

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut  
Professeur au Collège de France

circa 1912 (1984)

# DE L'EXISTENCE

Manuscrit de Limoges  
édité par Jean Ecole

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 [circa 1912]

## **DE L'EXISTENCE.**

Manuscrit de Limoges édité par Jean Ecole.

Genève : Studio Editoriale di Cultura, 1984, 183 pp.

Police de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

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

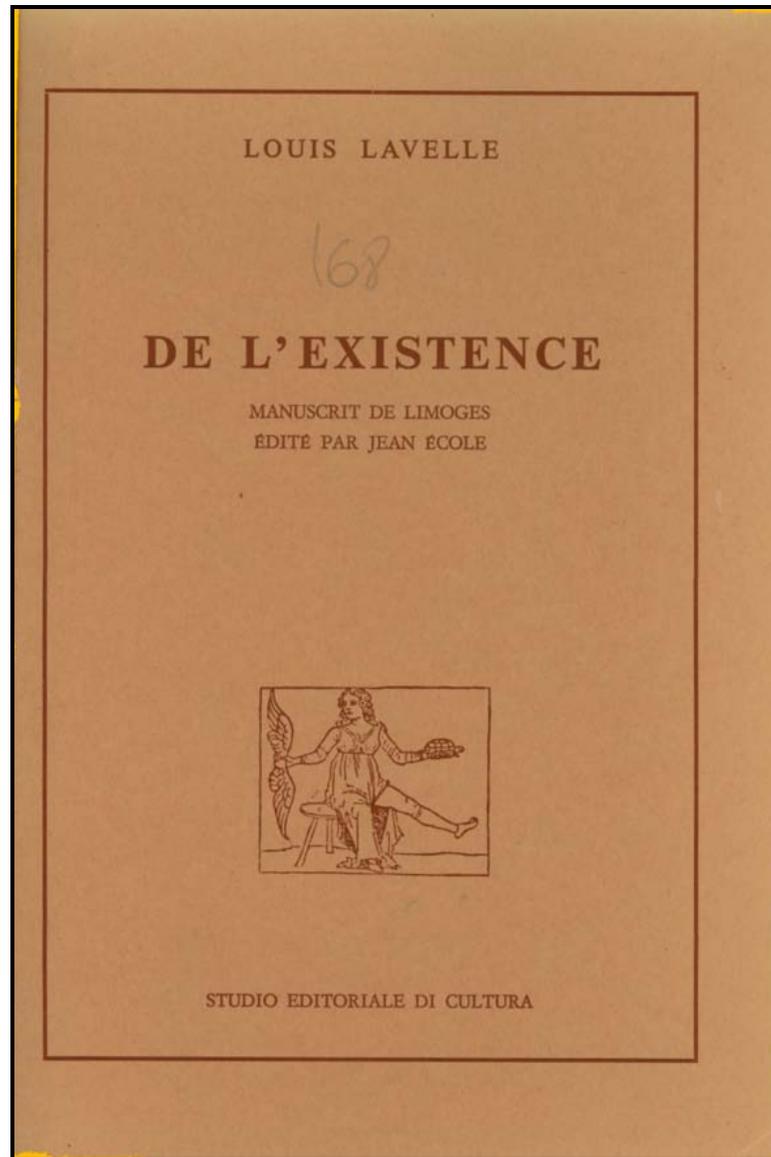
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 26 juillet 2014 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Louis Lavelle [circa 1912] (1984)

**DE L'EXISTENCE.**  
Manuscrit de Limoges édité par Jean Ecole.



Genève : Studio Editoriale di Cultura, 1984, 183 pp.

## REMARQUE



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

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

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

[183]

## *Du même auteur*

### ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

La dialectique du monde sensible (Presses universitaires de France).

La perception visuelle de la profondeur (Belles-Lettres).

La dialectique de l'éternel présent

De l'être (Editions Montaigne).

De l'acte (Editions Montaigne).

Du temps et de l'éternité (Editions Montaigne).

De l'âme humaine (Editions Montaigne).

La présence totale (Editions Montaigne).

Introduction à l'ontologie (Presses universitaires de France).

De l'intimité spirituelle (Editions Montaigne).

Manuel de méthodologie dialectique (Presses universitaires de France).

Traité des valeurs : Tome I : Théorie générale de la valeur. Tome II : Le système des différentes valeurs (Presses universitaires de France).

### ŒUVRES MORALES

La conscience de soi (Grasset).

L'erreur de Narcisse (Grasset).

Le mal et la souffrance (Plon).

La parole et l'écriture (L'Artisan du Livre).

Les puissances du moi (Flammarion).

Quatre saints (Albin Michel).

Conduite à l'égard d'autrui (Albin Michel).

### CHRONIQUES PHILOSOPHIQUES

Le moi et son destin (Editions Montaigne).

La philosophie française entre les deux guerres (Editions Montaigne).

Morale et religion (Editions Montaigne).

Panorama des doctrines philosophiques (Albin Michel).

Psychologie et spiritualité (Albin Michel).

Science, esthétique, métaphysique (Albin Michel).

[2]

FILOSOFIA OGGI  
*Collana diretta da Pier Paolo Ottonello*

21

[3]

LOUIS LAVELLE

# DE L'EXISTENCE

MANUSCRIT DE LIMOGES  
ÉDITÉ PAR JEAN ÉCOLE



STUDIO EDITORIALE DI CULTURA

[4]

[5]

## Table des matières

[Avertissement](#) [7]

[Introduction](#) [11]

Chapitre I : [L'existence transcendante à la connaissance](#) [13]

1. [Existence et attribution](#) [13]
2. [Existence et indépendance](#) [16]
3. [Contre-épreuve : l'existence exclut triplement la relation](#) [19]
4. [Pourquoi l'existence absolue est-elle une idée simple ?](#) [23]
5. [Du genre de liaison qu'il faut cependant établir entre l'existence absolue et la connaissance](#) [25]
6. [De la notion de système et de celle d'achèvement : sens et valeur de l'argument ontologique](#) [31]
7. [De l'existence et de l'essence](#) [35]
8. [En quel sens l'existence est une intuition](#) [38]
9. [En quel sens l'existence est une notion](#) [45]

[Retour à la table des matières](#)

Chapitre II : [La connaissance](#)

- [\[Correspondance de l'existence et de la pensée\]](#) [51]
- [\[Pensée et conscience\]](#) [55]
- [On ne peut pas déduire l'existence qualifiée de l'existence pure](#) [58]
- [Et pourtant la matière de la connaissance n'est pas une donnée inintelligible](#) [59]
- [Portée de la méthode analytique](#) [60]
- [Qu'elle doit aboutir à la découverte de l'hétérogénéité concrète](#) [61]
- [L'unité et la diversité sont posées en même temps](#) [62]
- [L'indépendance pure se réalise nécessairement par l'indépendance mutuelle](#) [63]
- [L'indépendance mutuelle, c'est aussi l'altérité concrète](#) [64]
- [L'altérité est inséparable de l'intelligibilité](#) [66]
- [La constitution des genres ou le passage de l'existence à la connaissance](#) [66]
- [La relation convient avec l'existence bien qu'elle s'y oppose](#) [68]
- [Rôle de l'entendement défini comme une fonction de synthèse](#) [68]
- [Contre le reproche de cercle vicieux](#) [70]

