savons pas s'il est possible qu'elle s'actualise, puisque nous n'actualisons nous-mêmes l'infini [239] que par échelons. Nous

sommes tenus par conséquent d'essayer de prouver, en franchissant la limite de la conscience où cette idée nous avait d'abord enfermés, qu'il y a en effet une existence qui lui correspond. Cependant *la propre de l'idée de Dieu, c'est de n'être à aucun degré une idée-objet, mais seulement une idée-source*, de telle sorte que, loin d'être subordonnée de quelque manière au moi qui la pense, elle exige que le moi s'y subordonne, puisque c'est à elle qu'il emprunte l'activité même sans laquelle il ne pourrait ni penser, ni être. L'essence de l'argument ontologique consiste dans le passage de l'idée-objet à l'idée-source, de la pensée que j'ai de Dieu à un acte de pensée suprême dans lequel se détermine ma propre pensée et sans lequel elle serait incapable de se soutenir, d'un infini qui n'est d'abord que le dépassement de tout le fini, à un infini qui est la condition sans laquelle aucun terme fini ne pourrait être posé. L'idée de Dieu commence par apparaître comme un produit de notre pensée pour devenir bientôt cette efficacité pure d'où notre pensée elle-même procède : il semblait qu'elle eût besoin du moi pensant comme cause avant qu'elle nous révélât la présence même de l'être en tant qu'il est cause de soi, et de tout ce qui peut être, en particulier du moi en tant qu'il a le pouvoir de se poser et de poser tous les objets particuliers de sa pensée. Ainsi l'argument ontologique exprime la découverte, au delà de l'intériorité du moi, de l'intériorité même de l'être à laquelle le moi nous permet seulement de participer. Il permet de substituer à la subordination de l'être au moi, la subordination du moi à l'être : il nous montre que ces deux termes ne peuvent pas être dissociés. Il réalise cette inscription dans l'être du moi et de tous les objets auxquels le moi s'applique par le renversement d'une perspective qui atteint ce double effet : d'une part d'obliger la conscience à se reconnaître comme participant de cette idée de l'être, qui est l'être même, et qui semblait d'abord participer de la conscience elle-même, et d'autre part de convertir l'objectivité dans laquelle l'être se révèle à nous quand nous essayons de le penser, en une subjectivité plus radicale que celle de notre pensée elle-même qui reçoit d'elle la puissance même qu'elle a de dire : « je » ou « moi ».

[240]

D. L'ÊTRE ET LE CONNAÎTRE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 11 : Le connaître s'identifie avec l'être à l'origine et au terme de ses opérations.

La discussion précédente, en identifiant l'être avec l'idée de l'être, donne un fondement assuré à la connaissance. Car l'être et le connaître eux-mêmes apparaissent alors comme inséparables : il est évident que l'être ne peut être posé que par le connaître et que le connaître lui-même, au lieu d'être extérieur à l'être, lui est intérieur. On peut dire à la fois qu'il l'enveloppe et qu'il en est une détermination. C'est cette homogénéité de l'être et du connaître qui fonde la compétence du connaître à l'égard de l'être (mais à condition, comme on l'a montré dans l'article 4, de ne pas prétendre le connaître comme nous connaissons un objet). Cependant on peut concevoir de différentes manières le rapport de l'être et du connaître : et de celle que l'on adoptera dépendra le sort de la métaphysique elle-même. Car le problème est toujours de savoir si l'être est engendré par la connaissance comme la consommation de ses déterminations, ou s'il est supposé par elle comme la condition de leur possibilité. On n'a sans doute pas assez remarqué que l'objet de la connaissance ne peut être que de reconstruire une réalité qui lui est donnée primitivement, que l'être ne peut être conçu comme le point vers lequel tendent toutes ses opérations que parce que chacune d'elles trouve en lui sa condition et son appui, qu'on ne peut pas se dispenser d'inscrire dans l'être la conscience elle-même et que sa seule originalité par rapport à lui est de se mouvoir dans une sorte d'intervalle entre l'être dans lequel elle plonge au moment où elle naît et l'être avec lequel elle s'unit au moment où elle s'éteint dans sa propre perfection.

On ferait les mêmes constatations en considérant les rapports entre l'idée et le jugement. Car il est bien vrai de dire que toute connaissance s'exprime nécessairement par un jugement ; mais le

jugement peut être considéré soit comme l'opération qui développe le contenu de l'idée, soit comme l'opération qui la constitue. Ces deux interprétations sont solidaires [241] et réciproques ; le jugement implique la relation : or toute relation est sans doute en un sens synthétique ; mais cette synthèse est un moyen pour nous de prendre conscience d'une solidarité d'éléments liés entre eux d'une certaine manière dans le monde intelligible, et que le jugement retrouve, au lieu de la créer. Le jugement est le seul moyen que nous ayons de penser l'idée grâce à une sorte de déhiscence ou de rupture de son unité, et le jugement est une opération discursive qui exige la présence d'un temps logique dans lequel il se déploie.

Franchissons maintenant un pas de plus : nous verrons qu'aucune idée particulière ne se suffit à elle-même, mais que le rapport entre l'idée et l'être est du même ordre que le rapport que nous venons d'établir entre le jugement et l'idée. De même en effet que le jugement est une analyse de l'idée, l'idée est une analyse de l'être ; mais de même que l'idée semble engendrée par le jugement, qui est la forme de toute connaissance, nous cherchons l'être postérieurement à l'idée et nous oublions quelquefois qu'il la fonde, en songeant qu'on ne peut le saisir que grâce à son intermédiaire. Enfin, de même qu'une seule idée apparaît comme capable de suffire à une multiplicité de jugements, il faut dire du même être qu'il donne naissance à une multiplicité d'idées. Bien plus, puisqu'il n'y a d'être que du tout, on atteint ici un dernier point qui ne peut plus être dépassé : c'est dans un seul et même être que toutes les idées trouvent également racine. L'idée en général ne paraît avoir une supériorité métaphysique sur le jugement que parce qu'elle est médiatrice entre le jugement et l'être. Car seule l'idée qui, au lieu de nous fournir une représentation d'un aspect de l'être, nous fournit une représentation de l'être tout entier, exige d'être confondue avec lui.

ART. 12 : L'idée de l'être, qui est l'exigence d'une coïncidence idéale de l'être et de la connaissance, est nécessaire pour que celle-ci puisse non seulement s'achever, mais même commencer.

Si l'on résiste à cette assimilation de l'être et de l'idée, qui est le fondement ontologique de toute connaissance, c'est [242] parce que

chaque idée particulière est hors d'état de rejoindre la totalité concrète impliquée par la réalité de son objet, de telle sorte que la distance qui la sépare de cet objet ne paraît pouvoir être franchie que par un enrichissement graduel de son contenu dans le temps. En imaginant de la même manière que l'idée de l'être est une idée abstraite, les partisans de la méthode synthétique la rejettent dans le monde des notions sans contenu, puisque l'idée de l'être, étant dès lors l'abstraction poussée jusqu'à sa limite, verrait s'évanouir ce que chaque idée particulière garderait encore de positif, et ils identifient alors l'être réel avec le terme vers lequel tendent les opérations de la connaissance.

Mais on peut faire trois remarques pour montrer que cette conception des rapports entre l'être et son idée, si on l'interprète comme il convient, justifie au lieu de la détruire la plénitude absolue de l'idée de l'être : car, *en premier lieu*, si toute idée particulière est abstraite par rapport à son objet, c'est parce que cet objet porte en lui, par ses relations avec tous les autres, la totalité de l'être dont cette idée semble le détacher. Mais l'idée n'est pourtant représentative d'un tel objet qu'à condition d'évoquer cette totalité. Au lieu d'imaginer qu'en pensant dans cet objet son être et non pas ses qualités, on l'appauvrit indéfiniment, il faut dire au contraire que penser son être, c'est penser, au delà de l'idée particulière que nous en avons d'abord, la totalité actuelle de ses qualités, de celles que nous ne connaissons pas comme de celles que nous connaissons. Ici aussi l'idée se découvre à nous peu à peu comme enveloppant une infinité en puissance. Et si on répond que c'est là une idée fictive, puisque c'est une idée dont il nous est précisément impossible de déployer tout le contenu, nous répondrons que le propre d'une idée, c'est de contenir en elle une richesse que l'on n'aperçoit pas d'un seul coup et que le rôle des actes de l'intelligence est d'explicitier. Aucun homme ne peut se vanter, lorsqu'il pense une idée, d'en faire jaillir immédiatement tout ce que l'analyse pourra y découvrir. Cela est vrai même des idées dont l'essence purement abstraite semble enfermée dans leur définition, comme les idées géométriques, car la démonstration n'achèvera jamais le recensement de toutes leurs propriétés. Que [243] dire à cet égard de l'idée de l'être qu'il est impossible de poser sans y inscrire d'avance tout ce qui nous sera jamais révélé ? Elle aurait cependant peu de fécondité si les formes de

l'être ne pouvaient être à nos yeux que des modes d'appréhension empiriques ; mais si au contraire on peut les rattacher toutes à l'idée de l'être par une articulation dialectique, cette idée ne contiendra pas seulement une richesse possible que l'expérience seule nous découvrira, mais une richesse réelle, qui appelle cette expérience et qui la fonde. De toute manière, l'idée de l'être, au lieu d'apparaître comme l'unité de l'abstrait, doit être définie comme l'unité du concret, et c'est pour cela que les objets particuliers avec leurs idées doivent venir prendre place en elle pour qu'ils aient un contenu et pour que l'analyse qui les oppose sans les désunir ne soit pas sans fondement intelligible.

En second lieu, il y a une ambiguïté qu'il importe de dissiper sur le sens que l'on donne à l'abstrait et sur le caractère d'irréalité qu'on lui attribue. Une idée, même abstraite, n'est pas un pur néant : elle est une forme particulière de l'être ; si elle est l'opération d'un esprit fini, ni cette opération, ni l'esprit qui l'accomplit ne peuvent être considérés comme étant en dehors de l'être. Et puisque, partout où l'être est donné, il est donné tout entier, l'idée abstraite ne pourra subsister sans toutes les autres ; elle les appelle donc non pas à l'existence, puisqu'elles sont toutes contenues dans l'être pour qu'il soit possible de les y découvrir, mais à la conscience qui les découvre l'une après l'autre dans la durée et qui postule dès l'origine, pour justifier sa propre nature, la solidarité de toutes les formes intelligibles qui pénétreront jamais en elle. Cependant l'idée de l'être ne possède pas seulement la même existence que toutes les idées abstraites ; elle donne à celles-ci l'existence même qu'elles possèdent. Si une idée ne tient pas son existence d'elle-même, elle ne peut la tenir que d'une autre idée qui la contient : mais il ne faut pas que cette idée soit elle-même abstraite, sans quoi la même difficulté renaîtrait indéfiniment ; elle ne peut être que l'idée concrète du concret, et cette idée, si on la compare aux idées abstraites, les surpasse infiniment, précisément parce qu'elle se confond avec leur totalité. C'est cette totalité actuelle, [244] mais qui ne peut pas être totalisée, du moins si la connaissance est une analyse et non une synthèse, qui nous donne cette émotion parfaite inséparable de tout contact avec l'être et qui se produit aussi bien devant ses formes les plus humbles que devant les plus grandioses.

Troisièmement, l'identité de l'être et de l'idée est confirmée plutôt que ruinée par le développement même de la connaissance. Car l'esprit prend pied dans l'être dès qu'il entreprend de connaître et même dès qu'il prend conscience de lui-même. Cependant l'ambition propre à notre esprit fini nous porte à penser qu'il n'y a rien nulle part là où il n'y a encore rien pour nous : et dès lors, l'être ne sera rien avant d'être connu ; il coïncidera avec l'achèvement de la connaissance.

De fait, il est impossible que nous puissions nous représenter l'être autrement que comme une connaissance à laquelle il ne manquerait rien, comme une synthèse totale, ou, si l'on emprunte le langage de l'analyse, comme une vision assez subtile et assez pénétrante pour que la totalité du réel pût apparaître au regard avec une transparence parfaite. Cependant il faut nécessairement poser le réel pour aspirer à le connaître, puisque ce pouvoir de connaître faisant partie de l'être ne peut pas le précéder. Mais c'est le propre de la connaissance de chercher à contenir en elle l'univers dans lequel elle est née ; elle mettrait en doute sa valeur et sa légitimité, elle accepterait de se mutiler, c'est-à-dire de se nier, si elle pouvait admettre qu'il y eût rien dans l'être qui lui échappât d'une manière essentielle et décisive et qui pût demeurer hors d'atteinte pour elle, même si elle était arrivée à son point de perfection. En ce point du moins, il n'y aurait plus de distinction entre l'être et son idée. Dès lors, puisque c'était de l'être que tout le mouvement de l'esprit avait dû partir, c'est que cet être était déjà indiscernable de l'idée qui devait le retrouver. Ici l'opposition que l'on voudrait établir, pour sauvegarder leur originalité, entre le connaître et l'être, entre l'abstrait et le concret, le possible et le réel, la confusion initiale et une analyse achevée, ne saurait être maintenue, car il est évident que, si la connaissance était poussée jusqu'à sa limite, elle s'évanouirait en se consommant ; l'intervalle [245] qui sépare le sujet de l'objet serait aboli, et l'être avec lequel elle viendrait s'identifier au terme de ses opérations, ne différencierait en aucune manière du tout indivisé avec lequel elle était entrée en contact dans sa première démarche. Ainsi la nécessité où nous sommes de confondre l'être avec son idée aux deux extrémités de l'œuvre de la connaissance, pour qu'elle puisse commencer et pour qu'elle puisse s'achever, justifie l'opposition et la connexion de l'être et de son idée dans toutes les opérations par

lesquelles un être fini constitue sa propre vie au cours de la durée ; il est lui-même comme une idée qu'il s'oblige à actualiser grâce à la rencontre incessante de nouvelles limites qu'il doit toujours dépasser.

ART. 13 : Puisque l'être c'est le tout, et que le tout ne peut être qu'une idée, le connaître, c'est l'être même en tant qu'il s'analyse.

Si l'être est identique au tout, ce tout ne peut apparaître aux yeux d'un être fini qui ne coïncide pas avec lui que comme une idée, mais cette idée qui était d'abord un objet pour la pensée en devient bientôt la source. Dès lors, il ne faut pas s'étonner qu'elle fonde non seulement la possibilité, mais l'existence de la partie comme telle et de la conscience elle-même en tant qu'elle analyse le tout et y découvre des parties. Il y a donc homogénéité entre la partie et le tout, bien que l'être de la partie soit l'être d'un phénomène, et entre l'être et la conscience bien que l'être de la conscience soit l'être d'une subjectivité.

Et c'est pour cela qu'il est indifférent de considérer, à la manière des idéalistes, l'individu et le tout comme deux idées, mais à condition que l'idée ne soit pas un simple objet pour une conscience, ou d'inclure, à la manière des réalistes, l'existence de l'individu à l'intérieur de celle du tout, mais à condition de reconnaître que cette inclusion est la participation de la conscience à un acte qui la dépasse. Cela revient à dire que l'opposition de l'être et de l'idée, dont nous avons montré qu'elle n'est valable que pour les êtres particuliers et non [246] pour l'être total, est un moyen d'assurer au tout et à l'individu la possibilité de se distinguer l'un de l'autre et pourtant de communiquer.

L'idée de l'être, c'est donc l'être même. Déjà nous avons remarqué qu'il n'y a pas d'idée séparée de l'être. Mais chaque idée particulière implique toutes les autres, et l'être consiste dans cette implication totale qu'il faut nécessairement poser pour qu'elles puissent l'être.

Il y a dans la pensée une infinité en puissance, comme il y a dans l'être une infinité actuelle ; mais pour que cette distinction puisse

être faite, il faut que nous nous trouvions en présence d'un sujet individuel qui, en limitant la pensée, manifeste en elle un pouvoir qui déborde son objet, et, en limitant l'objet de la pensée, découvre en lui une richesse qui déborde sa propre opération. Retirez l'objet particulier, ou plutôt considérez la totalité des objets, cette distinction s'évanouit comme elle s'évanouit aussi si vous retirez le sujet individuel et considérez la pensée dans son universalité ; alors la pensée et l'être se recouvrent. Dès que l'analyse la rétablit, on retrouve le conflit entre une pensée qui semble une existence diminuée, et une existence qui semble une intelligibilité imparfaite. Toute idée particulière est donc inadéquate ; car penser adéquatement un objet quelconque ce serait proprement penser le tout dont il est solidaire. Tout acte intellectuel s'inscrit par conséquent dans l'idée de l'être et tend à la rejoindre ; celle-ci est la seule qui ne soit pas dépassée par son objet ; car son objet est en elle, puisqu'elle est : elle est indiscernable de cet objet même. L'être dont elle est l'idée est le même qui lui donne l'être. La pensée s'enveloppe donc ici dans un cercle qui témoigne, comme on l'a montré, que nous sommes en présence d'un terme premier.

La plus grave erreur que l'on pourrait commettre dans cette interprétation analytique de la connaissance serait de penser que tout ce que l'analyse pourrait jamais découvrir à l'intérieur de l'être s'y trouvait déjà contenu sous la forme même où elle le découvre. C'est mal comprendre le rôle de l'analyse et sa fonction proprement créatrice. Elle suppose l'être, mais seulement en tant qu'il est l'unité d'un [247] acte qui soutient la possibilité de tous ses modes. Il est leur fondement et non point leur somme : c'est la participation qui les actualise. Ainsi toute opération que la conscience accomplit est elle-même corrélatrice d'une donnée qui lui répond et qui change à chaque instant le visage du monde.

[248]

Troisième partie.
L'intériorité de l'être

Chapitre IX

DE LA PRÉSENCE DE L'ÊTRE

A. LA PRÉSENCE ET LE TEMPS

[Retour à la table des matières](#)

ART. PREMIER : Le moi découvre l'être en découvrant sa propre présence à l'être.

Il n'y a pas d'expérience plus émouvante que celle qui révèle la présence du moi à l'être. Et si l'être est univoque, on comprend qu'on ne puisse découvrir la présence du moi sans découvrir du même coup la présence totale de l'être. La perfection de l'émotion inséparable de cette première découverte peut être interprétée de deux manières : car les uns, à la fois heureux et indignes d'avoir pris place dans l'être, le confisquent aussitôt à leur profit, l'enferment jalousement à l'intérieur de leurs propres limites et n'y participent plus désormais que pour en tirer de vaines jouissances d'amour-propre ; mais ces jouissances s'épuisent vite ; elles ne portent que sur les modes, et les modes privés de leur principe divertissent le moi et le ruinent. Les autres ne retiennent de la présence du moi à l'être que le véhicule qui leur permet d'éprouver la présence même

de l'être ; ils savent que cette présence du moi ne peut pas être isolée, qu'elle est sans cesse soutenue et alimentée par la présence de l'être, qu'elle en est la forme manifestée, que le moi ne peut subsister et s'accroître que par une adhérence à l'être qui doit être en même temps une adhésion, par un détournement de soi et une circulation dans le tout qui lui permet de constituer sa nature propre, de découvrir et de remplir sa vocation.

On ne peut nier que cette présence simultanée de l'être [249] et du moi et de l'un à l'autre ne soit une expérience métaphysique à la fois primitive et permanente, dont nul ne peut s'affranchir, qui est supposée et développée par toutes nos relations avec les autres êtres, avec nous-même et avec Dieu, et que celles-ci ont seulement pour objet d'analyser et d'approfondir, c'est-à-dire de réaliser. Mais les hommes croient en général qu'il suffit d'admettre implicitement cette double présence et ils se rejettent aussitôt vers la curiosité et l'amour des choses particulières. Alors l'être se venge d'être oublié : il ôte aux choses particulières toute leur saveur ; aucune d'entre elles n'est plus capable de nous satisfaire ; c'est qu'elles demandent à être goûtées en lui et par lui ; hors de sa présence qu'elles actualisent, ce sont des images qui nous fuient et qui ne suscitent en nous que le désir ou le regret. Elles nous asservissent par tout ce qui leur manque. Elles font de nous des esclaves mécontents. L'atmosphère et le sentiment aigu de la présence leur donnent un sens vif et plein, accordé avec le moi vivant, lui permettent de retrouver en elles le tableau et l'effet de ses puissances et les rendent aptes du même coup à remplir toute sa capacité.

C'est cette découverte de la participation du moi à l'être qui a fait naître dans la conscience contemporaine le sentiment d'angoisse dont on a fait une révélation métaphysique plus profonde que le « je pense » cartésien. Et l'on peut dire en effet que tandis que le « je pense » avait moins à individualiser le moi qu'à montrer comment il peut envelopper en droit le tout de l'être par la connaissance, au contraire l'angoisse nous donne une conscience déchirante de l'intimité de notre moi, de son unicité subjective, à la fois solitaire et accablée par l'immensité et les ténèbres qui l'enveloppent. L'angoisse est le sentiment personnel de notre participation à l'être considérée sous l'aspect de la déficience : non seulement elle rassemble en elle la triple intuition de la douleur, de la mort et du

temps qui nous menace et nous fuit tout ensemble, mais encore elle situe notre vie sur le tranchant d'une lame entre l'être et le néant. La participation a aussi un aspect positif par lequel, découvrant le tout de l'être dont nous ne pouvons pas être séparés, et toujours assujettis dans le présent, nous éprouvons une joie faite de sécurité, de possession et d'espérance [250] tout à la fois. Le propre de la conscience est d'osciller entre ces deux extrêmes comme entre les deux pôles opposés de la participation.

ART. 2 : Notre vie ne sort jamais de l'être, ni par conséquent du présent.

On sait bien que nous ne pouvons parler de l'être qu'au présent et que le passé ou l'avenir, si on les prenait en eux-mêmes indépendamment du présent où on les pense, appartiendraient au néant. Il ne faut pas considérer le présent comme étant un abstrait pur, une limite évanouissante entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. Le présent est le caractère fondamental de l'être, non pas seulement celui par lequel il nous est révélé, mais celui par lequel il se pose lui-même ; nous imaginons le temps pour expliquer l'apparition d'un être fini qui accède dans le présent et qui s'en retire, tandis qu'il serait contradictoire pour l'être sans condition d'échapper à l'éternelle présence.

Mais il ne faut pas faire du temps un mythe qui nous dévore, et l'être avec nous : il est seulement le moyen sans lequel nous ne pourrions pas nous donner l'être à nous-même. Sans lui, nous ne serions qu'une chose parmi les choses : encore voit-on mal comment chacune d'elles pourrait se distinguer de toutes les autres. Nous recevrons l'être au lieu de le créer ; c'est dire que, si l'être est lui-même un acte, et non point une donnée, nous ne participerions pas à son essence, et notre vie ne pourrait plus être ce qu'elle doit être : incessant éveil, contact indéfiniment renouvelé et continué, accroissement immobile et mouvante possession. Le rôle d'une donnée ne peut être que d'appuyer l'élan qui la dépasse ; mais dans le temps encore, l'être ne peut faire que nous ne soyons entraîné comme une chose si nous lui refusons notre consentement spirituel, si nous ne voulons pas nous associer à son action créatrice par l'exercice de

notre liberté. Il n'y a de temps qu'afin d'assurer le contraste de cette donnée et de cet élan, qui les rend possibles tous les deux, et qui les relie l'un à l'autre dans un acte transitif indivisible que l'on ne peut imaginer qu'en l'accomplissant et qui ne se réalise que dans le présent.

[251]

De fait, notre vie tout entière s'écoule dans le présent. Comment pourrait-elle en sortir ? Il faudrait qu'elle sortît des limites de l'être. Quand on dit qu'elle y pénètre ou qu'elle l'abandonne, ce n'est qu'en apparence. Elle ne recouvre pas toute l'étendue du présent : elle y participe selon des modalités différentes, mais dont aucune ne s'en sépare jamais. Elle est limitée et, en tant que telle, laisse bien des choses hors d'elle : mais elle est tout entière dans l'être, qui est la présence elle-même. Et si l'on prétend que cette vie à son tour est composée d'états qui sont dans le temps, et par suite extérieurs dans une certaine mesure les uns aux autres, on répondra pour chacun de ces états ce qu'on a dit de la vie en général : c'est qu'il n'a jamais été ailleurs que dans le présent, et que, s'il y occupe une place limitée, cela ne veut pas dire qu'il ait jamais pu la quitter.

On considère à tort le présent comme une pointe mobile se déplaçant en même temps que l'être tout entier, mais ce sont seulement les différents aspects de l'être qui, en se détachant les uns des autres grâce à l'analyse, acquièrent au regard d'une conscience finie une présence subjective variable. Cette présence est une vue sur *la présence totale* : elle nous révèle celle-ci, qui la fonde. La présence elle-même ne change pas, quel que puisse être son contenu : elle est l'idée la plus pure que nous puissions nous faire de l'immuable ; elle est l'éternité concrète. Mais son contenu se renouvelle sans cesse parce qu'il faut qu'il se mesure sur notre ouverture, sur ce que nous pouvons vouloir et accueillir. Ce n'est donc pas la présence de l'être que nous créons, mais notre présence à l'être. C'est comme si nous devions faire à chaque instant un choix sans cesse recommencé dans un être infini et omniprésent à l'intérieur duquel il nous faudrait constituer du même coup notre existence et notre nature. Mais elles ne le sont jamais, car nous ne sommes nous-mêmes que par ce choix qui, s'il venait à cesser, nous ferait cesser d'être ou nous réduirait à l'état de chose. Il y a là une participation à la présence totale qui est toujours limitée par son objet, mais totale par la présence même de

cet objet. Et sans doute le temps s'insinue alors de manière à accuser la disparité entre la totalité de la présence et la limitation de l'objet présent, mais [252] on ne peut jamais faire ni que la présence elle-même disparaisse, ni que l'objet, bien qu'il n'en occupe qu'une partie, réussisse à s'en affranchir.

Nous n'avons pas besoin sans doute de demander qu'on interprète correctement la notion de l'omniprésence, telle que nous venons de l'exposer : nous n'avons pas voulu dire que la totalité du réel doit être considérée comme étant en soi une sorte de passé intégralement déroulé par avance et dont les différents individus seraient les spectateurs passagers. Le passé précisément n'existe comme passé, c'est-à-dire comme spectacle, que pour un individu qui l'a vécu comme présent, et qui par conséquent l'a créé. Faut-il dire dès lors qu'il n'existait jusque-là que comme possible ? Oui sans doute, si l'on veut avoir égard non plus à l'être en soi, mais aux libertés particulières qui fondent en lui leur être participé ; car le mot de possibilité n'a de sens qu'à l'égard de ces libertés : il représente le champ dans lequel elles peuvent s'exercer, c'est-à-dire leurs puissances aux deux sens de ce mot, qui exprime une limitation par opposition à l'être actuel et l'initiative par laquelle elles s'actualisent. Par contre, il n'y a point de possible en soi : peut-être peut-on dire que ce qui reste à l'état de possibilité pour un individu est toujours actualisé par un autre. Mais il suffit pour le moment d'observer que, puisque chacun d'eux se réalise grâce à un acte de participation qui lui est propre, on peut définir la présence totale non point comme celle de tous les possibles à la fois, mais plutôt comme l'acte qui fournit à tous les êtres particuliers assez d'efficacité pour poser tous les possibles et pour qu'aucun de ces possibles ne demeure jamais à l'état de pure possibilité.

ART. 3 : Le présent ne se confond pas avec l'instant, et comprend en lui le passé et l'avenir sous la forme d'idées présentes, dont les relations entre elles et avec l'instant permettent à notre personnalité de se constituer.

Subordonner l'être au temps, c'est le subordonner à l'une de ses déterminations. Le présent ne se confond pas avec l'instant : il com-

prend en lui le passé et l'avenir ; comment [253] pourrait-on les placer hors du présent autrement qu'en les plaçant hors de l'être, c'est-à-dire en admettant que l'être ne cesse de naître du néant et d'y retomber ? Le passé, dira-t-on, a été un objet présent et l'avenir le deviendra ; mais, en tant que passé et en tant qu'avenir, ils sont exclus du présent. Or, qu'est-ce que cela veut dire, sinon qu'aux yeux de tel sujet déterminé, assujetti à vivre dans le temps, ils doivent être définis maintenant comme des idées présentes ? Peu importe qu'elles soient actuellement pensées ou qu'elles soient seulement susceptibles de l'être ; peu importe qu'elles apparaissent à la mémoire comme des réalités déjà fixées et qu'elle évoquera avec plus ou moins de fidélité, ou qu'elles apparaissent à la volonté comme des possibilités encore indéterminées et entre lesquelles elle pourra choisir. Le point important, c'est que l'on ne puisse jamais faire sortir un terme du présent de la sensation que pour le faire entrer dans le présent de l'image.

Cette doctrine ne serait choquante que si on lui donnait un sens grossièrement matériel, c'est-à-dire si l'on admettait que le présent subsiste en soi avec les caractères que lui donnait la sensation quand nous cessons de le sentir comme présent, ou qu'il préexiste en soi avec les caractères qu'elle lui donnera, alors qu'il n'est encore pour nous que futur. La présence de l'idée du passé ou de l'idée du futur ne cache pas la subsistance objective d'une sensation conservée ou anticipée. Ce n'est pas le même événement qui est prévu, réalisé, puis rappelé ; c'est seulement à la faveur de cette identité supposée que l'on est obligé de l'exclure du présent, c'est-à-dire de l'être dès qu'on ne peut plus le penser comme passé ou comme futur. Mais en réalité il y a là trois événements qui, il est vrai, ont entre eux un rapport privilégié, et tous les trois appartiennent également au présent : on ne dira pas qu'ils sont simultanés, parce que la possibilité de les distinguer est précisément la définition même de ce qu'on appelle une succession ; mais cette succession ne peut pas nous dissimuler que ni l'un ni l'autre n'a jamais été comme tel, ni passé, ni futur et que ces mots désignent seulement le contraste perçu par nous entre des aspects différents de la présence totale. On pourrait exprimer la même idée autrement, en disant qu'un [254] événement ne réalise son essence que s'il revêt ces différents aspects tour à tour et s'il les convertit l'un dans l'autre selon un ordre proprement irréversible.

C'est cette irréversibilité qui nous empêche de reconnaître la signification privilégiée de la présence et d'enfermer en elle le remémoré et le désiré aussi bien que le perçu. Nous sommes aveuglés par la présence du corps qui fait écran à des présences plus subtiles et plus intimes. Inversement on ne doit pas s'étonner qu'il faille obturer celle-là pour que celles-ci puissent se produire : en s'opposant entre elles comme le passé avec le futur, elles donnent à l'esprit son mouvement à travers la présence sensible où s'opère le passage de l'une à l'autre.

Que nous ne puissions pas nous rendre l'objet présent par la sensation, et qu'elle ne puisse pas nous rendre présent tout l'univers à la fois, c'est déjà le signe de nos limites ; mais c'est aussi la condition de l'opposition entre la sensation et l'image et par conséquent de notre distinction subjective à l'égard du tout, c'est-à-dire de notre existence et de notre indépendance spirituelles. Que dans le monde des images, celles qui représentent le passé aient en droit un caractère unique et irréformable, c'est le signe de notre esclavage à l'égard de ce que nous avons fait. Que celles qui représentent l'avenir soient multiples, inachevées et flottantes, c'est le signe de notre ignorance à l'égard de ce que nous ferons : aussi bien n'y a-t-il de science que de ce qui est fait, c'est-à-dire du passé. Mais sans cet esclavage, qui nous enchaîne à nous-mêmes et non point à un autre, nous ne ferions pas corps avec l'être que nous nous sommes donné, et sans cette ignorance, qui est essentielle et non accidentelle, nous ne participerions à l'être que comme une chose qui pourrait se contempler elle-même, et non comme un acte qui ne cesse de s'engendrer. Ainsi nous créons à chaque pas l'objet même dont la mémoire est la science.