[Les genres définis comme des différences de différences](#) [71]

[Résumé de l'analyse précédente](#) [72]

[\[L'espace\]](#) [74]

[Le nombre](#) [77]

[\[La qualité\]](#) [80]

[\[Le temps\]](#) [85]

[\[Nombre, temps et pensée ; espace, qualité et existence\]](#) [89]

[\[Problème de l'infinie divisibilité et problème de l'infinité\]](#) [91]

[Réponse à quelques objections](#) [107]

[Relation entre la pensée pure, la conscience et l'entendement](#) [112]

[Chapitre III] : [Les êtres. De l'individualité](#) [121]

[\[L'apparition des êtres particuliers\]](#) [121]

[\[Individualité et conscience\]](#) [124]

[Résumé](#) [141]

Chapitre IV : [Le présent](#) [145]

[\[Existence et temps\]](#) [145]

[\[Écoulement du temps et permanence ou éternité du présent\]](#) [146]

[\[Présent et acte de pensée\]](#) [158]

[\[Mémoire et présent\]](#) [161]

[7]

## DE L'EXISTENCE

# AVERTISSEMENT

[Retour à la table des matières](#)

1. Parmi les nombreux manuscrits laissés par Louis Lavelle, celui, dit « de Limoges », et intitulé : *De l'existence*, avec ses 96 pages de format écolier entièrement couvertes d'une écriture minuscule et si fine qu'il faut se servir d'une loupe pour la déchiffrer, est sans contredit le plus important.

Sa rédaction remonte à l'époque où il était professeur agrégé de philosophie au lycée de Limoges (1911-1914) et date sans doute plus précisément de l'année 1912. Il est donc antérieur à ses thèses de doctorat ès-Lettres écrites, la première durant sa captivité en Allemagne, la seconde à son retour. Il fut retranscrit par Madame Lavelle dès la seconde moitié de 1913 et dactylographié par elle à partir de 1925. Sur cette dactylographie, Louis Lavelle en révisa les 11 premières pages <sup>1</sup> et ajouta, à l'ébauche de la division en paragraphes, celle en chapitres, du moins pour ce qui est des deux premiers et du dernier (I, II et IV).

---

<sup>1</sup> Elles correspondent aux 5 premiers paragraphes du chapitre I. Après quoi il les détruisit ; le reste du manuscrit se présente sous la forme de feuilles volantes (p. 12 à 54 et 79 à 96), et d'un cahier cartonné (p. 55 à 78).

2. En collaboration avec M. et C. Lavelle, nous avons mis au point le reste, ces dernières années.

Dans les cas où la lecture restait douteuse, nous avons proposé, entre crochets, l'interprétation qui nous a semblé la plus plausible. En ce qui concerne la ponctuation, nous avons ajouté quelques virgules dans les phrases très longues, pour en faciliter la compréhension ; mais nous ne nous sommes pas permis de couper par des points à la ligne les alinéas qui courent sur plusieurs pages.

En tête du chapitre I, Louis Lavelle a inscrit plusieurs titres : - « Jugements [8] d'existence et jugements de connaissance », - « De l'existence », - « L'existence transcendante à la connaissance ». Nous avons choisi le dernier, parce qu'il exprime avec plus de force la grande idée qui y est affirmée.

Ce chapitre I est parfaitement divisé en paragraphes numérotés de 1 à 9. Nous avons gardé cette numérotation, bien qu'elle n'existe pas dans le chapitre II, où il manque de plus quelques titres de paragraphes, que nous avons introduits, également entre crochets, ainsi que ceux des chapitres III et IV, totalement inexistantes.

Du chapitre III nulle mention n'est faite ; mais il nous est apparu qu'il commence avec un paragraphe intitulé : « Les êtres. De l'individualité » et que ce titre lui convient fort bien.

En deux endroits, à la fin du chapitre III (p. 142) et au début du chapitre IV (p. 146), Louis Lavelle a inscrit, en marge de son texte <sup>2</sup>, des réflexions que nous avons placées au bas des pages, en les marquant, ainsi que les lignes en face desquelles elles figurent, du sigle : \*, afin d'éviter toute confusion avec les quelques notes de bas de page, qu'il a désignées par des chiffres.

3. La nouveauté et l'originalité audacieuse du titre de cet ouvrage — qui reflètent celles de son contenu — eu égard au climat philosophique en France et en Europe à l'époque où il fut écrit, n'échappera à personne. Il s'agit d'un texte difficile tant il est dense, mais profondément intéressant, qui nous livre le premier état de sa réflexion métaphysique.

---

<sup>2</sup> Plus exactement au verso de la page précédente, car il s'agit de la partie du manuscrit constituée par le cahier.

En Mai 1914, il en fit parvenir les 4 premiers paragraphes du chapitre I à son ami François Santoni, lui-même agrégé de philosophie, en lui expliquant — rapporte celui-ci dans une étude qui n'a pas paru — qu'il projetait une œuvre devant comporter 5 chapitres où il traiterait tour à tour : chapitre I, de l'existence en tant qu'elle s'identifie avec le présent éternel — chapitre II, de la nécessité qui est la marque du passé — chapitre III, de la possibilité qui caractérise l'avenir — chapitre IV, du temps et de la déduction des concepts de cause et de force — chapitre V, de l'esprit qui se meut dans le temps et de la triple forme de son identité : logique (principe d'identité), psychologique (mémoire), et métaphysique (personnalité). Cette seule énumération permet de se rendre compte que l'essentiel de ce programme était déjà esquissé *De l'existence*, selon une répartition différente, il est vrai, et donne à penser que dès cette date il songeait à en remanier la rédaction effectuée, semble-t-il, d'un seul jet.

Mais ce remaniement ne fut réalisé que beaucoup plus tard, dans les volumes [9] qui constituent la *Dialectique de l'éternel présent* (1928-1951), et ne consista pas seulement en un pur changement dans l'ordre de présentation des grands thèmes de sa métaphysique. Si la plupart d'entre eux sont contenus dans ces pages, ils n'ont pas été repris et développés à partir d'elles par un déroulement continu. De ce premier essai aux volumes susdits, une transformation profonde s'est opérée dans la conception de l'être, comme il l'a lui-même souligné dans deux notes manuscrites, malheureusement non datées, mais postérieures à *De l'Être* dont la première édition sortit des presses en 1928<sup>3</sup> : « Il faut choisir entre la thèse du manuscrit de Limoges que l'être est caractérisé par l'indépendance et la thèse de l'Être qu'il est la liaison de chaque chose avec le Tout... » et : « l'être est non seulement le fondement mais encore la positivité de la totalité du divers et de l'échelle hiérarchique... et l'être de chaque chose apparaît comme son rapport avec le Tout. Alors que dans le manuscrit de Limoges on fondait l'existence par opposition à la connaissance sur l'indépendance à l'égard du Tout ».