Dès lors, bien que notre moi ne sorte jamais du présent, il faut qu'il se sente attaché à l'être qui le limite : c'est la sensation ; il faut aussi qu'il s'en distingue grâce à l'opposition de la sensation et de l'image. D'une manière générale, notre vie consiste dans la transition ou le passage de l'une à l'autre : cette transition s'effectue dans le présent ; elle a lieu en deux [255] sens selon que nous allons de l'image indéterminée à la sensation ou de la sensation à l'image déterminée. Mais, puisque ni la sensation, ni aucune de ces deux images ne subsistent hors du présent, c'est la relation intemporelle que

nous établissons entre elles qui fait apparaître l'idée de temps et qui détermine son cours.

Le temps exprime l'hétérogénéité entre les aspects du présent ; il introduit dans l'être la relation qui est le moyen de la participation ; la double permutation entre la sensation et l'image prouve que notre être spirituel est consubstantiel à l'être total et ne cesse de se nourrir des contacts sans cesse renouvelés qu'il a avec lui. Cependant la transformation de l'anticipation en souvenir par l'intermédiaire de la sensation est un acte : il prouve que nous ne nous bornons pas à subir la pression de l'univers, mais que nous sommes simultanément les créateurs de notre personnalité et de l'univers lui-même. L'essence de l'être se révèle à nous non plus comme une chose, mais comme un acte auquel nous collaborons et qui est notre acte propre. Et cette impression à laquelle aucun homme n'échappe qu'il n'y a rien hors du présent reçoit sa confirmation quand on pense que l'être est acte et que, si une chose peut encore subsister quand on l'a oubliée et avant qu'on l'ait découverte, un acte ne peut subsister que lorsqu'il s'accomplit.

On n'alléguera donc pas que le présent est seulement une détermination du temps et qu'en identifiant l'être avec le présent, nous interprétons en l'hypostasiant le contraste que le temps permet de reconnaître entre ce qui est et ce qui n'est plus ou ce qui n'est pas encore. Car le présent n'est pas l'instant, qui n'est qu'une limite évanouissante, le point où se rencontrent et se croisent les différents modes de la présence. Le temps suppose le présent et non pas inversement. Car c'est le présent qui est vécu et non pas le temps, comme on le croit presque toujours : le temps n'est que pensé. Au présent appartiennent à la fois la sensation, l'image et la transition de l'une à l'autre. Et la sensation, quand elle a disparu, ne doit pas être considérée comme retirée à la fois de l'être et du présent : le sujet n'a plus d'accès à l'être qu'elle représente autrement que par l'image, qui est un état nouveau [256] et un état présent. Mais cette distinction de la sensation et de l'image ne peut avoir de sens que pour le sujet qui les perçoit l'une après l'autre : elle est non pas un des caractères de l'être, mais une des conditions de notre participation à l'être. L'être fini, toujours inséparable du présent, se distingue du tout grâce au temps, qui est un milieu qu'il imagine, et dans lequel se déploie sa vie subjective, qui est une vie d'imagination. Sans

elle, il ferait corps avec l'être total et il n'aurait aucune indépendance. C'est par elle qu'il ne cesse de fonder et de renouveler sa personnalité présente qui, bien qu'assujettie dans l'être, n'en actualise jamais qu'une partie, mais retient pour toujours en elle-même comme un bien qui lui est propre tout ce qu'elle a perçu, en même temps qu'elle prévoit et contribue à produire les opérations nouvelles par lesquelles elle ne cessera de s'enrichir.

Mais si le présent n'est pas un élément du temps, il n'en est pas non plus la négation : il en est au contraire le fondement et le soutien, car le temps naît de la distinction et de la relation qui s'établit entre les formes différentes de la présence, et plus précisément de la conversion d'une présence sensible en une présence spirituelle. D'une manière générale, le temps, qui est la condition de toute analyse concrète, est lui-même le schéma abstrait de toute analyse possible, qui est l'analyse d'un éternel présent, dans lequel l'être fini, sans qu'il s'en détache jamais, réussit pourtant à fonder sa personnalité, c'est-à-dire à déterminer ses acquisitions et à les maintenir.

B. LA PRÉSENCE TOTALE ET LES PRÉSENCES MUTUELLES

[Retour à la table des matières](#)

ART. 4 : La présence n'est pas conférée à l'être par le moi, mais au moi par l'être.

On dirigera sans doute contre la notion de présent les mêmes objections que contre la notion d'être. On fera remarquer premièrement que, comme la notion d'être ne peut être saisie qu'avec le moi et même en un certain sens dans le moi, c'est-à-dire sous une forme subjective, la notion de présent, [257] d'une manière beaucoup plus évidente encore, suppose une conscience qui se rend l'être présent, de telle sorte que définir l'être par le présent serait aggraver son caractère subjectif par un caractère accidentel. Et on ajoutera en second lieu que, si la notion d'être est la plus vide et la plus abstraite de toutes, aussi longtemps qu'on la prive de ses qualifications, cela

est plus visible encore de la notion de présent, qui est manifestement une forme sans contenu, car ce qui nous intéresse avant tout, c'est beaucoup moins la présence d'une chose que la nature même de cette chose qui nous est présente. Mais le rapprochement même de ces objections sert à confirmer l'identité de l'être et du présent et conduit à penser que, si les moyens employés pour établir que l'être n'était pas une notion purement subjective et abstraite étaient bons, ils doivent encore ici nous mener au succès et nous permettre d'apercevoir dans le présent une objectivité essentielle que toute expérience actuelle se borne à reconnaître, et une plénitude concrète que toute démarche positive de la conscience divise pour la mettre à notre portée.

En réalité, il est bien vrai de dire que la présence ne peut se manifester que sous la forme d'une coïncidence momentanée entre l'être du moi et l'être de l'objet. Mais ce serait sans doute une illusion de penser que le moi s'installe d'abord dans le présent pour conférer ensuite à l'objet une sorte de présence dérivée et qui serait le reflet de sa propre présence à lui-même. Outre que la présence du moi à lui-même suppose, au sein de la conscience, une dualité qui redouble, au lieu de le résoudre, le problème de notre présence à l'être, il faut nous souvenir que si, pour l'idéalisme, le moi s'attribuait en effet une existence subjective qui s'irradiait ensuite sur tous les objets de sa représentation, nous avons montré, au contraire, que la conscience de notre existence, au lieu d'être celle de notre existence séparée, consiste dans son inscription à l'intérieur d'un tout où nous prenons à la fois notre racine et notre développement et qui nous prête l'être avant de le recevoir de nous en tant qu'apparence dans la représentation que nous nous en donnons. Et nous dirons de même que l'opération par laquelle nous nous rendons l'être présent est subordonnée à une relation métaphysique plus profonde et [258] dont cette opération est l'expression intellectuelle, c'est-à-dire à la relation de notre présence propre avec la présence indivisible du tout dont aucun être fini ne saurait jamais être détaché.

Si on prétendait maintenant que c'est le caractère distinctif d'un être fini d'être engagé dans le temps, de naître et de mourir, et même de naître et de mourir à chaque instant, on répondrait que, comme l'être total ne peut comprendre tous les êtres finis autre part que

dans sa présence éternelle, nul d'entre eux inversement, dans aucune des phases de son existence, ne peut faire autrement que d'explicitier un des aspects de cette présence totale. Ainsi, comme le moi ne pourrait pas être posé si l'être ne l'était d'abord, et comme le moi affecte ensuite l'être tout entier de cette subjectivité qui renvoie à celui-ci, sous la forme d'un reflet, l'être même qu'il nous a donné, c'est aussi de la présence absolue que nous recevons notre présence particulière ; et nous conférons naturellement à l'univers une présence comparable à celle de l'instant, bien que l'instant, qui tient de la présence sa réalité, ne nous la révèle jamais que sous une forme précaire et évanouissante. Seulement, comme nous ne cessons de nous élever de l'être donné par lequel s'exprime notre limitation à l'acte qui le fait être et dont nous participons, nous ne cessons de nous élever aussi d'une présence sensible qui nous asservit au temps, à une présence spirituelle qui nous en délivre.

ART. 5 : Toute présence particulière est mutuelle et se fonde sur la distinction de l'acte et de la donnée, qui suppose à son tour la présence absolue du tout, dont elle est une spécification produite par l'analyse.

Si l'on peut accepter, malgré les scrupules de l'idéalisme, de poser l'être comme un terme qui se suffit, un « en soi » ou un absolu, il ne saurait en être de même, dira-t-on, de la notion du présent. Le présent n'est-il pas par essence une relation ? Ne suppose-t-il pas deux termes corrélatifs et dont la nature est précisément d'être présents l'un à l'autre ? Et n'avons-nous pas l'expérience de cette relation dans notre propre présence à l'être ?

[259]

Mais si l'être ne peut jamais cesser d'être présent, nous pouvons cesser de lui être présent : c'est alors pour nous cesser d'être. Cette absence se produit sous des formes très différentes : mais, comme la présence de tout être particulier n'est qu'une présence renouvelée dans l'instant, elle ne peut être obtenue et maintenue que par un acte de participation à l'être pur, c'est-à-dire à la présence éternelle ; et lorsque cet acte fléchit ou cesse, il n'y a rien de changé dans l'être,

mais la forme limitée qu'il avait revêtue s'exténue et disparaît. Ainsi cette même présence, qui est un caractère incessible de l'être absolu, doit être réalisée en chacun de nous grâce à une opération qui nous est propre, faute de quoi nous ne posséderions point l'être intérieurement, et toute participation serait apparente au lieu d'être effective.

Nous pouvons distinguer, sans rompre l'univocité, deux manières d'être, l'être pour soi et l'être pour autrui, l'acte et la donnée qui, bien que compris également dans l'universalité de la notion, la divisent par leur opposition de manière à rendre possible l'avènement du fini et à faire apparaître la multiplicité des genres et des qualités. L'opposition de l'acte et de la donnée permet au temps de naître et au moi de devenir présent à l'être grâce à une participation personnelle. L'être fini est précisément un mixte dans lequel l'acte et la donnée viennent se croiser, ou plutôt, c'est un acte imparfait et inachevé qui ne se confond pas avec le monde et ne peut le penser que comme une donnée. C'est cet acte original par lequel, au lieu de créer le monde, il le retient devant lui comme un spectacle, qui constitue sa vraie nature.

Pourtant si, là où il y a une conscience, il faut toujours qu'il y ait opposition entre un acte et une donnée, une telle dualité doit être caractéristique, sinon de la présence elle-même, du moins de la conscience que nous en prenons. C'est dire que notre expérience de la présence met toujours en évidence deux formes de l'être dont la présence mutuelle traduit l'unité de l'être à l'intérieur de laquelle elles ont été distinguées par l'analyse. Si toute présence est une co-présence, c'est qu'aucun être fini ne peut être pensé en dehors de l'être total.

Mais la présence, au sens métaphysique que nous donnons [260] à ce mot, ne peut pas être réduite à la simultanéité dans l'instant : car d'une part, un intervalle d'espace assez grand pour soustraire l'objet à notre appréhension immédiate suffit à créer l'absence aussi bien qu'un pur intervalle de temps, comme le suggère l'expérience commune dont la théorie de la relativité fournit une sorte d'interprétation rationnelle. D'autre part, nul intervalle de temps ne peut abolir cette présence au moins possible dans une conscience sans laquelle ni le passé, ni le temps ne pourraient être pensés.

C'est donc parce que l'être est fini que la présence a un caractère mutuel. Et ce caractère se manifeste sous quatre formes à la fois distinctes et solidaires auxquelles la corrélation de l'acte et de la donnée fournit seulement un cadre abstrait et schématique :

1° L'être apparaît d'abord comme présent au moi, et c'est sur cette présence subjective que se trouve fondée la connaissance même de l'être : alors l'être n'est plus qu'une représentation ;

2° Le moi apparaît comme présent à l'être et cette présence, réciproque de la première et impliquée par elle, fonde l'existence du moi ; mais c'est le moi alors qui est donné à lui-même ;

3° Les êtres particuliers apparaissent comme présents les uns aux autres dans le même univers, même s'ils ne possèdent pas une conscience capable de rendre cette présence sensible à leurs propres yeux. Mais c'est dire qu'ils sont compris ou qu'ils peuvent l'être sous forme de représentations à l'intérieur d'une autre conscience dont l'unité subjective est à la fois l'image et l'incarnation de l'unité même de l'être ;

4° Enfin, bien que chaque conscience soit enfermée en elle-même, comme l'est en soi l'être tout entier, et puisqu'il est de l'essence de chaque conscience d'être finie, il faut que toutes les consciences soient présentes les unes aux autres, afin qu'elles expriment la totalité de l'être sans en détruire l'unité. Mais alors, au lieu d'être présentes l'une à l'autre simplement par la connaissance en devenant réciproquement objet et sujet l'une pour l'autre, il faut qu'elles puissent nouer entre elles des relations réelles où chacune gardera sa propre essence de sujet sans être obligée de la convertir en objet pour en faire une présence représentée ; ainsi se réalisera [261] cette société des esprits, qui n'est possible que par leur commune participation à un même acte spirituel qui se crée lui-même éternellement. Le monde réel, toujours présent tout entier à toutes les consciences à travers la variété indéfiniment renouvelée de ses aspects, est à la fois le moyen de leur séparation et de leur union ; il faut qu'il apparaisse à chaque conscience sous la forme d'une représentation originale pour que cette conscience puisse se distinguer de toutes les autres, et par conséquent exister, et il faut pourtant qu'il n'y ait qu'un monde et qu'il soit pensé par des opérations identiques

pour que chaque conscience puisse par son moyen entrer en communication avec toutes les autres.

Nous concluons donc en disant que l'être est indiscernable du présent, et que, si toute présence est mutuelle, l'être total se confond avec la mutualité de toutes les présences réelles ou possibles.

ART. 6 : La présence subjective est à la fois une image et un effet de la présence totale de l'être à lui-même.

La présence subjective est révélatrice de la présence absolue : mais notre propre subjectivité est objectivement présente dans le tout de l'être. La présence de l'être au moi a son fondement dans la présence du moi à l'être. Comment concevoir que ce soit l'être qui vienne participer au présent de l'individu alors qu'il est manifeste que toute l'existence de l'individu exprime au contraire sa participation au présent de l'être ? Mais si la présence ne se manifeste à nos yeux que sous une forme subjective, cela ne prouve point que ce soit une présence diminuée : au contraire elle témoigne par là qu'elle est une présence intérieure au cœur même de l'être, et c'est seulement parce que notre subjectivité est limitée que nous devons l'inscrire elle-même dans une présence qui la dépasse.

La présence n'a donc un caractère de dualité qu'afin de nous permettre de saisir l'unité ontologique des termes qu'elle confronte. Et si elle ne peut se manifester que par l'analyse, qui fait apparaître la diversité, c'est que le rôle de la diversité est de la rendre sensible, mais non de la créer. C'est un [262] des effets les plus constants de notre méthode de nous permettre de retrouver dans les formes les plus humbles de l'être son essence totale et inaltérée.

Nous retrouvons ici sous une forme psychologique, dans l'analyse de la présence, les caractères d'universalité et d'univocité que nous avons attribués d'abord à l'être sous une forme logique : et ce recouvrement des exigences intellectuelles par les conditions de l'expérience interne confirme leur double objectivité métaphysique. Car de même que l'être peut s'appliquer à des objets diversement qualifiés, mais toujours en relation les uns avec les autres, et

qui ne diffèrent pas entre eux sous le point de vue de l'être, la présence est capable de recevoir en elle des états aussi hétérogènes que des perceptions, des images ou des idées qui sont eux-mêmes interdépendants et dont on ne peut dire précisément qu'ils sont que parce qu'ils sont accueillis dans cette présence identique.

Ainsi la présence du moi à lui-même, c'est-à-dire la conscience, est l'image la plus parfaite que nous puissions concevoir de la présence plénière de l'être à tous ses modes : car il n'y a pas de conscience sans dualité, et c'est pourtant l'unité de l'acte intellectuel qui seul explique comment nous pouvons dire à la fois que tous les objets de la pensée nous sont présents, que nous leur sommes présents et qu'ils sont présents les uns aux autres. Nous retrouvons dans notre conscience finie un écho des caractères fondamentaux de l'être pur dont il nous est possible d'effectuer grâce à elle une sorte de lecture empirique.

ART. 7 : La présence n'est pas une forme pure que les objets viennent remplir, mais une réalité plénière dont la conscience les détache en la divisant.

Il est possible maintenant de répondre à l'objection toujours renaissante que nous avons signalée encore à l'article 4 du présent chapitre, et qui reproche à la présence, comme à l'être, d'être un mot creux et même dépourvu de signification, aussi longtemps qu'on ne connaît ni le contenu de la présence, ni les qualités de l'être. Mais nous nous étions étonné déjà que l'on pût voir dans l'être la plus abstraite des notions, en faisant [263] remarquer précisément qu'il n'est pas un caractère séparé, qu'on ne peut ni le percevoir, ni le concevoir hors de ses déterminations, et qu'il exprime la totalité et la consommation de toutes les qualités que l'on pourra jamais discerner en lui. Et l'on conviendra qu'il y a bien de la différence entre une thèse qui fait de l'être une pure matière logique à laquelle les qualités viendraient mystérieusement se joindre pour lui permettre d'exister réellement et la thèse qui, posant d'abord l'être avec cette totalité et cette suffisance sans lesquelles il n'a pas droit au nom d'être, fait apparaître ensuite les qualités comme la gerbe des as-

pects particuliers et complémentaires par lesquels il révèle son infinie richesse aux yeux d'une conscience finie.

Cette identification de l'être avec le tout posé avant l'analyse et pour que l'analyse soit possible, loin de réduire le tout à une donnée inerte à laquelle l'analyse n'ajoute rien, nous oblige à faire de ce tout un acte inépuisable auquel notre conscience ne cesse de participer en faisant apparaître toujours en lui de nouvelles déterminations qui n'ont d'indépendance pourtant que par sa propre opération.

On peut faire sur la présence des observations analogues. La présence ne demande pas à être remplie par des objets nouveaux émergeant tour à tour d'une longue absence et qui viendraient la peupler, c'est-à-dire la réaliser. Il faut dire au contraire que la présence est en droit infiniment plus pleine et plus abondante que toutes les représentations par lesquelles elle se divise et s'émiette pour s'adapter à la capacité des différentes consciences. Que l'on n'allègue pas non plus que sous le nom de présence, nous posons par avance et d'un seul coup toutes les représentations qui deviendront présentes plus tard au cours de toute expérience possible : la présence est une et les représentations sont multiples ; elle n'est pas leur somme, elle est plutôt leur condition et leur raison, le principe commun qui les actualise sans se confondre avec aucune d'elles puisqu'il est le même dans toutes. Et l'on demandera de méditer sur cette remarque : c'est que, si une chose est ce qu'elle est par ses qualités, elle n'est pourtant que par la présence de ce qu'elle est.

L'unanimité de la présence prise en elle-même ne laisserait [264] pas subsister l'indépendance des êtres particuliers. Celle-ci suppose la conscience par laquelle la présence objective et la présence subjective ne cessent de s'opposer et de s'associer l'une à l'autre. Puisqu'une présence unanime abolirait la conscience, il faut que l'objet présent, pour que nous en restions distincts, nous paraisse toujours plus riche que sa représentation présente, il faut d'une manière générale, à l'égard de la connaissance comme à l'égard du vouloir, qu'un progrès indéfini s'ouvre devant nous dans lequel nous opposerons à ce que nous avons déjà acquis ce que nous pourrions acquérir encore. Les modes infiniment variés de la présence psychologique expriment les moyens par lesquels l'être partiel communique avec l'être total : la présence sensible, imaginaire et conceptuelle permettent à la personnalité de se créer, à la conscience d'entrer en rapport avec

l'univers et avec les autres consciences et fournissent le fondement d'un tableau des différentes fonctions de la vie mentale.

C'est seulement parce que l'homme est attentif d'abord à son corps, par lequel il inscrit son être individuel dans l'univers visible, qu'il est porté à confondre la présence objective avec la présence réelle. Elle exprime seulement ce qui dans la présence dépasse notre opération. Mais c'est par la présence subjective seule que nous pénétrons dans l'intériorité même de l'être. Aussi toute présence véritable est-elle une présence spirituelle : la présence du corps se change en la présence de l'idée du corps et la présence de la sensation, en la présence de l'idée de la sensation. La variété des idées, la manière dont elles s'appellent et dont elles s'excluent permettent une sorte de filtrage de la présence dans la conscience qui ne s'en détache jamais, bien qu'elle la mette à sa portée et qui, ne cessant de puiser dans un monde éternellement actuel, mais qui n'est pour elle qu'un monde possible, actualise et fait sien un autre monde qui est l'œuvre propre de sa liberté, mais qui à son tour, au regard de l'acte pur, ne sera jamais qu'une pure possibilité.

[265]

C. ABSENCE SENSIBLE ET PRÉSENCE SPIRITUELLE

[Retour à la table des matières](#)

ART. 8 : L'espace et le temps sont les deux véhicules de l'absence.

Le présent du verbe semble par excellence le temps de l'être ; et on veut en général qu'il soit le temps de la perception, comme le passé est le temps du souvenir et le futur le temps du désir et de la volonté. Mais ces temps différents établissent seulement des distinctions entre certains caractères des états présents ; ils ne permettent pas de permuter l'essence de l'un dans l'essence de l'autre, comme on le croit trop souvent quand on admet l'objectivité du temps, ce qui conduirait à imaginer entre eux la plus étrange transsubstantiation. Cependant, grâce au rapport réglé qui les lie, notre personnalité

va se constituer elle-même sans cesser d'adhérer au présent et en appelant indéfiniment par un effort actuel, mais spirituel et tendu vers l'avenir, la réalisation sensible d'un bien qu'elle n'est capable de posséder ensuite que sous la forme spirituelle, mais actuelle, d'une image passée. Alors le présent n'est plus simplement, il est vrai, le temps de la perception, ce qui n'a de sens qu'à l'égard de l'objet : il est le temps de l'acte qui actualise aussi bien le souvenir et le désir que l'objet perçu et la relation qui les unit.

Si le présent n'était pas le caractère essentiel de l'être, il faudrait qu'on pût concevoir une sorte d'absence absolue qui ne fût pas un simple éloignement dans l'espace et le temps. Or l'espace réalise seulement l'idée totale des présences indéfiniment prochaines, et c'est pour cela que, en le réduisant à la simultanéité, le matérialisme et le bon sens populaire le considèrent comme le lieu même de l'être. Par contre, le temps ne crée-t-il pas entre les différents instants une absence impossible à vaincre ? Le passé n'est-il pas une forme d'être subsistant encore, bien qu'en dehors de toute atteinte, lorsque nous avons, en progressant, perdu avec lui tout contact sensible ? L'avenir n'est-il pas aussi une forme d'être vers laquelle nous tendons les mains, mais qui échappe à nos prises ? [266] Cependant, si on ne consent pas à matérialiser le temps, alors on s'apercevra que la réalité du passé, en tant qu'il était autrefois perçu, est seulement épuisée, comme la réalité d'une figure limitée dans l'espace est épuisée dès qu'on franchit ses contours, et que la réalité de l'avenir, avant qu'il s'accomplisse, est celle d'une possibilité séparée de son actualité par un intervalle qui est, si l'on peut dire, le produit même de leur relation. D'une manière plus générale, à partir du moment où l'être total vient s'exprimer par une diversité infinie, il faut que cette diversité se réalise non pas seulement dans le simultané, mais dans le successif, puisqu'autrement l'espace, immuable en chacun de ses points, serait une substance, c'est-à-dire l'être même, au lieu d'être une forme des apparences, c'est-à-dire la manière dont il se manifeste à la conscience d'un être fini : mais il faut, pour qu'il garde ce caractère en témoignant pourtant de sa liaison avec l'être total, qu'il puisse en chaque point recevoir dans l'infinité du temps l'infinité des qualités, et assure aussi, par l'intermédiaire du mouvement, la communication entre tous ces points ou, ce qui revient au même, mette en évidence cette relativité qui lui est pro-

pre, sans laquelle il serait non pas une unité vivante, mais un bloc rigide d'éléments décidément séparés. On voit maintenant la raison pour laquelle les moments du temps qui paraissent s'exclure beaucoup plus profondément que les points de l'espace, puisque le passé et le futur appartiennent à un autre monde que celui de l'instant (de telle sorte qu'il y aurait une espèce de contradiction à les penser ensemble), s'appellent pourtant mutuellement de manière à lier les uns aux autres les points de l'espace, qui restent irréductiblement distants avant que l'on passe de l'un à l'autre par le mouvement ; on voit aussi pourquoi le parcours spatial ne cesse pas de nous paraître présent à chaque instant quand il a lieu, et pourquoi, quand il a eu lieu, son tracé est encore une image présente d'où la notion de tout intervalle temporel a disparu.

Il demeure, il est vrai, cette différence entre l'éloignement dans l'espace et l'éloignement dans le temps, que le premier nous permet, grâce au mouvement, de franchir corporellement la distance, et par conséquent de retrouver toujours, [267] sous la forme de perceptions évidemment nouvelles, tous les points de son universelle présence, au lieu que l'éloignement dans le temps, dès qu'on l'immobilise, ne peut être franchi que par l'esprit et grâce au contraste d'une perception actuelle et d'une image remémorée ou anticipée. Mais l'opposition de la perception et de l'image n'a de sens que pour un sujet fini : elle est le moyen par lequel la personnalité se forme. Il faut pour cela qu'il y ait irréversibilité dans l'ordre de ses états, comme il faut qu'il y ait réversibilité dans l'ordre de l'espace pour que celui-ci soutienne les démarches de la liberté, qu'il rende possible le devenir sans être entraîné par lui, et qu'il figure sur le terrain de l'expérience sensible et au sein même de la durée l'objectivité de l'être pur.

On remarquera d'ailleurs que cette opposition n'est pas décisive et irréductible, que tout intervalle est spatial et temporel à la fois, que des points trop éloignés de nous dans l'espace ne peuvent aussi nous devenir présents que par des images et que, comme il faut, avant que l'influence qu'ils exercent sur nous nous parvienne, un certain temps pendant lequel leur état se sera modifié ainsi que le contenu même de notre conscience, il est de toute nécessité, après avoir distingué l'intervalle temporel et l'intervalle spatial, de les associer l'un à l'autre d'une manière extrêmement étroite en utilisant

le premier et admirable modèle que les relativistes ont fourni dans la mécanique de l'univers physique.

Si la présence et l'absence semblent deux contraires qui s'appellent et ne peuvent être pensés que l'un par rapport à l'autre, cela n'est vrai par conséquent que pour un sujet particulier et dont l'expérience se constitue dans l'espace et dans le temps. L'espace implique une présence objective et simultanée de tous ses points, mais qui ne peut être actualisée par chaque conscience que dans les limites de son horizon ; au delà règne une absence subjective. Le temps, de son côté, qui est le lieu même où se déploie toute subjectivité crée une distinction entre deux modes de la présence : celle de la perception et celle de l'image (déterminée ou indéterminée) ; cette seconde forme de la présence est elle aussi subjective, et à l'égard de la première elle peut être nommée une absence. Par son opposition et par sa connexion avec elle, elle exprime [268] la condition à la fois de notre subordination au tout de l'être et de notre indépendance spirituelle. Mais ces différents modes de la présence et de l'absence ne sont que des déterminations particulières de la présence absolue qui n'est elle-même corrélatrice d'aucune absence.

ART. 9 : L'absence est toujours subjective et corrélatrice de la constitution de notre conscience dans le temps.

C'est un même acte de présence, identique dans son essence bien que très différent dans son contenu, ou plutôt qui n'a un contenu que pour nous, qui fonde à la fois l'être universel et notre être propre. Mais dès que la multiplicité s'est introduite dans le monde, on comprend la possibilité d'une absence relative et subjective. Tout d'abord les phénomènes n'ont de sens que comme données et aux yeux d'une conscience qui se les donne comme objet d'une contemplation réelle ou possible. Or, si elle se donnait tous les phénomènes, elle se donnerait à la fois tout l'univers, c'est-à-dire qu'elle se confondrait avec l'être pur et qu'il n'y aurait plus de phénomènes. L'absence, qui est une notion négative, n'a donc aucune valeur métaphysique : c'est une notion psychologique corrélatrice de la présence subjective qui est caractéristique de la conscience. Aussi les phénomènes matériels sont-ils entraînés dans le même devenir que

les consciences individuelles selon une suite irréversible contemporaine du devenir de celles-ci. Car ils n'ont d'existence que présente, c'est-à-dire au moment où ils sont actuellement perçus ou bien au moment où ils pourraient l'être. Leur être ne se distingue donc pas de leur présence. Ils sont limités dans leur présence, comme dans leur nature. Mais la présence elle-même ne l'est pas.

Loin de notre pensée l'idée qu'ils pourraient subsister éternellement hors de notre regard, tels qu'ils étaient lorsque notre regard portait sur eux. Ce serait méconnaître leurs limites et les conditions mêmes de la phénoménalité. Mais il est éternellement vrai que l'acte qui soutient et fonde leur existence en les appelant dans le même présent et qui les enchaîne indéfiniment à des conditions et à des effets sans lesquels chacun d'eux usurperait l'indépendance du tout [269] au lieu de l'exprimer à sa place et selon un aspect particulier, contient en lui intemporellement la raison d'être du temps et de cette merveilleuse propriété qui le définit : à savoir que chacun de ses moments considéré en lui-même ne peut être que présent, mais qu'à l'égard de tous les autres il peut devenir indifféremment passé ou futur ; or le passé et le futur semblent un mélange de l'être et du néant, ce qui ne peut avoir un sens que si nous savons distinguer la perception de l'image et par conséquent notre présence objective à l'être de notre présence subjective à nous-même. Il faut que nous puissions devenir absent à la perception pour que nous cessions de nous confondre avec les choses et pour que nous puissions avoir un devenir autonome dans lequel nous allons entraîner les choses elles-mêmes.

L'absence naît donc d'un certain contraste qui se produit dans le présent entre deux formes de notre vie psychologique qui ne cessent de s'évincer. On conclura donc que, si l'être est la présence éternelle et que nul être particulier ne puisse l'épuiser ni s'en séparer, les êtres particuliers, par contre, peuvent être absents les uns aux autres, et même ils le sont toujours dans quelque mesure, sans quoi ils n'auraient pas d'indépendance même relative.

La présence est si bien un caractère inséparable de l'être que nous la concevons encore comme la propriété par laquelle l'objet subsiste, même quand il cesse d'être donné à notre conscience. Quant à l'absence, elle est une notion négative non pas en ce sens qu'elle abolit la présence de l'objet, mais en ce sens qu'elle l'abolit

seulement pour nous. Elle ne peut être définie que par rapport à cet acte qui nous rend les choses présentes et que nous n'accomplissons plus. Dire d'un objet qu'il est absent, c'est dire que nous ne pouvons pas nous le rendre présent. Encore ne pouvons-nous le penser que par référence à une présence possible et à l'opération d'une conscience qui l'actualise. L'absence est donc toujours l'effet d'une limitation ou d'une déficience, ce qui explique assez comment je puis devenir absent à un objet particulier, à un autre être, au monde ou à moi-même sans que le lien de chacun de ces modes et de la présence absolue soit lui-même atteint.

[270]

ART. 10 : Le temps qui nous affranchit par le mouvement de la servitude du lieu, n'abolit à chaque instant la présence sensible que pour la convertir en une présence spirituelle.