---

<sup>3</sup> Ces notes ont été publiées à la suite du texte qu'il avait envoyé à François Santoni, dans le second numéro spécial que *Les Études philosophiques*, 1958, N° 1, p. 13, lui ont consacré après sa mort (1er Septembre 1951).

4. C'est peut-être ce choix qui explique que Louis Lavelle garda ce travail inédit.

Quoi qu'il en soit, il intéressera au plus haut point, non seulement les interprètes de sa pensée, en leur permettant de découvrir les étapes de la formation de celle-ci, mais encore les historiens de la philosophie française du début du siècle et aussi les métaphysiciens, en éclairant le chemin qu'il a suivi pour sortir du double cercle emprisonnant de l'idéalisme et du positivisme qui régnaient alors.

Et c'est pourquoi nous remercions vivement les Professeurs Monsieur et Madame Ottonello d'avoir accepté de l'éditer à l'occasion du centenaire de la naissance de son auteur (15 Juillet 1883).

JEAN ÉCOLE

[10]

[11]

## DE L'EXISTENCE

# INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Nous nous représentons les trois idées de possibilité, d'existence et de nécessité comme trois degrés d'une même réalité. Pour qu'un être existe, il faut d'abord qu'il soit possible. Et même nous distinguons dans la pure possibilité l'absence de contradiction, qui en est la forme logique, puis l'accord idéal avec les lois les plus générales de l'univers sans lequel la possibilité est dénuée de valeur objective. La possibilité reçoit avec l'existence une propriété nouvelle : et cette propriété peut lui être conférée du dehors par un acte de création, ou découler de sa propre essence, qui, par une sorte de mouvement interne, viendrait à éclosion. Mais la notion d'existence retient encore quelque imperfection : de même que la possibilité consistait dans la détermination primitive de la matière de toute pensée, mais réservait le problème de la présence ou de l'absence d'une matière pour la pensée, de même l'existence, en introduisant dans le champ des possibles une nouvelle limitation, laisse ouverte la possibilité même de penser l'être comme inexistant, ce qui implique qu'elle ne dépasse pas le fortuit. La série des déterminations n'est close que lorsque l'existence se présente à la pensée selon des conditions internes ou externes telles que cette existence même ne puisse pas être rejetée. À ce degré seulement on a affaire à une pensée effectuée. Ainsi on peut concevoir en logique les trois catégories de la modalité comme emboîtées l'une dans l'autre, ou

comme représentant les trois assises superposées de l'œuvre de la connaissance. De même, en métaphysique, on tend à faire sortir, par une sorte de progrès continu, l'existence de la simple possibilité, et à faire de la nécessité le degré le plus élevé de l'existence, une existence qui aurait conquis assez de résistance pour ne plus retomber à l'état de simple possibilité.

Les études qui suivent ont pour objet de montrer que ces trois notions ont chacune une fonction spécifique et expriment des actes irréductibles de la pensée, qu'on ne peut en comprendre la véritable nature que grâce à une déduction métaphysique du concept du temps, enfin que nous ne possédons aucun autre moyen de jeter quelque lumière sur le double mystère du changement et de l'intelligibilité.

[12]

[13]

## DE L'EXISTENCE

# Chapitre I

---

## L'EXISTENCE TRANSCENDANTE À LA CONNAISSANCE

[Retour à la table des matières](#)

Si, dans l'ordre de la pensée, l'existence était un enrichissement de la simple possibilité, il faudrait nécessairement en constituer le concept par une méthode synthétique, et chercher ce que l'esprit ajoute à une matière simplement possible dans l'acte autonome par lequel il l'appelle à l'existence. Mais une telle opération serait illusoire si nous parvenions à démontrer que la notion d'existence est primitive et indécomposable ; alors la possibilité et la nécessité exprimeraient seulement des déterminations ultérieures de cette notion, c'est-à-dire des relations particulières entre notre pensée et certains objets auxquels l'existence a déjà été implicitement appliquée.

### *§ 1. - Existence et attribution.*

L'existence ne peut pas être pensée isolément. Aussi est-on porté à en faire l'attribut d'un sujet qu'on nomme la réalité. Mais on n'a le droit de considérer comme des attributs véritables que les qualités : seule une qualité peut entrer comme élément dans la compréhension d'un sujet, être intégrée dans sa définition. Or, selon une remarque cé-

lèbre, on ne peut pas considérer l'existence comme une qualité ; elle n'ajoute rien à la notion du sujet, elle se borne à la poser, elle en fait une chose. Le jugement : *A est*, ne peut être transformé dans cet autre jugement : *A est existant*. Celui-ci n'est pas seulement, comme on le croit, un pléonasme ; il est incorrect et verbal ; il repose sur une simple analogie de forme avec le jugement : *A est blanc*. En [14] fait, avant toute attribution, il faut que le sujet enveloppe déjà l'existence ; il faut que son existence, sous quelque aspect qu'on la considère, soit déjà posée pour qu'il puisse être qualifié <sup>4</sup>.

Toutefois si l'existence ne peut être attribuée, n'est-ce pas parce qu'elle est l'acte même de l'attribution ? Par là on obtiendrait un double avantage : un avantage logique, puisque l'existence, en devenant une relation, participerait du même coup aux conditions de l'intelligibilité, — et un avantage métaphysique, puisque, cessant d'être une qualité, c'est-à-dire une donnée, elle serait immédiatement rattachée au pouvoir qui la crée. Dans ce cas, le jugement : *A est* n'exprimerait pas autre chose qu'une sorte de schéma abstrait de tous les jugements que l'on pourrait énoncer en prenant A comme sujet. Malheureusement le jugement d'inhérence ne se réduit pas à une pure liaison d'éléments : et loin de fonder le jugement d'existence, il n'a de signification que par trois jugements plus simples qu'il enveloppe et qui sont des jugements d'existence, à savoir : le sujet est, l'attribut est, le rapport sujet/attribut est. Cette analyse subsiste, quelles que soient les limitations ultérieures auxquelles la pensée pourra assujettir dans ces trois jugements la portée de l'existence, soit qu'elle l'élève à l'objectivité, soit qu'elle lui laisse un caractère purement conceptuel. Ou bien le jugement d'inhérence énonce un rapport sans valeur, ou bien il n'est que l'expression de ces trois affirmations à la fois : or, dans chacune d'elles nous retrouvons l'indécomposable unité de l'acte par lequel l'existence est posée. Mais l'existence ne peut pourtant pas être identifiée seulement avec l'acte par lequel le sujet la pose. Car, de cet acte même nous disons qu'il est, de même que nous le disons du

---

<sup>4</sup> On peut dire indifféremment soit que le sujet doit déjà être posé comme existant pour qu'il puisse être qualifié, soit, et d'une manière plus exacte comme nous le montrerons plus tard, que son existence même ne diffère pas de la somme de ses qualifications. Mais dans cette seconde manière de s'exprimer, il est évident encore, toutes les qualifications particulières étant abstraites, que l'existence qui est leur somme ne peut pas être l'une d'elles.

sujet qui l'accomplit, quel que puisse être son caractère abstrait et formel. Et n'est-ce pas le signe que l'existence est une notion antérieure aux catégories de la logique et qu'en elle réside l'objet d'une affirmation qui surmonte l'opposition classique du sujet et de l'objet ?