Nous avons montré que l'espace et le temps sont, si l'on peut dire, les deux véhicules de l'absence. Et même on distinguerait mal l'absence temporelle de l'absence spatiale, si celle-ci n'était pas une présence de droit que la limitation de notre perception ne permet pas de transformer en présence de fait, bien que cette transformation semble devenir possible par le mouvement, c'est-à-dire en déplaçant notre propre centre de perspective sur le monde. Il suffirait encore d'imaginer un mouvement d'une vitesse infinie pour évoquer « le point qui remplit tout » dont Pascal a parlé. Ainsi, par une sorte de paradoxe, le temps qui est la plus dure des chaînes, puisqu'il nous attache à l'instant en dehors de tout consentement, qu'il ne peut être ni ralenti ni hâté, ni retourné ni anticipé, est aussi l'instrument de notre libération puisqu'il nous affranchit en un certain sens de la servitude du lieu.

Toutefois on fera une double observation : car, d'une part, le temps ne nous permet d'abolir l'absence spatiale qu'en la convertissant en une présence future, de telle sorte que l'expérience de la découverte de nouveaux lieux ne présente un privilège sur une autre suite d'événements que parce qu'elle suppose déjà la simultanéité de l'espace, là où il semble seulement qu'elle la vérifie. D'autre part,

on n'oubliera pas que, par une sorte d'action en retour, le temps lui-même a pu être considéré comme une sorte d'espace et ses moments assimilés à des points que nous serions tenus de parcourir tour à tour. C'est donc, si l'on peut ainsi parler, à une spatialité sans distance que nous empruntons le modèle de l'éternité.

Mais il suffit, semble-t-il, d'analyser les caractères propres du temps, sans avoir recours à une comparaison avec l'espace qui le matérialise, pour comprendre comment, par le moyen même de la succession qui n'abolit que les formes objectives et phénoménales de l'être, nous réussissons à les réintégrer dans notre propre intériorité et à pénétrer par là nous-mêmes dans l'intériorité de l'être. Car, c'est le temps qui, sans nous [271] séparer jamais du présent, sans séparer même du présent toutes ces formes particulières de l'être qui ne s'évadent point elles-mêmes du présent de l'instant, donne pourtant à celles-ci une sorte d'immortalité subjective dans le souvenir, comme pour nous faire présager que nous atteignons mieux l'essence de l'être dans sa forme spirituelle que dans sa forme matérielle, et que, si la sensation est un contact nécessaire avec l'être par lequel se marquent notre passivité et nos limites, ce contact évanescent ne doit pas nous décevoir comme s'il avait dû nous apporter lui-même la possession d'un bien immuable : car il nous donne davantage, à savoir la possibilité de retrouver indéfiniment ce que nous pensions avoir perdu par un acte qui le transfigure et qu'il dépend de nous d'accomplir.

Et de fait, que pouvons-nous posséder sinon nos propres opérations ? Que peut-il y avoir en nous que l'on ne puisse jamais bannir du présent, sinon l'acte même que nous accomplissons, soit qu'il s'agisse de la perception d'un objet éloigné dans l'espace et qui déjà s'est modifié au moment où son influence nous parvient, soit qu'il s'agisse de la réminiscence d'un événement éloigné dans le temps et que nous n'hésitons pas à rejeter dans le passé, bien que nous ne puissions pas détacher du présent l'opération actuelle qui le ressuscite ? Ce sont seulement nos états qui peuvent être chassés du présent, à condition qu'on les isole arbitrairement de l'acte qui les rendait vivants. Le contenu de notre vie s'écoule dans le temps, mais non point notre vie elle-même ; celle-ci tient à l'être par un acte indiscernable du présent, qui illumine un univers dont on peut dire qu'il ne cesse de se le donner, dans lequel par conséquent il subsiste

assez de souplesse pour que la liberté puisse y insérer un effet de son choix, que la mémoire accueille aussitôt comme une possession spirituelle impérissable. Et le jeu qui se produit dans le temps entre ces différents aspects de la conscience n'altère pas la simplicité de la présence éternelle où ils sont tous situés.

[272]

ART. 11 : La mort crée une absence corporelle qui est révélatrice d'une présence plus pure.

Les objets sont absents les uns aux autres à proportion moins de leur éloignement que de l'exiguïté et de la lenteur des moyens par lesquels il peuvent agir les uns sur les autres. Ce qui confirme que l'acte parfait doit se confondre avec l'universelle présence.

La présence d'un corps composé dans le monde est faite de toutes les forces de cohésion qui, maintenant les différents éléments qui le forment les uns contre les autres, assurent une certaine permanence soit de sa figure, soit de sa structure. Et nous disons qu'il est détruit lorsque l'une et l'autre cessent d'être visibles, bien que les éléments subsistent sous une forme disséminée. Ils ne restent pas eux-mêmes sans altération, comme on le croit trop souvent ; mais cela importe peu : le composé est devenu absent lorsqu'ils n'agissent plus les uns sur les autres selon la loi qui définit le composé, bien qu'au sein du composé leur altération ne fût pas moindre souvent que dans leur état d'isolement. Tout ce que nous avons dit du composé est encore vrai du simple, qui n'est qu'un composé plus subtil. Mais de tous les composés, celui dont la destruction nous intéresse et nous émeut le plus profondément, c'est notre propre corps. Aussi la mort est-elle considérée comme le type le plus parfait et le plus irréparable de l'absence.

Cependant le caractère tragique de la mort provient non pas de la dissolution du composé corporel, mais de la destruction au moins apparente de la conscience par laquelle nous pouvions croire, en pensant le phénomène et le temps, nous être élevé au-dessus d'eux et jouir en Dieu de cette éternité que nous avons découverte et avec laquelle, dès cette vie, nous étions uni. Mais, outre que l'éternité de

notre être spirituel n'implique pas l'immortalité dans le temps de sa partie individuelle, il semble nécessaire d'étudier de plus près, à propos de la mort elle-même, le contraste de la présence et de l'absence.

Tout d'abord l'absence n'est pas réciproque, et si la mort [273] fait pour nous des absents de tous ceux qui vivent après nous, nous ne perdons pour ceux-ci que la présence corporelle. Bien plus, lorsque celle-ci cesse et qu'on n'a plus l'espoir de la retrouver, la présence spirituelle acquiert souvent plus d'acuité ; elle est proportionnelle à l'amour que l'on porte à ceux qui sont morts. On peut se rendre compte alors que la présence du corps n'en était que l'apparence et le symbole et que souvent elle en tenait lieu et la dissimulait. Aussi la mort actualise, c'est-à-dire transforme en un acte de conscience, cette présence latente que la familiarité qui règne entre les corps nous dispensait et souvent nous empêchait de réaliser. Nous sommes plus près des morts que nous avons aimés que des vivants : la proximité charnelle de ceux-ci nous rassurait sur leur présence ; nous en laissions la charge à la nature, sans penser qu'il était toujours nécessaire d'y contribuer nous-même intérieurement. Dès que la nature est défaillante, cette nécessité apparaît : c'est sur nous seul que repose désormais le soin de maintenir leur présence vivante. Aussi devenons-nous capable de percevoir avec une intensité singulière, non seulement des détails de leur vie abolie qui nous avaient à peine frappé, mais encore certaines occasions de communiquer avec eux que nous avons manquées et qui font que nous ne pouvons que dans l'absence épuiser les bienfaits de leur présence. Cette jouissance plus parfaite d'eux-mêmes que nous obtenons après leur mort, et pour ainsi dire grâce à celle-ci, nous laisse un remords et comme un sentiment de culpabilité à leur égard ; nous nous reprochons de les avoir méconnus, de ne pas avoir accompli vis-à-vis d'eux tout notre devoir, de ne pas avoir réalisé avec eux cette union parfaite que nous réalisons si bien avec leur idée. Et ce scrupule montre que nous ne sommes point délivré de tout préjugé matérialiste : nous croyons encore que leur véritable nature consistait dans leur corps plutôt que dans leur idée. Cependant, aussi longtemps qu'ils vivaient de la vie du corps, cette idée ne pouvait être dégagée et isolée : elle demeurait impliquée dans une suite d'états et d'événements par lesquels ils paraissaient la réaliser progressivement ; leur nature n'était pas en-

core accomplie. La mort les a dépouillés de l'accidentel et du transitoire : elle nous a mis en présence de leur essence immuable ; [274] et le souvenir que nous gardons de leur vie temporelle n'est qu'un moyen pour nous d'entrer déjà dans le temps en contact avec leur éternité.

D. LE POSSIBLE ET L'ACCOMPLI

[Retour à la table des matières](#)

ART. 12 : Le temps est nécessaire à la transformation de notre être possible en un être accompli ; mais ceux-ci coïncident dans l'éternité.

Il est impossible de se contenter d'une simple immortalité dans le souvenir qui n'est qu'une survivance à peine un peu plus longue dans une conscience elle-même périssable. Elle est le signe de l'immortalité plutôt que sa substance. Nous avons montré qu'en ce qui concerne les idées particulières nous ne pouvons confondre aucune d'elles avec l'être même dont elle est l'idée. De plus, il y a dans tout être une activité autonome de participation distincte de celle par laquelle une conscience étrangère le pense sous la forme d'une idée. Si la réalité d'un être est idée, cette idée ne peut être pensée par autrui et peut-être par lui-même que d'une manière inadéquate. C'est ici surtout que se vérifie la distinction que nous avons établie antérieurement entre l'idée par laquelle une chose est pensée (même si cette chose était notre propre moi) et l'idée par laquelle cette chose se fait. Enfin deux êtres finis ne peuvent jamais être pleinement présents l'un à l'autre : c'est l'absence qui les sépare, qui en fait aussi deux êtres distincts ; ce n'est pas pour les morts une véritable survivance que celle qu'ils gardent dans la mémoire des vivants. Il faut donc chercher une autre signification du mot immortalité qui, au lieu de désigner simplement la continuité de l'existence dans le futur, c'est-à-dire dans la conscience des autres êtres assujettis encore à une vie temporelle, nous découvre la manière dont se réalise, par le moyen du temps, l'inscription de notre être propre à l'intérieur de l'être absolu. Cela revient à dire que c'est hors du

temps et non dans le futur qu'il faut chercher l'immortalité véritable ; et puisque l'être n'est pas un mode du temps, mais le temps un mode de [275] l'être, nous trouverons qu'en mourant dans le temps nous accusons notre caractère fini, comme nous le faisons par nos limites spatiales, mais sans nous retirer pour cela de l'être total qui comprend éternellement en lui avec notre propre moi le moi de tous les êtres finis. Il ne nous refuse jamais sa présence bien que notre propre présence à son égard ne puisse s'exercer qu'à l'intérieur de nos limites au delà desquelles il ne rencontre la réciprocité de la présence que dans d'autres êtres limités comme nous. Au cours de notre vie temporelle, nous ne cessons de nous rendre l'être présent : avant notre naissance et après notre mort cela n'est plus possible, puisque ce serait sortir de nos limites ; mais nous ne cessons pas pour cela d'être présent à l'être total d'une présence qui n'est plus momentanée, ni divisée, c'est-à-dire qui ne connaît plus ni d'avant, ni d'après.

Toutes nos difficultés proviennent d'une fausse objectivation du temps ; mais le temps qui nous rend sensibles à nos limites et où s'exerce notre liberté, nous fournit l'instrument de notre liaison avec le tout et à travers l'instant opère, grâce à la sensation, une transformation de la possibilité en souvenir. Or qu'étions-nous avant de naître sinon un possible éternel ? Que devenons-nous après notre mort sinon un éternel accompli ? Entre les deux notre vie temporelle était nécessaire pour que nous puissions donner une sorte d'adhésion analytique et constructive, renouvelée par un acte personnel et dans les bornes de notre nature, à cette même éternité dans laquelle le temps nous inscrit, au lieu de nous en séparer : en effet, sans le temps ce possible ne pourrait pas s'accomplir, nous ne pourrions pas distinguer entre notre nature possible et notre nature réalisée et notre personnalité ne serait pas notre œuvre.

Mais que l'on prenne garde que, si c'est seulement dans le temps que nous pouvons opérer cette distinction et cette conversion entre notre nature possible et notre nature réelle, le possible est pourtant un aspect de l'être qui n'a jamais été donné indépendamment de l'être qui le réalise, et le réel n'est pas, comme le souvenir, postérieur à l'acte qui l'accomplit, mais contemporain de cet acte même. Ce n'est donc point avant notre naissance qu'il faut placer notre être possible, [276] ni après notre mort qu'il faut placer notre être réel :

l'un et l'autre se confondent en Dieu, c'est-à-dire dans leur essence intemporelle ; leur opposition, telle qu'elle se manifeste par échelons au cours de notre durée, est le signe que notre moi réside dans un acte, mais dans un acte discursif inséparable de la présence totale et dont le caractère personnel et imparfait éclate dans la subjectivité de la présence qu'il se donne et dans les limites à l'intérieur desquelles elle demeure enfermée.

ART. 13 : La mort produit l'absence ou la présence éternelle en consommant le choix que nous avons fait pendant cette vie : dans le premier cas elle est figurée par la distraction et l'oubli, dans le second par cet exercice parfait de l'activité spirituelle dans lequel la conscience temporelle est dépassée.

Une vieille maxime scolastique déclare que l'être s'identifie avec ce qu'il connaît, c'est-à-dire avec tout ce à quoi il peut devenir présent par un acte intérieur. On comprend dès lors pourquoi il est si difficile, comme on l'a remarqué au chapitre VII, de saisir la nature propre du moi : c'est qu'elle ne se distingue pas de la portion de l'univers qu'elle éclaire subjectivement ; elle se dilate et se rétrécit comme celle-ci. Il suffit dès lors qu'une partie de l'univers se retire du champ de la conscience pour que le moi se replie et s'enveloppe dans une sorte de possibilité sans objet. On saisit bien la manière dont le moi fléchit et s'abandonne lui-même par un refus de présence à l'être en étudiant la distraction et l'oubli.

Dans la distraction, en effet, nous avons le sentiment d'une perte de contact avec l'être, mais du même coup la réalité du moi se dissipe peu à peu et finit par se détruire. Que reste-t-il encore du moi dans une distraction totale, comme la syncope ou comme un sommeil sans rêves ? Pourtant nous n'assistons pas là à un anéantissement de notre être propre. Car, outre que subjectivement il n'y a point en nous d'état rigoureusement dénué de toute pensée, comme le soutenaient à la fois Descartes et Leibniz, on ne peut pas confondre l'être avec la forme subjective qu'il reçoit dans une conscience. [277] Quand nous cessons d'être pour nous-même, nous pouvons encore être pour un autre, il est vrai comme corps : à plus forte raison ne cessons-nous pas d'être à l'intérieur de l'être total et cette

fois non plus comme corps, mais comme essence, une essence qui n'est à l'égard de la conscience qu'une possibilité qu'elle n'actualise point. Et même si l'on veut que notre essence soit une idée, et que le propre d'une idée soit toujours d'être pensée, les distinctions précédentes paraîtront nécessaires, à condition que l'on ne veuille pas confondre l'acte par lequel je pense une idée avec l'acte par lequel je sais que je la pense (mais sur ce point la psychologie contemporaine ne fait que confirmer par l'expérience une vue métaphysique fort ancienne et dont Descartes s'est servi).

L'analyse de cette forme plus subtile de la distraction qu'est l'oubli donne un sens plus concret aux remarques que nous venons de faire : car l'oubli nous rend absent non pas à l'égard de l'univers, mais à l'égard de nous-même, c'est-à-dire à l'égard de cette forme subjective de l'existence que notre présence à l'univers venait de créer. Or l'oubli qui nous empêche d'actualiser un souvenir en laisse aussi subsister en nous la possibilité. Et cette possibilité est toujours présente. C'est dire que notre moi lui-même, formé par la totalité accumulée de notre passé, ne cesse pas d'être lorsque nous cessons de le percevoir. Nous pouvons être absent à nous-même, et même nous le sommes toujours jusqu'à un certain point, puisque sans cette absence partielle nous nous confondrions avec notre essence telle qu'elle réside dans l'être total et nous n'aurions plus une conscience distincte, ni de l'univers, ni de nous-même.

C'est donc sur le modèle de la distraction et de l'oubli qu'il faut nous représenter la mort : aucun de ces événements ne détruit notre être, mais ils rendent seulement impossible le dédoublement caractéristique de la conscience temporelle. Cependant, si une telle conscience est un effet de notre existence participée et si elle est requise pour que nous puissions fonder notre indépendance et devenir notre propre ouvrage, tout le monde sent bien qu'elle est un moyen plutôt qu'un but. Médiatrice entre notre être possible et notre être accompli, elle est chargée d'assurer leur union ; mais elle disparaîtrait si cette union était consommée. C'est ce qui se produit dans les [278] moments les plus heureux de notre vie où notre activité s'exerce avec tant d'aisance et de plénitude qu'elle abolit le reflet que sa trace laisse habituellement en nous. Il y a un état qui est au-dessous de la conscience et un état qui est au-dessus d'elle. Le rôle de la conscience est précisément de conduire de l'un à l'autre.

Dès lors, si nous ne pouvons considérer l'immortalité que comme la possession achevée de notre propre nature, comment aurait-elle encore besoin de la conscience temporelle pour se guider et du temps lui-même pour s'enrichir ? N'avons-nous point l'expérience d'une conscience intuitive qu'elle analyse et qui la surpasse ? Et si notre moi a toujours été ce qu'il est dès avant notre naissance, quel besoin avait-il de s'engager dans la durée ? Mais dire qu'il existe éternellement, ce n'est point dire qu'il existe invisiblement au delà des termes qui le bornent dans le temps, c'est-à-dire dans un passé et un avenir qui ne se convertissent en présent qu'à l'égard de certains modes de la participation qui ne sont pas les siens. Rêver d'une immortalité qui accroîtrait indéfiniment notre durée, c'est montrer une ambition médiocre, une avidité de désirer plutôt que de posséder. Notre vie temporelle, comme le temps tout entier, existe éternellement, et le temps est nécessaire pour que, par un acte qui nous est propre et qui, par conséquent, doit se détacher de l'acte pur et nous engager dans une suite d'actions limitées destinées vainement à l'égaliser, nous puissions faire un choix entre deux manières de vivre et de mourir : car nous pouvons nous attacher aux objets particuliers qui ne cessent de se renouveler et de passer — et alors notre âme est envahie par le regret, le désir et la crainte, la conscience est pour elle un tourment, et en voyant nous quitter tous les biens que nous aimions nous mourons continuellement à nous-même — ou bien nous pouvons, refusant de confondre aucun des aspects de l'être avec l'être lui-même, jouir à travers eux de la présence totale, voir dans leurs limites un moyen de penser l'illimité, et en mourant à la partie mortelle de notre nature, vivre éternellement et nous identifier avec cette partie divine de nous-même qui ne peut pourtant devenir nôtre que par notre propre consentement.

[279]

ART. 14 : Il nous appartient de retrouver dans chaque présence particulière la présence du tout dont nous l'avons détachée.

Bien que nous soyons toujours porté à confondre la présence avec la donnée considérée sous sa forme immédiate, il convient de remarquer qu'on ne comprendra bien sa nature que si on fixe

l'attention sur l'acte par lequel nous nous donnons à nous-même cette donnée. La présence de la perception n'est pas une propriété de son contenu, mais de l'acte par lequel nous appréhendons celui-ci. La présence du souvenir n'est pas la simple occupation de la conscience par lui : c'est l'acte par lequel nous le faisons revivre en le créant à nouveau. Et c'est pour cela que, si le véritable caractère de la présence ne peut être saisi que dans l'acte par lequel nous nous rendons une chose présente, cet acte se manifeste d'une manière plus parfaite et plus pure dans l'opération par laquelle nous appelons à l'existence un avenir qui dépend de nous que dans la représentation de cet avenir réalisé, soit comme perception, soit comme souvenir. C'est que la présence de l'être n'est pas la présence d'une donnée qui en ferait un phénomène et le rendrait extérieur à lui-même, c'est la présence même de l'acte qui le fait être, qui fonde toutes les autres formes de la présence et ne saurait s'y réduire. Dans la perception et dans le souvenir il y a une présence de fait qui limite l'opération et ne lui devient jamais tout à fait adéquate. Car l'une et l'autre expriment dans la participation ce qui la surpasse et nous fait connaître la nature de l'univers ou notre propre passé sans épuiser ni l'un ni l'autre. Au contraire, l'acte qui détermine l'avenir nous révèle la participation en tant qu'elle crée notre propre présence à l'être, quelles que soient la limitation ou les résistances qu'il pourra rencontrer dans sa réalisation.

Pour saisir ce que l'on pourrait entendre par cette présence totale qui se retrouve dans toutes les présences particulières, bien qu'elle y soit limitée par un objet, il faudrait donc évoquer l'opération par laquelle notre propre activité s'introduit dans le monde, en la dépouillant à la fois de la donnée qu'elle [280] dépasse et qui la rend tributaire d'un monde qu'elle n'a pas créé, de la fin qu'elle produit, qui n'est qu'une modification de cette donnée et qui la rend esclave à son tour, enfin de l'intervalle de temps qui la borne et dont elle a besoin pour déployer un effort qui est la marque de son insuffisance.

Quant à l'être parfait, c'est une opération qui n'a point de sujet ni d'objet, dont la fonction s'épuise dans son pur exercice, qui est immédiate parce qu'elle ignore tous les obstacles et qu'elle n'est point engagée dans le temps, qui est universelle enfin parce qu'elle est une et qu'elle est nécessairement présente en tous les points de l'espace et en tous les moments du temps, dès que ces deux formes

de toute diversité auront apparu. L'espace et le temps seront les moyens donnés à tout être fini pour diviser la présence, en distinguer des formes différentes et, par le rapport qu'elle établit entre elles, fonder sa propre présence à lui-même et la maintenir ou la laisser échapper. Il ne faut pas s'étonner que la présence totale, qui soutient toutes les présences particulières, paraisse s'identifier avec celles-ci : leur caractère mutuel et leur diversité infinie forment le visage mobile où s'exprime la présence éternelle du tout à toutes les parties que l'analyse y discernera jamais.

Nous dirons donc que la présence n'est point un abstrait : elle en est même le contraire, puisque ce qu'on appelle un abstrait, c'est un terme que l'on détache autant qu'on le peut des autres termes au milieu desquels il se trouve engagé et avec lesquels seulement il jouit d'une présence réelle. Encore faut-il, pour qu'on puisse le poser, qu'il soit présent à une pensée qui l'a découvert et pour ainsi dire créé par son analyse. Il n'y a point de danger non plus que la présence puisse être considérée comme vide : elle est plutôt cette plénitude parfaite qui se dissocie pour un être fini en représentations particulières instantanées et évanouissantes. Mais toute la réalité de chacune d'elles provient de sa participation à la présence dans l'instant. L'instant nous révèle la présence, mais ne se confond point avec elle : nous passons d'un instant à l'autre à l'intérieur d'une présence unanime. L'image et la perception sont deux états présents et qui diffèrent seulement en qualité. La diversité des êtres crée la possibilité [281] d'une absence subjective de l'un à l'autre, de chacun d'eux à lui-même et à l'être total. Mais l'unité de l'être total le rend présent à tous. Le moi n'est qu'un pouvoir de se créer et de se renouveler par un acte de présence. Il n'a point de contenu original et qui diffère du champ même de l'être sur lequel sa présence s'étend : et le peu qu'il embrasse dans des perspectives sans cesse nouvelles fait apparaître la variété des qualités. Ontologiquement, sinon psychologiquement, sa présence à l'être ne se distingue pas de sa présence à lui-même. Et la plupart de ses misères proviennent de ce qu'il espère, en multipliant indéfiniment les présences particulières, accroître sa nature, se donner à lui-même la puissance et le bonheur — qui doivent nous fuir indéfiniment aussi longtemps que nous ignorons que dans chaque présence particulière, si humble soit-elle,

l'être est donné tout entier et qu'il peut se donner à nous tout entier grâce à une communion où chacun fait à l'autre un appel auquel celui-ci consent.

[283]

DE L'ÊTRE
CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

[284]

[285]

I

Il semble utile, au terme de cette étude, de définir la perspective que la considération de l'être nous donne sur l'ensemble de la spéculation philosophique, la signification qu'elle assigne à notre propre vie et au monde où celle-ci se déroule, enfin les raisons pour lesquelles, après avoir été pendant longtemps l'objet suprême de la réflexion, elle a fini par paraître stérile et même dangereuse sans cesser pourtant de nous attirer comme une sorte de mirage.

Si l'on cherche à caractériser l'essence de l'esprit, on voit qu'elle réside sans doute dans la puissance d'affirmer ; or il semble que le propre de la puissance d'affirmer, ce soit de porter nécessairement sur un objet : et c'est cet objet que l'on appelle en général l'être. Dès lors, il est naturel de commencer par identifier l'être avec l'objet universel de l'affirmation. Seulement le rôle de la réflexion, dès qu'elle naît, c'est précisément de reconnaître non seulement que l'objet affirmé n'est rien sinon par sa relation avec le sujet qui affirme (ce que l'on exprime assez clairement en disant qu'il est une apparence, un phénomène, une représentation ou seulement un objet), mais encore que le sujet qui affirme ne peut rien affirmer sans s'affirmer lui-même et par conséquent qu'il est lui-même un acte d'auto-affirmation inséparable de toute affirmation particulière.

Dès lors, on voit assez nettement comment prend naissance cette suite de propositions en apparence contradictoires et qui engendre le conflit des doctrines selon le choix qu'on en fait, dès qu'on refuse d'apercevoir le lien qui les unit. Car en confondant d'abord l'être avec l'objet, c'est-à-dire en oubliant le sujet qui le pose et sans lequel il ne serait rien, on obtient le réalisme du sens commun qui, sous une forme plus élaborée, devient le réalisme du savant. Le sujet est alors un spectateur [286] pur, qui s'efforce seulement d'obtenir du spectacle une représentation de plus en plus cohérente.

Mais l'intervention du philosophe consiste précisément à nous montrer que cet objet que nous confondions avec l'être n'est en effet rien de plus qu'un spectacle : tel est pour ainsi dire le signe de re-

connaissance de la pensée philosophique dans tous les temps et l'unique point peut-être où se produit une unanimité entre les doctrines. Elles s'accordent toutes dans un relativisme de la connaissance objective qui continue à passer vulgairement pour un paradoxe et qui n'a de vérité que pour la réflexion dès qu'elle entreprend de s'exercer.

Cependant c'est ici que les divergences commencent. Car on peut refuser de revenir au réalisme initial et se contenter du relativisme ou même s'y complaire ; alors le relativisme se change en scepticisme : l'homme est la mesure de toutes choses et on ne sait pas ce qu'est l'homme, car il n'est lui-même qu'un objet parmi les objets auquel tous les autres objets sont accidentellement rapportés.

Mais l'homme renonce difficilement à croire qu'il atteint dans l'objet lui-même l'être dans lequel il avait cru d'abord pouvoir s'établir. Or, puisqu'on ne peut douter que cet objet soit rien de plus qu'une représentation, c'est que l'être est au delà de la représentation ou, comme on le dit, qu'il est transcendant par rapport à elle. Telle est la position de l'ontologie traditionnelle qui est assujettie à imaginer dans le sujet une pensée pure capable de traverser la représentation et d'atteindre l'être en tant que tel dans une présence adéquate.

Quant à l'existence de cette pensée pure, elle peut être mise en doute : on peut montrer précisément qu'elle est elle-même sans objet ou, ce qui revient au même, que tout objet est nécessairement un objet de représentation. C'est cette démonstration qui a fait le succès du Kantisme. Il était donc naturel que le Kantisme fût d'abord considéré comme une forme de scepticisme philosophique. Il l'était nécessairement dans la mesure où, sous le nom de « chose en soi » ou même de noumène, il laissait entendre qu'il existe un être « en soi » qui est un objet absolu, c'est-à-dire hétérogène et irréductible à toute représentation. Comment imaginer cet objet pourtant autrement que comme une représentation [287] encore, mais dans laquelle l'être représenté nous apparaîtrait pour ainsi dire dans une parfaite transparence ? C'est une telle chimère que poursuivent presque toujours les philosophes de l'intuition. Ainsi, bien que personne n'ait réussi à mettre dans une aussi vive lumière que Kant le rôle joué par le sujet dans la constitution de l'objet représenté, il renonçait si peu pour son compte à la conception de l'être-objet que non seulement il

ne croyait pas pouvoir éviter l'affirmation d'un objet transcendant en général, mais qu'encore il refusait de faire du sujet lui-même un être par la double impossibilité où était ce sujet en tant que sujet de s'affirmer lui-même aussi bien comme objet représenté que comme objet transcendant à toute représentation. Et c'est pour cela qu'avec son extrême prudence Kant s'abstenait de se prononcer sur l'être du sujet et qu'il adoptait pour le caractériser ce mot ambigu de « transcendantal » qui exprime sa transcendance simplement formelle à l'égard du contenu de la représentation, mais lui dénie toute transcendance ontologique, au sens où cette transcendance serait elle-même une transcendance « objective ».

Toutefois cette position moyenne qui devait satisfaire tant d'esprits modérés ne pouvait pas être maintenue. Le privilège du sujet qui avait été si bien marqué quand il s'agissait de la connaissance de l'objet ne pouvait pas être aussitôt restreint sous le prétexte qu'il ne répondait plus à cette idée d'un objet absolu avec lequel on voulait identifier l'être, dès que l'objet de représentation avait démontré son caractère relatif. Et Kant lui-même, au delà du monde de la connaissance, découvrait dans le sujet une activité non-formelle, ou qui du moins par sa forme même se donnait à elle-même sa propre matière et s'avérait, dans l'ordre pratique, comme créatrice d'elle-même et de ses propres déterminations. Or n'avions-nous pas affaire ici à une coïncidence de l'acte du sujet avec son être même, alors que la connaissance le mettait toujours en face d'un donné qui lui était jusqu'à un certain point étranger et auquel il ne pouvait imposer qu'une unité proprement représentative ? Telles sont les considérations qui expliquent la formation de la doctrine de Fichte qui est sans doute le modèle le plus parfait de l'idéalisme, [288] c'est-à-dire de toute doctrine qui, identifiant l'être avec le sujet, tend à montrer que l'objet représenté n'est rien de plus que le produit d'une activité subjective.

Cependant l'alliance de l'être et de l'objet est pour nous à la fois si naturelle et si pressante que nous considérons presque invinciblement l'idéalisme comme une conception qui, en faisant dépendre de la subjectivité de la pensée l'objectivité des choses, annihile celle-ci et nous chasse du monde de l'être auquel il nous demande de substituer une sorte de rêve qui aspirerait à se suffire. C'est donc que, malgré toutes les bonnes raisons qui nous obligent à appréhender

l'être seulement dans l'intériorité de notre être propre, et à ne saisir dans l'objet que sa forme représentée, l'idéalisme n'est parvenu ni à donner au sujet lui-même, pris isolément, cette consistance que l'on requiert de l'être lui-même partout où il affirme, ni à sauvegarder cette présence contraignante de l'objet tel qu'il est donné dans l'expérience la plus commune, ni à définir l'opération par laquelle le sujet pourrait réduire l'indépendance apparente de l'objet sans pourtant l'absorber ni le détruire.