[15]

L'existence étant irréductible soit à l'attribut, soit à la copule, étant d'une nature plus haute et qui les transcende, — bien qu'on ne puisse les déterminer que par rapport à elle, — il reste à nous demander s'il ne faut pas la considérer comme le véritable sujet de la proposition. L'existence est-elle rien de plus qu'un sujet subsistant par soi, également réfractaire à une analyse qui l'épuise, et incapable de tirer sa signification des relations dans lesquelles on le ferait entrer ? Mais un sujet logique n'a pas d'autre rôle que de nous fournir un centre autour duquel nous groupons les éléments de la pensée : et c'est pour cela que pratiquement nous l'identifions avec un faisceau de qualités relativement permanentes auxquelles nous unissons dans une série d'attributions explicites d'autres qualités qui leur sont associées par un lien plus lâche : mais nous pouvons successivement attribuer au sujet toutes ses qualités essentielles elles-mêmes, c'est-à-dire toutes celles sans lesquelles il ne pourrait en aucune manière être représenté. Dès lors, le sujet, pris en lui-même, doit s'évanouir dans une indétermination absolue si, pour donner un support à la diversité de nos connaissances, on ne le réalise pas comme un individu métaphysique indépendant et un, destiné à rendre raison de tel groupe de qualités solidaires. Ainsi, pour le logicien, le sujet tend à devenir un terme abstrait et que la pensée discursive recompose de façon arbitraire. Quant à l'unité métaphysique qui pourrait le soutenir, il faut qu'elle possède un caractère de spécificité, qu'elle constitue un noyau rigoureusement différencié dans la continuité du réel. Mais l'existence ne peut être confondue avec un sujet abstrait puisqu'elle est essentiellement concrète et que même elle désigne, dans tout objet de pensée, cet élément d'actualité grâce auquel il se trouve inscrit comme un être particulier dans l'ensemble des êtres qui constituent le monde réel. Elle ne peut pas être confondue davantage avec une unité métaphysique différenciée, puisque des objets les plus divers il est vrai de dire qu'ils existent, dans le même sens, et sans que cela ajoute rien à leur définition ou contribue à la modifier.

[16]

## § 2. - *Existence et indépendance.*

[Retour à la table des matières](#)

Par là s'évanouit le dernier espoir qui nous restait de réduire l'existence à l'un des éléments du jugement d'attribution. Puisqu'elle n'est pas non plus le sujet de toutes les attributions, il reste qu'elle soit l'objet d'un jugement autonome et qui, comme nous l'avons fait remarquer, doit être impliqué dans tous les autres. Analysons la nature d'un tel jugement. Ce qui frappe d'abord en lui, c'est que c'est un jugement où l'on ne trouve qu'un terme : l'opération de la pensée se limite à l'affirmation de son existence. Mais l'objet dont il est vrai de dire qu'il existe est nécessairement supposé qualifié avant que le jugement soit formulé et pour qu'il puisse l'être. En dehors de sa relation avec un objet déterminé, l'existence ne peut pas être pensée. Quelle est donc la relation que soutient l'existence avec l'objet dont on l'affirme ? On peut conventionnellement donner à l'affirmation de l'existence le nom de verbe afin de la distinguer de la copule qui suffit à l'attribution. Quelle est la fonction logique du verbe ?

Tous les jugements de connaissance expriment une liaison d'éléments. Si le sujet et l'attribut constituent objectivement un tout indissoluble, et dont les parties sont données simultanément, le jugement est l'acte par lequel la pensée reconstruit ce tout ; il élabore les images ou les idées en montrant comment leurs parties constitutives s'associent et comment elles s'associent elles-mêmes. Et cette association est l'effet d'un mouvement de la pensée qui suppose l'existence d'un temps logique. En d'autres termes, analyser pour lier, telle est l'opération fondamentale de la connaissance ; or toute liaison comporte d'abord des termes disjoints et, par suite, un intervalle qui les sépare ; cet intervalle doit être impliqué dans les conditions subjectives de toute pensée, et il est nécessairement identique à la durée qui sépare deux actes successifs de notre attention.

Le jugement d'existence se distingue de tous les jugements de connaissance en ceci : c'est qu'au lieu de lier deux termes l'un à l'autre, il prend chaque terme isolément et le détache, pour le poser à

part, de toutes les liaisons dans lesquelles il se trouvait engagé. Si tout jugement de connaissance, au moins tout jugement qui exprime une connaissance nouvelle, a un caractère synthétique, au contraire tout jugement d'existence est rigoureusement analytique. Aussi ce [17] sont les mêmes penseurs qui déniaient toute valeur à la méthode analytique et refusent d'accepter l'idée d'existence comme point de départ de la recherche philosophique. Cependant, pour saisir dans ce qu'il a de plus profond le caractère analytique de l'existence, il importe de ne point voir en elle une sorte de résidu que l'esprit laisserait paraître au terme de la décomposition de toute représentation en ses éléments logiques ; elle est analytique en ce sens plus concret que, pour qu'elle convienne à un objet, il suffit précisément de penser cet objet en lui-même indépendamment de tous les rapports qui peuvent l'unir aux autres objets ou à ses propres éléments <sup>5</sup>.

De la relation même, dans la mesure où elle peut être pensée isolément, il est vrai de dire qu'elle existe, comme trait d'union des deux termes qu'elle lie. A cette double objection : que la relation ne peut être pensée hors des termes, et qu'il faut la considérer comme un acte de l'esprit plutôt que comme un élément constitutif du réel, nous répondrons d'abord que la relation implique sans doute les termes, et cela par sa définition même, mais qu'il faut bien, sous un certain aspect, qu'elle en reste distincte et que c'est en la prenant sous cet aspect que nous lui conférons l'existence. Il y a plus : le deuxième argument lui-même confirme notre point de vue, puisqu'il consiste à séparer la relation (c'est-à-dire l'entendement) de l'objet auquel elle s'applique et qu'il aboutit, par cette séparation, à douer la relation d'une existence conceptuelle. Or cela suffit à nous donner gain de cause, la question n'étant pas pour l'instant de préciser les qualités de l'objet existant, mais de définir la signification de l'idée d'existence.

---

<sup>5</sup> Et c'est une chose digne de remarque que si l'indépendance parfaite ne peut appartenir qu'au Tout, en qui elle est impossible à saisir par un individu qui en fait partie, il ne reste plus à l'esprit d'autre ressource, pour saisir l'existence, que de faire abstraction de toutes les relations caractéristiques de la connaissance jusqu'au moment où il rencontrera un élément indivisible et qui, parce qu'il est étranger à la relation, est capable de les supporter toutes : c'est là ce qui a fait à toutes les époques le succès de l'hypothèse atomiste, bien qu'il soit contradictoire de vouloir identifier dans l'atome l'existence et la connaissance, l'indépendance parfaite et la particularité.