On le voit bien dans toutes les résistances que l'idéalisme a provoquées à l'époque moderne : par exemple dans le succès obtenu par le *néo-réalisme* dont l'originalité a été de marquer avec une force extraordinaire ce qui dans l'objet dépasse toujours la puissance du sujet, sa richesse infinie et inépuisable, sa nouveauté toujours imprévisible, cette sorte de densité actuelle et presque imperméable, qui fait que le sujet, au lieu de lui imposer sa propre loi, semble au contraire la recevoir de lui, qu'il en épouse tous les contours et s'accroît seulement [de] tous les contacts qu'il ne cesse d'avoir avec lui. On ferait des observations analogues sur la phénoménologie qui non seulement refuse d'isoler cette notion du sujet pur auquel l'idéalisme avait attaché sa fortune, mais encore ne veut connaître de lui que ses formes manifestées et pour ainsi dire incarnées : il substitue donc la description de ce qui est, tel qu'il nous est donné, à la dérivation de ce qui est à partir des exigences d'un sujet qui le pose. De ce sujet lui-même on ne sait rien qu'à travers les démarches concrètes qui le révèlent : être pour lui, c'est être dans le monde. Son existence [289] réelle, c'est son existence exprimée, avec laquelle il fait corps et dont on ne pourrait pas le séparer sans l'abolir. Il en est de même dans *l'existentialisme* qui ne veut point dépasser lui non plus la sphère phénoménologique, mais dont le succès vient peut-être d'une certaine disqualification du sujet pur qui ne se constitue que par une opération de négativité à l'égard de la véritable réalité — qui réside elle-même dans l'objectivité de l'« en soi », — et qui, en affirmant le primat de l'existence par rapport à l'essence, ne considère la pensée que dans son « engagement » même, c'est-à-dire dans la corrélation d'une liberté et d'une situation. Tels sont les signes de ce retour au concret, où l'on peut voir une sorte de retour vers l'être, et qui peut apparaître comme une réaction contre l'idéalisme, au moins dans la mesure où l'idéalisme

avait cru exorciser la notion même de l'être en l'absorbant dans la pensée, qui n'est qu'une de ses formes.

II

Or c'est précisément cette notion de l'être concret que nous avons essayé de retrouver, au moment où elle semblait oubliée. Nous sommes ici bien au delà de la distinction traditionnelle entre le sujet et l'objet : l'être les comprend l'un et l'autre, il réside dans leur relation elle-même, sans que l'on puisse imaginer un privilège ni du sujet, comme dans l'idéalisme, où le sujet porte en lui la possibilité de l'objet, ni de l'objet comme dans l'empirisme, où le sujet devient une superstructure de l'objet. De là ces trois propositions *équivalentes* : que l'être exclut le néant, ce qui est, semble-t-il, une tautologie, mais qui dénonce la contradiction qu'il y aurait à invoquer une puissance d'affirmation capable de s'anéantir elle-même dans l'acte par lequel elle anéantit son objet ; que l'être est universel, c'est-à-dire qu'il n'y a rien que l'on puisse affirmer et qui lui échappe, ou encore qu'il est égal non seulement à tout l'affirmé, mais à tout l'affirmable ; que l'être est univoque, c'est-à-dire que, partout où il se présente, il est présent tout entier, et que l'on peut bien établir une hiérarchie entre ses modes, mais non point dans l'être de ces modes [290] de telle sorte que la *relation* même qui les unit n'est qu'une expression ou un autre nom de l'univocité.

On voit maintenant dans quel sens nous avons été amenés à identifier l'être avec le Tout. Et quelles que soient les difficultés d'une telle proposition et le soupçon de panthéisme qu'elle ait pu faire naître, il nous semble que ni le sens commun, ni la réflexion ne sont capables de l'éviter. Seulement c'est sur cette notion du Tout qu'il s'agit de s'entendre. Car nous sommes habitués à considérer un tout comme une somme de parties que nous pouvons dénombrer et juxtaposer c'est-à-dire totaliser : il semble donc que l'essence du tout ce soit précisément de pouvoir être circonscrit et achevé. Cependant ce n'est là qu'un tout et non point le Tout : c'est dire qu'il n'est lui-même qu'une partie du tout que nous avons isolée afin d'en prendre possession et de le reconstruire à notre mesure, encore qu'il nous montre, dans l'infinie divisibilité de ses parties elles-mêmes, à quel

point il dépasse, par son être même, la représentation que nous croyons en obtenir. La notion du Tout non totalisable, et qui fonde l'existence des parties, au lieu de la supposer et d'en être la somme, et la notion d'infini s'appellent au lieu de s'exclure. Et la notion d'infini, comme celle de Tout, n'a de sens qu'à notre égard, selon que nous considérons dans l'être la nécessité où nous sommes de le poser et l'impossibilité où nous sommes de l'embrasser.

Ici cependant commencent les difficultés. Car si la totalité de l'être nous est donnée, comment espérer y rien ajouter ? Toute pensée, toute action sont d'avance frappées de stérilité : la philosophie et la vie elle-même se trouvent terminées avant d'être commencées. Mais ce reproche ne nous atteindrait que si nous acceptions cette proposition que le Tout est en effet un tout donné : or le donné n'est pour nous qu'un aspect du Tout, dont nous venons de dire qu'il est à la fois le Tout et l'infini, et qui recèle en lui le pensé aussi bien que le donné, le possible aussi bien que le temps. C'est par un préjugé contre lequel nous ne cessons de lutter que l'on se représente l'être sur le modèle de l'objet tel qu'il s'offre à nous dans une expérience instantanée. Le passé, l'avenir, le mouvement qui les lie sont autant de ses modes. Nous [291] incorporons à l'être la totalité des apparences précisément parce que nous ne voulons pas disqualifier celles-ci et faire de l'être un objet immuable et qui n'apparaîtrait pas. L'être est comme une mer immense animée de mouvements intérieurs qu'il s'agit pour nous non point de nier, mais de décrire. En évoquant sa totalité, nous évoquons indivisiblement les abîmes de l'espace et du temps. Mais ils ne nous découvrent encore que l'être manifesté : ce que nous cherchons, c'est son intériorité, non point pour abolir la manifestation, car elle aussi est contenue dans l'être, mais pour atteindre le secret dont elle procède et sans lequel elle ne serait rien.

À cette objection qu'en distinguant entre le secret de l'être et sa manifestation nous risquons de rompre l'univocité, nous répondons que, sans donner un privilège au secret sur la manifestation qui l'exprime et souvent le trahit, nous n'employons pourtant les deux mots que pour parler encore de *l'être* secret et de *l'être* manifesté, ce qui nous conduit à relever singulièrement la dignité de l'apparence, qui ne risque de nous décevoir que lorsqu'elle est considérée à tort comme étant le tout de l'être, mais qui est essentielle à l'être comme

la condition sans laquelle il serait incapable d'actualiser sa propre possibilité. Ce qui montre les dangers inséparables d'une doctrine symétrique d'un phénoménisme sans intériorité et dans laquelle on prétendrait garder l'intériorité en excluant le phénomène.

Que si on nous presse en nous demandant ce qui nous autorise à distinguer dans l'être l'être secret et l'être manifesté, nous répondrons que c'est l'expérience que nous avons de nous-même, qui est la seule expérience dans laquelle l'être puisse nous être révélé. Car comment pourrions-nous connaître l'être autrement que par notre propre coïncidence avec l'être, c'est-à-dire précisément dans l'être que nous sommes ? Or c'est cette expérience qui nous oblige à nous situer nous-même dans un être qui nous déborde, mais qui est tel que ce par quoi nous en participons réside en effet dans un acte intérieur et secret, que nul ne peut accomplir à notre place et que ce qui le déborde est extérieur à nous, mais non pas sans rapport avec nous et doit être considéré seulement comme un être manifesté. Cependant il faut que notre être secret porte [292] témoignage de lui-même dans l'être manifesté, sans quoi il n'y aurait pas communication entre l'un et l'autre et l'unité de l'être serait rompue. C'est ce que l'on exprime en disant que nous sommes nous-même dans le monde, bien que nous n'y soyons que par l'acte même qui le marque de notre empreinte et par la limitation qu'il nous impose. Mais dès lors, on comprend facilement que l'on puisse prendre sur l'être une double perspective, idéaliste et réaliste, et que ces deux perspectives soient inséparables : car l'idéalisme, c'est la découverte de notre être intérieur appréhendé dans l'acte même qui le fait être, de telle sorte que tout ce qui le dépasse n'est pour lui que l'être du phénomène, et le réalisme, c'est l'affirmation même de ce dépassement, qui est tel que l'objet ne puisse jamais être réduit à une opération du sujet et ne cesse jamais de lui fournir, c'est-à-dire de l'enrichir. Mais l'idéalisme et le réalisme marquent les deux positions extrêmes dans lesquelles on espère pouvoir réduire l'un des termes à l'autre ; seulement la réduction ne se ferait jamais dans le sens que l'on espère, car en poussant chacun d'eux jusqu'à la limite, au lieu d'absorber l'autre, il se changerait dans l'autre, ce qui équivaut à dire que la participation serait abolie et que l'on retomberait sur l'unité de l'être imparticipé. Mais c'est là une chimère, car d'un tel être, nous ne savons rien, même pas s'il est — de telle sorte que,

comme le propre de l'existence, c'est de mettre en œuvre la participation et de la porter toujours plus avant, le propre de la pensée, c'est non seulement de la fonder et d'en décrire les différentes formes, mais encore de montrer comment, dans chacune de ces formes, il existe une correspondance réglée entre l'acte qui la pose et la donnée qu'un tel acte fait surgir.

Pourtant on ne s'étonnera pas de la primauté qu'il faut accorder dans la définition de l'être, à l'Acte sur la donnée. Car on peut dire que l'acte, c'est l'être considéré dans son intériorité, dans son « en soi » en tant qu'il se donne l'être à lui-même, qu'il n'y a rien hors de lui dont il dépend et qui le détermine. Et l'on voit bien que le propre de la donnée, c'est au contraire d'exprimer dans l'acte lui-même son degré d'impuissance, ce qu'il n'est pas plutôt que ce qu'il est, mais [293] qui est toujours l'être d'autre chose. Ainsi la participation n'altère pas l'univocité de l'être, mais au contraire la confirme. Et une telle conception de l'être, loin d'être le fruit de la spéculation, est la lecture de l'expérience la plus commune. Car qui ne vérifie à chaque instant au fond de lui-même la formule traditionnelle, qu'être, c'est agir ? Qui n'éprouve que l'acte est une initiative personnelle et secrète, où le moi dispose d'une puissance omniprésente et qui le dépasse, mais qui se change nécessairement en action dès qu'elle rencontre une borne qu'elle essaie de vaincre, mais qui la détermine et lui donne, pour ainsi dire, un objet ou un contenu ? Être, c'est témoigner. C'est par le témoignage que la participation s'affirme et qu'elle se propage. Car il ne suffit pas de dire qu'agir, c'est participer, c'est encore se faire participer. Aussi n'y a-t-il pas d'être dans le monde qui ne soit à la fois participant et participé. Chacun d'eux est comme un passage dans lequel il ne cesse de recevoir et de rendre : et peut-être même ne peut-il recevoir que ce qu'il est capable de rendre. L'acte par lequel il se donne est le même acte par lequel tout lui est donné. Si c'est en cela que consiste la loi même de l'être, on comprend qu'elle définisse dans sa pureté l'être même de Dieu dont on peut dire sans doute, comme de l'être absolu, qu'il est participé sans participer lui-même de rien, mais qui n'est Dieu pourtant que dans la mesure où loin d'être indifférent à la participation elle-même, il est présent en elle, c'est-à-dire associé à ses succès et à ses échecs, à ses souffrances comme à sa gloire.

III

S'il n'y a pas d'être séparé, il est absurde à plus forte raison de vouloir imaginer l'être lui-même sans ses déterminations, le Créateur sans la création et l'Acte pur sans la participation dans laquelle son essence propre d'acte ne cesse de s'affirmer et de s'accomplir. Et les objections que l'on peut élever contre notre conception de l'être proviennent toutes, semble-t-il, de l'impossibilité où l'on est de nommer seulement [294] l'être sans vouloir en faire un objet parfait distinct de tous les autres, alors que, même dans une perspective objective, il ne serait opposable pourtant à aucun objet, puisqu'il serait l'objectivité de tous. Mais l'objet n'est encore qu'une forme particulière sous laquelle l'être nous est révélé, et d'une manière plus générale, c'est l'être en tant qu'il se révèle à quelqu'un. Or l'être de ce quelqu'un ne peut pas être réduit à l'être de l'objet, c'est-à-dire à l'être en tant qu'il lui apparaît. Nous avons affaire alors à ce que nous pouvons appeler le dedans même de l'être, à l'être en tant qu'il s'affirme et se crée lui-même par un acte de conscience, ou, ce qui revient au même, par un acte de liberté. C'est cet acte illimité en droit, mais toujours limité en fait, que nous appelons l'acte de participation. Il exprime l'expérience que nous avons de l'existence en tant qu'elle est elle-même une insertion de notre propre moi dans le tout de l'être. Il nous semble que cette expérience est à la fois l'expérience initiale et l'expérience constante dans laquelle chacun de nous ne cesse de se mouvoir et que toutes les autres supposent ; nous ne cessons d'y revenir. Elle nous découvre l'infinité de notre propre virtualité qui ne s'actualise jamais que dans des pensées ou des actions particulières. Elle fait de chaque conscience le centre d'un monde tout entier déployé autour d'elle et qui s'accorde avec le monde représenté par toutes les autres consciences mais sans jamais le répéter. L'objet même qui, en tant que tel, n'a de réalité que pour une conscience en général et, en tant que représenté, pour une conscience individuelle, suppose la totalité de l'être pour le soutenir : à savoir la totalité de l'univers représenté dans chaque conscience, — et sans lequel aucune représentation ne pourrait être posée comme réelle, — et la totalité des consciences —

sans laquelle aucune d'elles ne pourrait se poser elle-même par un acte qui la réalise.

À quoi on peut ajouter deux remarques : *la première*, c'est que chaque conscience peut être définie par une proportionnalité instable qui s'établit en elle entre l'opération et la donnée, non point en ce sens, comme on pourrait le croire, que ce qu'elle donne à l'opération doit être retiré à la donnée, mais en ce sens au contraire que plus l'opération a d'intensité ou de complexité, plus le monde des données a lui-même [295] de relief et de richesse, comme une sphère qui, en se dilatant indéfiniment, entrerait en contact avec ce qui la déborde et du même coup serait elle-même limitée par des points de plus en plus nombreux. *La seconde* remarque, c'est qu'il nous est impossible de sortir de l'horizon de la participation et que par conséquent on ne peut ni désirer ni atteindre un absolu indépendant de la participation (car il n'y a sans doute d'absolu que dans l'acte même qui la fonde), ni prétendre s'en tenir à une donnée capable de se suffire (car il n'y a de donnée que par quelqu'un à qui elle est donnée et qui déjà la transcende).

Mais cette analyse suffit à montrer que de l'être on peut dire à la fois qu'il est présent partout et qu'il n'est présent nulle part : car il est présent partout par l'impossibilité où nous sommes de poser aucune partie ou aucun aspect de l'être, même un fétu de paille, sans poser du même coup toutes ses autres parties, tous ses autres aspects qui en sont solidaires et supportent son existence. Et il n'est présent nulle part, par l'impossibilité où nous sommes d'une part de l'isoler de ses modes, d'autre part de le confondre soit avec aucun d'eux, soit avec leur somme. Il est l'acte qui les fait être et, comme on voit que l'acte créateur est indivisiblement présent en tous les points de la création, l'acte participable, qui n'en est qu'un autre nom, est lui-même impliqué par toute participation actuelle, même la plus chétive. Ce qui explique assez bien la double idolâtrie de ceux qui, séparant violemment l'être et le monde, font de l'être un *objet transcendant* (ou de Dieu un acte imparticipable) et de ceux qui, en sens contraire, et ne voulant rien connaître de plus que le monde, mais au nom de la même confiance dans une existence objective et séparée, en excluent à la fois l'être et Dieu, qui ne trouvent dans le monde aucune place déterminée et observable.

L'univocité dont on a tant débattu, et autour de laquelle nous ne voulons pas raviver d'anciennes querelles, évite ces conséquences. Elle seule peut donner à notre vie ce sérieux, cette gravité qui se perdraient autrement, puisque le monde où nous sommes, la vie qui nous est donnée ne seraient que des ombres de l'être véritable. Mais il n'y a d'être qu'absolu [296] ou de participation qu'à l'absolu ¹³. Il est à craindre, il est vrai, que ceux qui se déclarent contre l'univocité invoquent en leur faveur la participation, qui pourtant ne serait pas possible sans elle : mais la participation pourrait leur paraître favorable à l'introduction de degrés dans l'être et à une sorte d'échelonnement des existences entre l'être et le néant. Cependant entre ces deux termes il y a une coupure décisive et c'est pour cela que l'idée n'est point un être diminué par rapport à l'être dont elle est l'idée, comme le pensent tous ceux qui n'ont de regard que pour l'objet, ni un être pleinement être que le sensible dissimule, comme le pensent tous ceux qui suivent Platon. Une telle opposition toujours renaissante doit être définitivement surmontée. On n'y parvient que si on considère l'objet et l'idée comme différents par leur situation dans l'être et non par leur être même, de telle sorte que si l'objet n'est rien que par rapport à notre corps qui nous individualise et nous fait entrer dans l'existence, l'idée n'est rien que par rapport à l'esprit qui donne à l'objet sa signification transindividuelle.

Cependant l'idée de l'être présente un caractère privilégié par rapport à toutes les autres idées, car si celles-ci se distinguent toujours de leur objet et peuvent lui être opposées précisément parce qu'elles expriment une certaine détermination de l'être à laquelle une donnée doit répondre, il ne peut pas en être ainsi de l'idée de l'être parce qu'il y a, à condition que l'univocité soit maintenue, un cercle admirable entre l'être de l'idée et l'être dont elle est l'idée. C'est cette coïncidence entre l'être de l'idée et l'être dont elle est l'idée qui, à travers des mises en forme différentes et qui l'ont exposé à tant de critiques, fait la force impérissable de l'argument ontologique. Mais on n'a peut-être jamais réussi pleinement à la dégager.

¹³ Kierkegaard lui-même emploie cette formule saisissante pour définir l'individu qu'*il est une relation absolue à l'absolu*. Vérité dont aucune conscience ne doute au fond d'elle-même et qui, au lieu d'opposer, comme on le fait presque toujours, la relation à l'absolu les rend inséparables ; mais c'est dire alors que la relation ne fait qu'un elle-même avec la participation.

On peut penser encore que c'est cette identité entre l'être de l'idée et l'idée de l'être qui constitue le germe commun du réalisme et de l'idéalisme : les [297] deux doctrines s'opposent l'une à l'autre dès que la participation a commencé ; mais elles convergent au sommet.

Enfin, si on n'accepte pas que l'idée de l'être soit la plus abstraite de toutes les idées, si elle est elle-même la négation de l'abstraction comme telle, on évite difficilement le soupçon qu'une telle idée nous donne seulement la possibilité de l'être, et non point l'être même. Mais alors, l'argument rebondit : car cette possibilité, qui n'est pas rien, ne peut pas être dissociée de l'être. Elle n'est rien de plus que l'être lui-même considéré dans son rapport avec le moi qui en participe. Or participer, c'est pour lui actualiser cette possibilité. Mais ce serait une double erreur de penser soit que par cette actualisation nous puissions rien ajouter à l'être même, bien que nous ajoutions sans cesse au monde (car l'être contient éminemment tous les mondes possibles), soit que l'être contienne en lui toutes ces possibilités comme déjà distinctes et pour ainsi dire figurées (car c'est le propre de notre liberté non seulement de les choisir avant de les actualiser, mais même de les faire naître en tant que possibilités de cet Acte infini qui les soutient toutes et à l'égard duquel il n'y a rien de possible sinon cette actualisation même que nous en faisons). Il y a donc, au moins en apparence, une sorte de renversement du possible et de l'être selon que nous considérons l'être en tant qu'il est la source même de la participation (et qui n'est à notre égard qu'une possibilité infinie) ou l'être en tant qu'il est participé, c'est-à-dire en tant qu'il constitue indivisiblement l'être du moi et l'être du monde (et qui n'est pourtant à l'égard de l'Acte pur qu'une possibilité toujours remise sur le métier).

On n'aura jamais fini sans doute de répondre aux objections toujours renouvelées qui tendent à réduire l'être à l'objet, et qui refusent l'être à l'acte même par lequel l'objet est posé et qui ne cesse pourtant de le limiter et de lui fournir. Cela est si vrai, que ceux même qui, pour sauver l'intériorité, veulent mettre l'idée au-dessus de l'objet ne craignent pas de faire de l'idée un objet plus pur que l'intelligence seule est capable de saisir. Mais c'est méconnaître que l'idée ne se change en objet que lorsqu'elle s'incarne dans une forme sensible. En elle-même elle est une médiation entre l'acte et [298] l'objet : et c'est pour cela que l'objet ne l'épuise jamais. Elle

est la signification de l'objet qui n'est rien que pour le moi lui-même en tant qu'il est engagé dans la participation et tenu de réaliser sa propre existence dans le temps, mais dans un temps qui s'inscrit tout entier dans l'être, au lieu d'émerger sans cesse du néant pour y retomber sans cesse. Ainsi d'une part, c'est l'expérience de l'objet qui permet au moi d'entrer en contact avec l'être qui le dépasse, mais d'une manière évanouissante et telle qu'il ne puisse jamais être confondu avec aucun objet et qu'il ait toujours du mouvement pour passer au delà. Et, d'autre part, c'est l'instant qui réalise la croisée du temps et de l'éternité, par cette double propriété qu'il a d'être à la fois l'unique *point d'attache* entre la participation et l'Absolu dont elle procède et *l'axe du devenir*, c'est-à-dire le centre où l'avenir se change sans cesse en passé, où le possible s'accomplit, où toute présence sensible devient une présence spirituelle, où les choses ne laissent subsister d'elles que leur pur souvenir et où notre existence enfin acquiert son essence ¹⁴.

IV

Nous avons essayé dans le présent ouvrage, qui inaugure notre *Dialectique de l'éternel présent* de relever ce beau mot d'être, le plus beau du langage humain, et dont l'usage, comme l'avait bien vu Rousseau — « donner un sens à ce petit mot d'être » — sert à caractériser l'homme, beaucoup mieux que la stature droite. Car c'est le propre de l'homme sans doute de pouvoir penser ce tout dans lequel il s'inscrit [299] et auquel il est inégal du moins en acte, mais non pas en puissance. C'est le propre de l'homme aussi de ne point se contenter de subir sa nature, mais de s'élever au-dessus d'elle et de

¹⁴ Dans notre livre intitulé *Introduction à l'ontologie*, nous avons précisé les aspects différents sous lesquels l'être se révèle à nous à travers la perspective de la participation : alors il nous a semblé que le mot d'être pouvait servir à caractériser la source de la participation, le mot d'existence l'acte même de la participation par lequel se fonde l'être qui nous est propre et la réalité (*res*) l'être en tant qu'il nous est donné, c'est-à-dire en tant qu'il limite cet acte même, mais qu'il lui correspond. On pourrait dire encore que l'être, c'est le présent éternel, et que dans ce présent, dont nous ne pouvons pas sortir, l'existence regarde vers l'avenir et la réalité vers le passé.

devenir lui-même l'auteur de ce qu'il est, de n'appartenir pas seulement enfin au monde des créatures, mais d'être invité au conseil de la création.

Nous avons dû commencer par des propositions très simples, et reconnues comme vraies par la conscience commune, sur la contradiction qu'il y aurait à poser le néant, c'est-à-dire à en faire une forme d'être, sur l'universalité de l'être, c'est-à-dire sur l'impossibilité de rien affirmer qui ne soit compris dans l'être, sur son univocité, c'est-à-dire sur la nécessité pour l'être d'être partout présent tout entier et pour ses modes les plus différents d'appartenir tous au même être. Mais ces propositions, la réflexion les oublie vite, car elle s'enveloppe presque aussitôt dans ses propres rets dont il lui semble qu'elle ne peut plus sortir pour appréhender l'être, comme si ce n'était pas dans l'être même et avec de l'être qu'elle les avait tissés. Le propre de la philosophie, c'est précisément de le retrouver toujours, non point sans doute en annulant la réflexion, mais en la poussant jusqu'à son point d'origine où ce qu'elle tâche de saisir, c'est l'être même considéré dans sa genèse. Ainsi la réflexion, en fondant l'intériorité du moi, loin de nous séparer de l'être, nous permet de pénétrer dans son intériorité même.

Car l'être ne peut être qu'intérieur à lui-même. De même qu'il n'y a rien d'extérieur à l'être, l'être n'est lui-même extérieur à rien. Il est tout entier en soi. Or cet en soi où le contenant et le contenu ne font qu'un ne saurait être un objet qui est toujours extérieur à l'acte qui le pose, mais seulement cet acte même considéré en tant qu'il se pose lui-même ou, si l'on peut dire, en tant qu'il fait de lui-même son unique objet. Non pas que nous puissions exclure de l'être l'objet lui-même, comme ceux qui distinguent deux domaines séparés : celui de l'être et celui de l'apparence, ou, si l'on veut, celui du transcendant et celui de l'immanent, et ne veulent pas qu'il y ait entre eux de communication. Car l'apparence ne peut pas être détachée de cet être dont on veut qu'elle soit l'apparence, sans quoi elle ne serait rien, [300] même pas une apparence. De même le transcendant et l'immanent appartiennent tous les deux à l'être et c'est dans l'être même que se fait leur opposition. Bien plus, l'apparence ne se distingue de l'être que là où nous avons affaire à des êtres particuliers qui, n'étant eux-mêmes intérieurs à l'être que jusqu'à un certain point, phénoménalisent encore tout l'être qui les dépasse et dont ils

ne peuvent pas être séparés : ainsi naît le monde. Dans le même sens, il n'y a de transcendance que par rapport à une immanence qu'elle fonde. Et c'est sans doute une erreur grave qui compromet la signification de notre vie tout entière que de vouloir rompre entre les deux termes ou, si l'on veut, de penser que notre rôle est de transcender l'immanence et non point d'immanentiser la transcendance.

Il n'y a sans doute que l'Acte qui possède l'être immédiatement, précisément parce qu'il se le donne à lui-même. Mais nous n'en avons l'expérience que dans l'acte de participation, c'est-à-dire dans un acte qui est toujours corrélatif d'une donnée, dont on voit qu'elle l'exprime à la fois et le limite, et qui est comme l'ombre projetée par notre acte propre dans l'infini même de l'être. C'est de là que nous partons : mais ce serait une erreur de penser qu'un tel acte nous resserre inévitablement dans les limites de notre moi. Car il ne se constitue qu'en les débordant ; c'est pour cela que l'universalité et l'univocité de l'être n'expriment rien de plus que la compétence du moi pour juger de l'être précisément parce qu'il est lui-même être. Que nous ne saisissons l'être lui-même que dans la participation, cela nous montre qu'il est sans doute de son essence d'être participé, car là où il ne le serait pas, là où on essaierait de l'imaginer, d'une manière sans doute contradictoire, comme antérieur à la participation, il lui manquerait aussi tous les caractères qui le définissent comme être : à savoir la présence, l'efficacité et cette puissance d'expansion ou ce don perpétuel de soi qui nous interdit de l'enfermer jamais dans aucune clôture.

Il est remarquable que les critiques dirigées contre l'idée même de l'être oscillent entre ces deux extrémités : ou bien qu'étant la plus abstraite de toutes, elle n'est l'idée de rien, ou bien qu'elle a l'immobilité du roc, et que comblant aussitôt, [301] c'est-à-dire par avance, toutes les aspirations de la conscience, il est impossible de l'ébranler et par conséquent d'en tirer rien ¹⁵. Mais c'est méconnaître à la fois la fécondité de l'idée comme telle, que l'entendement

¹⁵ On trouve chez tous nos contemporains cette unique préoccupation de ne pas laisser l'être se pétrifier en chose. Mais il est impossible pourtant de ne point être sensible à ce curieux paradoxe, c'est que les choses en apparence les plus immuables sont toutes entraînées par la mobilité du devenir, au lieu que l'acte qui les fonde ne peut être considéré que comme la puissance éternelle soit de les créer, soit de les représenter.

n'épuise jamais, et cette puissance créatrice immanente à l'être et qui constitue son essence même. C'est oublier que l'être est acte et que le propre de l'acte, c'est de s'affirmer lui-même, avant de permettre l'affirmation de tout le reste, qui n'a de sens que par lui et par rapport à lui, c'est-à-dire n'a point d'autre être qu'un être de participation. L'identité de l'être et de l'Acte est la clef de la métaphysique. Elle nous oblige à remonter toujours du donné jusqu'à l'acte qui se le donne, c'est-à-dire à confondre l'être avec le Verbe et non point avec la chose. Ainsi cet *Être-Acte* serait dit bien plus justement *l'Acte d'être*. Telle est la signification impliquée par le verbe être que les grammairiens avaient appelé le verbe-substantif, et qui est tel que c'est par son *participe* et même par son *participe présent* que je dois m'inscrire moi-même dans l'être comme un « étant ». Nous sommes ici au sommet, ou, si l'on veut, à la source même de la participation. Dès que la participation commence, une distinction apparaît aussitôt entre l'opération imparfaite et la donnée qui la surpasse et devient en quelque sorte la mesure de son imperfection. Mais, par une sorte de modestie naturelle, nous mettons l'être du côté de la donnée en tant qu'elle s'impose à nous et nous résiste, et non pas du côté de l'opération sans laquelle pourtant, et même sans la déficience de laquelle, il n'y aurait point pour nous de donnée. Or cela n'est point sans raison puisque la donnée qui marque les limites de l'opération lui fournit sans cesse ce qui lui manque. Mais là où l'intériorité de l'être est parfaite, il n'y a plus de donnée : celle-ci se résorbe dans l'opération ; être et acte ne se distinguent plus.

De là on tire une lumière singulière en ce qui concerne les rapports de l'être et du connaître. Car : 1° nul ne doute que [302] l'être ne soit au-dessus du connaître, que connaître, comme on le dit souvent, ne soit postérieur à l'être, et même ne puisse être défini comme une forme ou comme un mode de l'être. Seulement, l'être n'est point un objet tout fait dont la connaissance serait l'image. Car un acte ne réside que dans son seul accomplissement. D'un tel acte, il ne peut pas y avoir représentation, bien que l'acte même de la connaissance en participe : mais c'est parce qu'il en participe seulement qu'il se donne à lui-même un contenu ou un objet, ou qu'il affecte une forme représentative ; 2° il est donc naturel de penser que c'est dans l'objet de la connaissance que nous prenons contact

avec l'être. Mais c'est le rôle de la philosophie, sans porter atteinte à cette richesse de surpassement qui caractérise la présence de l'objet ¹⁶, de chercher l'être là où l'objet trouve sa propre condition de possibilité, à savoir dans l'acte même qui le fonde et dont il exprime pour ainsi dire le point d'interruption. À tous ceux qui s'étonneraient que l'on pût parler ainsi d'un acte que l'on ne connaît pas, on répondra en disant que toute connaissance contribue à nous le révéler, non point sans doute dans son état de non-participation, où peut-être il ne serait plus rien, mais dans l'opération même qui en participe et qui nous donne à la fois l'être qui nous est propre et une représentation du Tout qui est à notre mesure.

Ainsi apparaît pour nous le Monde : il remplit comme donnée actuelle et toujours changeante l'intervalle infini qui sépare de l'absolu, c'est-à-dire de l'acte pur, l'acte de participation. Et l'on comprend sans peine qu'il y ait des conditions nécessaires fondées sur l'unité de l'Acte pur et sur la possibilité de l'acte de participation en général, qui puissent nous faire penser que nous vivons tous dans le même monde, et qui donnent à ce monde sa structure (telle que Kant par exemple avait essayé de la décrire dans la Critique de la Raison pure), mais qu'il y ait aussi une infinité de modes de la participation qui, par un effet de notre liberté, [303] nous permettent de choisir dans ce monde la perspective même où nous vivons (sensible ou spirituelle, égoïste ou altruiste, passionnée ou raisonnable) : or de ces perspectives on peut dire qu'elles sont toutes vraies si on n'a égard qu'à leur foyer propre, bien qu'elles puissent être ordonnées hiérarchiquement, selon leur degré d'étendue ou de profondeur, c'est-à-dire de valeur.

Fin

¹⁶ En réalité on observera toujours un double surpassement de l'acte par la donnée et de la donnée par l'acte, qui témoignent également du caractère fini de la participation et de l'infinité qui s'ouvre devant elle tantôt du côté du participable et tantôt du côté du participé.