Pourtant, l'esprit éprouve une répugnance, en apparence invincible, à admettre que la notion d'existence se reconnaisse précisément à ce signe : c'est que, grâce à elle, les termes que la connaissance a liés par ailleurs se trouvent simplement déliés. Ne perdons-nous [18] pas par là le bénéfice que nous venions d'obtenir ? Et, qui plus est, n'est-ce point un scandale logique de supposer qu'en conférant l'existence à une représentation, loin d'y rien ajouter, nous la dégageons seulement de tous les rapports dont elle était jusque là inséparable ? L'existence serait-elle donc une sorte d'appauvrissement de la connaissance ?

Tout d'abord il faut remarquer qu'on a tort de croire qu'il ne peut y avoir d'autre marche pour la pensée que la marche synthétique, c'est-à-dire le mouvement qui va du simple au complexe et, plus précisément, des éléments aux relations selon lesquelles ils s'associent. C'est pourtant une observation ancienne que l'esprit part du complexe et ne réussit qu'au terme du plus laborieux effort à en dissoudre la continuité. Or l'avènement du simple est un progrès pour la pensée dans la mesure même où, à l'aide du simple, nous pourrions reconstituer d'une manière systématique le tout complexe d'où nous sommes partis. Mais nous savons que l'existence n'est pas le dernier élément logique qui subsiste au terme de toute analyse : nous avons montré comment elle naît dès que les liaisons s'évanouissent, dès qu'une représentation acquiert, en se séparant de toutes les autres, une indépendance réelle. On ne doit pas demander que cette indépendance ait un caractère irréductible. De même que le savant peut arrêter conventionnellement son analyse sur une représentation en elle-même fort riche mais qui, tout en demeurant susceptible d'être pensée, rendra à la connaissance les mêmes services qu'une représentation simple à la rigueur, puisqu'il s'agit seulement pour elle de servir de point de départ à la chaîne des synthèses, de même, poser un terme comme indépendant, ce n'est pas admettre que cette indépendance est décisive et insurmontable, et ce n'est pas renoncer pour cela à le connaître, — c'est-à-dire à l'unir à d'autres termes intérieurs ou extérieurs à lui, — c'est seulement lui donner des frontières et, en le circonscrivant, arrêter la pensée sur ce qu'il est, au lieu de la diriger sur l'ensemble des influences qui se croisent en lui et qui l'expliquent. Ce n'est donc point, comme on pouvait le prétendre, une tâche insignifiante pour l'esprit que de fixer les limites qui définissent chaque objet représenté : en pensant une représentation pour elle-même, abstraction faite des rapports dans les-

quels elle entre, ou, si l'on veut, et dans un langage relativiste, en la pensant comme le résultat [19] original de la combinaison de tous ces rapports, on met en jeu la fonction caractéristique de l'intelligence, qui est d'introduire dans le réel ces lignes arrêtées qui en distinguent et en déterminent les parties. Mais, de même que dans l'œuvre de la connaissance la relation est quelque chose de nouveau par rapport aux éléments qu'elle lie, la distinction des éléments est aussi quelque chose de nouveau par rapport aux liaisons qu'elle résout. Si donc l'existence correspond à un acte de pensée original, c'est parce que chaque représentation, en s'isolant de toutes les autres, conquiert par là même l'autonomie.

Ainsi, en prenant les choses sous une forme encore un peu simple mais qui fera bien comprendre notre pensée, on peut dire que *l'existence est le contraire de la relation*, et que, tandis que la connaissance consiste à poser toujours de nouvelles relations, l'existence au contraire ne peut être atteinte qu'en suivant une voie inverse où la pensée se dégage par degrés de la relation.

### **§ 3. - *Contre-épreuve :* *l'existence exclut triplement la relation.***

[Retour à la table des matières](#)

Mais, dira-t-on, vous ne pouvez faire autrement que de définir l'existence en termes de connaissance. La synthèse et la relation y subsistent triplement : puisqu'on ne peut poser l'existence sans poser l'existence d'un objet auquel il faut la rapporter, — puisque, en dégageant une représentation des liens qui l'unissent à toutes les autres, on n'altère pas son caractère d'être un objet purement représenté, c'est-à-dire inséparable du sujet qui le pense, — et puisqu'enfin l'existence, si elle exclut le rapport, est elle-même nécessairement la pensée d'un rapport de négation ou d'exclusion. Ces trois objections, qui expriment trois aspects différents d'une même doctrine aisée à reconnaître, nous permettront de préciser notre théorie, de l'éprouver, et de montrer comment elle réussit à rendre compte des principaux caractères de la notion d'existence.

*Sur le premier point*, il est évident que le jugement d'existence ne peut exprimer une relation que pour ceux qui considèrent l'existence comme une qualité. Nous avons critiqué une telle conception : dans le jugement d'existence, la représentation, au lieu d'être constituée [20] par l'adjonction d'un caractère nouveau qui jusque là lui aurait manqué, est au contraire *posée* comme déjà constituée et se suffisant à elle-même. Le terme de position exprime adéquatement l'acte dont il s'agit. L'esprit, lorsqu'il pense l'existence, n'a recours à aucun intermédiaire : il n'envisage en elle aucun attribut empirique ; il ne la subsume pas sous une catégorie spéciale, puisque de toute représentation, quelle qu'elle soit, il faut dire nécessairement qu'elle existe avec tous les caractères qui la définissent, objectivement ou subjectivement, du seul fait que l'esprit l'isole, c'est-à-dire la pose comme le terme privilégié de sa pensée. Pour les mêmes raisons, la notion d'existence jouit elle-même d'une existence conceptuelle.

Mais nous n'échappons ainsi à la première objection qu'en reprenant l'argument qui est au fond de la *seconde* : nous nions que l'existence soit la qualité d'un objet pour en faire l'acte d'un sujet, c'est donc qu'elle n'a pas de sens en dehors de sa relation avec l'esprit qui la pose : sur ce point du moins l'idéalisme paraît avoir raison. En réalité ce nouvel argument n'est qu'une autre forme du précédent : accoutumé à considérer la représentation tout entière comme son œuvre, l'esprit refuse à bon droit sans doute d'en détacher aucun caractère pour lui conférer une indépendance extra-conceptuelle. A plus forte raison, si l'existence est la position de la représentation tout entière est-il naturel d'admettre qu'elle soit saisie par le même acte qui permet de la construire.

Et pourtant rien de plus aisé à reconnaître que la liaison et la distinction de la représentation et de l'existence. Nous n'avons nul besoin d'admettre que l'esprit, pour atteindre l'existence, doive se surmonter lui-même afin d'évoquer on ne sait quel être mystérieux étranger à toute représentation. C'est avec la représentation que nous saisissons l'existence, parce que tout objet dont nous pouvons affirmer qu'il existe doit aussi être connu, c'est-à-dire représenté. Mais, tandis que, pour le connaître, il était nécessaire de lier entre eux les éléments qui le constituaient, pour penser son existence aucune liaison de ce genre n'est nécessaire. Il suffit de penser sa connaissance comme achevée. Bien plus, pendant qu'il était encore à l'état d'ébauche, la

notion d'existence pouvait encore lui être appliquée si, au lieu d'envisager les phases successives de l'œuvre de la connaissance dans leur enchaînement, nous prenions l'ébauche elle-même [21] correspondant à chacune de ces phases comme un objet représenté capable de se suffire. Ainsi, en pensant l'existence, loin d'enrichir notre connaissance, nous arrêtons, nous immobilisons la synthèse progressive par laquelle la pensée la constitue. N'est-ce-pas le signe que, dans l'existence, l'esprit ne se borne pas à dénouer au lieu de nouer, ce qui ne pourrait nous conduire à attribuer à cette notion aucun privilège, puisqu'il est vrai en un certain sens que l'analyse ne peut laisser paraître que ce que le composé contient ? Dans son acception la plus profonde, la notion d'existence constitue un absolu et le progrès analytique par lequel l'esprit l'obtient en niant la relation n'est que le signe de cette absoluité. Il nous oblige à penser que toute synthèse, même inachevée, s'inscrit elle-même dans l'existence qui est sa condition, et non point son terme.

On aura beau jeu à prétendre que cette notion est enveloppée et comme tramée de relations. On pourra même triompher sur le terme de *notion* dont nous nous servons. Tous les rapports auxquels on voudra la réduire lui sont en quelque sorte étrangers, mais appartiennent aux conditions sous lesquelles elle est manifestée. Par les liens qui l'unissent à l'objet et au sujet l'existence est connue. Mais l'idée que j'en acquiers par là a si bien un caractère transcendant à toute représentation qu'envisagée comme telle elle devrait comprendre dans son extension toutes les autres représentations, y compris le sujet même qui les pose : or, loin d'être un caractère abstrait et irréel que nous retrouverions dans tout objet connu, elle est précisément ce qui donne à tous les termes auxquels on l'applique leur caractère individuel et concret. Il n'y a pas de meilleure preuve qu'elle est elle-même hétérogène à la représentation, qu'elle la pose, au lieu de contribuer à en construire le contenu. Dès lors, on ne gagne rien en nous chicanant sur l'emploi des termes idée ou notion : ces termes ne semblent compromettre toute notre conception que parce que derrière eux transparait cette théorie contestable et hérissée de difficultés d'après laquelle toute connaissance n'est qu'une apparence, une image subjective et inadéquate d'une chose en soi. Mais la question est précisément de savoir si ce point de vue peut satisfaire la raison, et, en étudiant l'idée d'existence, nous espérons avoir réussi à montrer qu'elle résiste déci-

sivement à une telle interprétation sous peine de s'évanouir dans ce qui fait son originalité. Non seulement nous devons [22] voir dans l'idée d'existence une idée qui exclut par sa simplicité même toute distinction entre la représentation et son objet, mais nous pouvons affirmer encore que nulle doctrine n'a pu s'en passer et qu'aucun des caractères que nous venons de lui attribuer n'en a jamais été nié. Cependant une illusion a pu naître de ce qu'on en a souvent reculé l'application. Ainsi l'idéaliste ne consent à douer que la représentation, ou, si l'on veut, l'esprit et le sujet, d'une existence absolue. Le sceptique ne s'élève même point jusqu'à l'idée d'un sujet capable de soutenir les apparences ; mais ces apparences, selon une remarque très ancienne, revêtent elles aussi à ses yeux une existence absolue. Tout cela prouve sans doute que la pensée rencontre nécessairement l'existence dès son premier pas et qu'en éloignant le moment où elle devra la poser elle ne peut réussir à en dissimuler la nécessité. À la totalité de ses opérations l'existence doit être attribuée : il faut donc lui accorder la première place dans toute suite logique de notions, faute de quoi on se trouverait condamné à la réintégrer plus tard, sans s'apercevoir que l'entendement, soit qu'il pense autre chose que lui-même, soit qu'il se pense lui-même, l'avait rencontrée dès le principe.

L'existence est antérieure à toute qualification. Ainsi, on ne peut attendre, pour la poser, d'avoir qualifié soit l'objet auquel on l'applique (d'en avoir fait par exemple une représentation), soit le sujet qui le pense. Ces laborieuses distinctions ne peuvent venir que plus tard. Elles constituent en quelque sorte des déterminations de l'existence. Mais celle-ci vient d'abord avec un caractère d'indépendance totale à l'égard du sujet même dont on pourra dire plus tard qu'il existe, quand on en aura dégagé à son tour la notion précise et limitée. Cette primauté est l'attribut immédiat et profond de l'existence. En voulant l'éliminer, on confond l'existence avec des concepts ultérieurs qui, loin de la fonder, se bornent à la spécifier. Ajoutons seulement qu'en faisant de l'existence une notion indépendante de la représentation de l'objet et de celle du sujet, nous n'avons en vue qu'une priorité logique. Nous ne lui avons accordé, par rapport à ces deux notions, qu'un double privilège de simplicité, en montrant que l'existence est hétérogène non seulement à toute composition, mais encore, dans son sens le plus précis, à la connaissance elle-même : toutefois ce n'est pas là prétendre que l'existence puisse être

[23] séparée en fait ni d'un objet auquel on la confère, ni de l'idée même que nous nous en faisons.

Au terme de cette analyse, il devient facile de voir comment nous pouvons éviter la *dernière objection* que nous avons soulevée. Car l'existence ne peut plus être considérée comme relative en ce sens qu'elle exclurait la relation et qu'elle serait par suite la pensée d'un rapport de négation. Si cet argument n'est pas purement verbal, voici ce qu'il signifie : puisque toute notion implique une relation, c'est de la relation qu'il faut partir dans l'enchaînement des notions. Et l'existence, qui est son contraire, la suppose et la contient en même temps. Mais, une fois de plus, la relation ne peut être antérieure à l'existence, puisque les termes qu'elle unit et le lien qu'elle établit entre eux doivent exister dès qu'il est possible de les définir. Et il ne s'agit pas pour nous de disputer pour savoir si les termes sont antérieurs au rapport ou le rapport aux termes : car il est certain que les termes peuvent être résolus en rapports et n'ont eux-mêmes de sens que par les rapports qui permettent de les penser. Mais c'est là un problème qui porte seulement sur la liaison de nos connaissances. Or l'existence ne peut être considérée comme le terme qui entre dans le rapport. Elle est d'une autre nature. Elle ne nie pas le rapport conditionnellement et relativement comme le terme ; elle le nie absolument. Par là elle dégage son hétérogénéité. Autrement dit, la négation n'est que le procédé conceptuel qui met sur le chemin de la notion d'existence et nous permet de la saisir comme une notion simple, antérieure et irréductible à toute connaissance, puisque c'est par elle que la connaissance elle-même est posée.

#### ***§ 4. - Pourquoi l'existence absolue est-elle une idée simple ?***

[Retour à la table des matières](#)

En opposant radicalement l'existence à la relation, nous espérons en avoir marqué assez vivement l'originalité pour qu'il soit possible maintenant de comprendre certains caractères inintelligibles en apparence et pourtant inséparables de cette notion et de fixer avec rigueur en quel sens l'existence, tout en sauvegardant son autonomie, peut

pourtant être affirmée des différents objets de la pensée. Tout [24] d'abord on voit que notre analyse a porté, non point sur la connaissance de l'existence, mais sur l'existence même. En effet, de toutes les notions, celle-ci est la seule qui rend toute distinction impossible entre la représentation et son objet ; en dehors d'une telle identité, la notion même d'existence s'évanouirait. Et c'est pour cette raison que la notion d'existence, nous entendons la notion d'existence absolue, ne peut être évitée aussi loin qu'on la recule jusqu'à l'existence en soi de l'apparence, de la notion elle-même, ou du sujet qui la pose. Une telle régression ne peut réussir à dissimuler le caractère insurmontable de cette notion primitive que pour ceux qui espèrent l'envelopper ainsi dans le voile idéaliste. Mais encore faut-il affirmer l'existence de ce voile comme tel ou s'engager dans un procès à l'infini qui serait intelligible et ne nous ferait rien gagner puisqu'en fin de compte il faudrait attribuer l'existence à tous les termes d'une telle régression.

On comprend dès lors pourquoi nous devons considérer l'existence comme une intuition. Car le caractère distinctif d'une intuition ne réside-t-il pas précisément dans l'identité absolue de la notion et de son objet ? Ce mot a acquis dans le vocabulaire philosophique un sens un peu différent et désigne aujourd'hui une forme de connaissance voisine du sentiment et dans laquelle la vie prendrait immédiatement conscience de son jaillissement et de sa diversité. L'intuition dont il s'agit ici est au contraire d'un ordre éminemment intellectuel ; même nous la justifions par la nécessité rationnelle pour cette notion de coïncider avec son objet, strictement d'être une pensée qui est ; et nous avons montré que, si elle n'est pas cela, elle peut être la pensée de tout le représenté que l'on voudra, elle ne sera pas assurément la pensée de l'existence même de ce représenté. Il suffit de remarquer qu'il en est nécessairement ainsi si l'existence est une notion simple. Car la simplicité parfaite exclut même la possibilité de distinguer dans une notion deux aspects par où on y verrait tantôt une chose, tantôt la pensée de cette chose : cette notion ne pourrait être parfaitement simple, comme il est exigé, s'il y avait entre eux quelque différence. Mais cette simplicité, il suffit de détacher l'existence de tous les objets dont on l'affirme pour la saisir. Et la notion d'existence ne peut être ni enrichie ni diminuée, soit qu'on l'applique à la plus élémentaire de nos représentations, soit qu'on l'applique à la totalité [25] des choses. La notion de possibilité qui semble plus pauvre, parce qu'on se représen-

te à tort l'existence comme une sorte de développement interne de la possibilité, est au contraire beaucoup plus complexe puisqu'elle implique toujours une relation entre deux formes de l'existence, puisqu'elle est une existence conceptuelle à laquelle on se demande si une existence sensible correspond ou non.

Cette simplicité de la notion d'existence suffirait à lui donner une place à part dans l'ensemble des notions et à montrer qu'elle est transcendante à toutes nos connaissances. Car la simplicité d'une connaissance est toujours relative et provisoire puisque la caractéristique même de l'esprit est d'effectuer des synthèses, ou, si l'on veut, d'acquérir des concepts en liant. C'est pour cela que nous préférons, en ce qui concerne l'existence, le terme de notion à celui de concept. Et maintenant, si l'on peut établir que la simplicité est le caractère nécessaire de quelque notion, c'est parce que celle-ci est, dans sa nature propre, étrangère à tout le travail par lequel la connaissance se constitue, parce qu'elle tient sa clarté et sa nécessité d'une identité primitive avec son objet. Toutes les difficultés ici et le caractère laborieux de notre analyse proviennent de ce que le langage qui ne se prête qu'à l'expression de connaissances particulières et qui ne sont jamais achevées, maintient encore une dualité entre l'objet et la notion là où l'esprit exige entre les deux termes une identité.

### ***§ 5. - Du genre de liaison qu'il faut cependant établir entre l'existence absolue et la connaissance.***

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons isolé la notion d'existence de toutes les représentations dans lesquelles elle se trouve engagée. Sans doute l'existence ne peut être posée à part que d'une manière abstraite. Mais il importait de montrer que, dans toute suite logique de notions, les termes associés doivent être rigoureusement distingués les uns des autres, si l'on veut comprendre exactement leur nature et leur hiérarchie. C'est là en fait un procédé fondamental de l'analyse. Bien que le temps, par exemple, ne devienne manifeste que dans des successions concrètes et déterminées, peut-être même dans des mouvements, il est nécessaire [26] ce-

pendant de poser la notion de temps en général comme le fondement élémentaire de la succession et du mouvement. De même, c'est toujours dans son association à une représentation déterminée que l'existence sera appréhendée : mais cette association, dans sa nécessité même, fait éclater le contraste qui les oppose.

Bien plus, la manière dont la liaison s'opère entre elles est l'expression même de ce contraste. Car l'existence ne pourrait être pensée s'il n'y avait en face d'elle la connaissance dont elle nie les caractères puisqu'elle est simple au lieu d'être composée, et absolue au lieu d'être relative. Mais comment arriverions-nous, non pas à saisir son originalité (ce qui est l'acte primitif de l'esprit) mais à la définir, autrement qu'en lui refusant les déterminations inévitables de toute représentation ? Notre définition d'ailleurs ne risque pas d'être considérée comme vide parce qu'elle est négative ; car, dès que l'on a posé les deux couples simple et composé, absolu et relatif, aucun des deux termes en présence dans chacun d'eux ne pourra être conçu autrement que par la suppression de l'autre. Et la priorité que l'on voudrait accorder au composé et au relatif n'a qu'une valeur historique puisque ces mots évoquent nécessairement dans l'esprit un simple et un absolu auxquels on les réduit plus ou moins distinctement et qui posséderaient à leur égard une priorité logique. Mais, si la connaissance est essentiellement la relation, il serait contradictoire qu'on pût rencontrer l'un ou l'autre à l'intérieur de la connaissance. Cependant l'esprit en a nécessairement quelque notion, ne serait-ce que pour rendre intelligibles les termes mêmes de composé et de relatif. Il reste qu'au lieu de faire partie de la connaissance, ils soient donnés à chaque instant hors d'elle, bien qu'avec elle ; c'est là précisément le propre de la notion d'existence. Elle est l'antipode de la connaissance ou plus justement elle est la connaissance elle-même non point en tant qu'elle est représentée, mais en tant qu'elle est posée. Dans cet acte nouveau, étranger à la constitution même de notre connaissance, celle-ci acquiert une valeur d'un autre ordre : elle se réalise. Elle ne fait pas apparaître, comme on l'a dit trop souvent, l'objet en face du sujet. Il suffit qu'à elle-même et au sujet qui la soutient elle fasse nécessairement par là une place déterminée dans l'univers réel. Ainsi l'idéalisme, pris sous sa forme la plus décisive, nous contraint à sortir de l'idéalisme.

Mais ne reste-t-il pas un rapport entre l'existence et cette connaissance puisque nous les lions l'une à l'autre ? Ne faut-il pas qu'elles soient de la même nature, au moins sous quelque aspect, pour que cette liaison même puisse obtenir quelque succès ? Strictement, par là n'associons-nous pas deux notions ? Ces différentes questions montrent bien la difficulté que nous éprouvons à exprimer adéquatement la nature de l'existence dans le langage de la connaissance. Et d'abord l'existence est aussi une connaissance, faute de quoi on ne pourrait pas même en parler. Mais d'une part, pour la définir, nous la faisons nécessairement entrer dans quelque relation, au moins dans une relation d'opposition bien que l'esprit ne soit pas dupe de son stratagème. D'autre part la liaison ici n'est pas l'union de deux termes dans un jugement d'inhérence : c'est l'acte par lequel la connaissance est posée, c'est-à-dire l'acte par lequel elle est considérée comme indépendante, affranchie des liens qui ont permis de la constituer, ou plus exactement pensée avec tous ses liens comme une réalité qui se suffit, qui est achevée, qui fait partie de l'univers. C'est le propre de la connaissance de n'être jamais achevée tandis que l'existence est à tout instant achevée et même chacune des phases de l'œuvre de la connaissance, considérée dans un instant unique, est elle-même achevée et, en tant que telle, enveloppe l'existence. Ainsi, on voit qu'il faut suivre, pour découvrir l'autonomie logique de cette notion, un chemin inverse de celui par lequel la représentation s'effectue. C'est pour cela que le jugement d'existence ne comporte qu'un terme, celui même dont l'existence est affirmée, ce qui pour toute théorie de la connaissance présentera un caractère de scandale, bien que par ce jugement même, la notion d'existence perde déjà, au moins en apparence, ce qui fait son originalité. N'y devient-elle pas presque invinciblement une détermination élémentaire de la représentation, ou une catégorie de l'esprit qui forme cette représentation, alors qu'en elle-même elle exprime au contraire l'acte par lequel l'esprit délivre cette représentation tout entière et lui confère l'indépendance ?

Existence et connaissance ont été de tout temps deux termes opposés à la fois et inséparables. L'identité de l'être et du connaître n'est pas le point d'arrivée de la réflexion : elle en serait bien plutôt le point de départ. Mais c'est encore une confirmation de la priorité logique [28] de l'existence que le monde de la connaissance soit si spontanément et si universellement considéré comme le monde de l'existence

en soi. Ce n'est que par degrés que l'intelligence pouvait parvenir à prendre conscience d'elle-même et du rôle qu'elle joue dans la constitution de l'univers représenté. Cependant, ne pouvant rien trouver dans son analyse qui ne soit connaissable, c'est-à-dire qui ne soit un de ses propres états, elle devait être conduite à faire aussi de l'existence une pièce essentielle de la représentation, comme si les termes représentation et sujet n'impliquaient pas eux-mêmes leur propre existence. Ainsi l'idéalisme apparaît comme la philosophie populaire retournée : il ne présente pas plus de complexité, bien qu'il soit subordonné à une analyse minutieuse de l'esprit. Même s'il fait de l'univers, non point l'original dont l'esprit reflète l'image, mais une sorte de jeu de représentations plus ou moins péniblement objectivées, c'est à condition de sous-entendre d'abord l'existence en soi de sa propre pensée créatrice. Non seulement l'existence nous paraît toujours antérieure à la connaissance, mais encore elle la déborde : c'est sans doute parce que la connaissance ne nous paraît être qu'un objet particulier auquel l'existence peut être appliquée, tandis que l'existence exprime une affirmation simple et qui, en elle-même, est indépendante des déterminations les plus élémentaires par lesquelles la connaissance se constitue. Ainsi la preuve de l'autonomie de l'être par rapport au connaître est donnée dans la possibilité abstraite d'affirmer l'existence hors de toute connaissance. Sans doute une telle existence ne sera pas réalisée pour la pensée ; elle restera abstraite et idéale ; mais il suffit qu'elle puisse être conçue pour que la distinction logique que nous avons établie entre ces deux notions soit justifiée. Car nous ne pouvons inversement concevoir aucune connaissance à laquelle l'existence puisse être refusée. Et lorsque pourtant nous devenons convaincu que connaître, c'est moins qu'exister, n'est-ce pas parce que la connaissance est pour nous une élaboration progressive et qu'attentifs à son devenir fugitif et transitoire, nous cessons de la considérer soit dans ses moments, soit dans son état d'achèvement, c'est-à-dire précisément dans cet élément fixe et définitif qu'à chaque instant elle recèle et auquel au même instant l'existence doit être conférée ?

Mais en revanche existence et connaissance ne sont pas seulement [29] liées en ce sens que, malgré leur contradiction et même en raison de cette contradiction, l'existence convient à la connaissance en tant que celle-ci se trouve en quelque sorte posée du dehors ; elles sont

liées aussi en ce sens plus profond que l'existence est révélée dans la connaissance d'un objet existant où il faut que l'esprit discerne l'indépendance même de cette notion. Il faut être capable de connaître pour s'apercevoir que l'existence est l'opposé de la connaissance ; et nous avons dû nous-même emprunter son secours à l'analyse et tâcher de dissoudre toutes les synthèses de la pensée pour donner quelque idée de la rigoureuse simplicité de la notion d'existence. Ainsi enveloppée dans toute pensée et objet de la pensée en tant qu'elle est affranchie de la pensée même, l'existence ne peut être mise à nu que dans une série d'actes par lesquels la connaissance se nie elle-même en se dégageant de la relation. De là les difficultés que rencontre par exemple l'effort scientifique lorsqu'en utilisant un langage dépouillé d'ailleurs de rigueur philosophique, il prétend distinguer ce qui est connu de ce qui est. N'est-il pas évident que pour le savant ce qui est, c'est toujours ce qui subsiste au terme de nos analyses, ce qui par suite peut être considéré comme indépendant de toutes les relations, bien qu'il leur serve nécessairement de fondement ? Mais c'est une illusion certaine de penser que l'on puisse faire de l'existence l'objet ultime de la connaissance : car elle est par essence extérieure à la connaissance et d'une autre nature. Et les entreprises par lesquelles la science, dans l'espoir de l'atteindre, s'est engagée dans la voie de l'abstraction, en s'éloignant de plus en plus de l'expérience qui est la plus complexe et la plus synthétique de toutes nos connaissances, resteront toujours infructueuses ; car l'existence est simple et absolue : elle ne peut pas être le résidu d'une analyse indéfinie et toujours à recommencer ; elle n'est pas une détermination de la connaissance mais c'est la connaissance au contraire qui est une de ses déterminations puisque l'existence s'applique aussi bien aux qualités qui s'offrent d'abord à nos sens qu'aux éléments abstraits auxquels on prétend laborieusement la réduire sans parvenir pourtant à en détruire la primauté ni l'universalité.

On peut comprendre maintenant pourquoi l'existence affecte un caractère de permanence et d'immutabilité tandis qu'au contraire tout objet de connaissance implique une relation et par suite un [30] changement (puisque la relation elle-même n'est rien de plus qu'un mouvement de la pensée). Mais si l'esprit est incapable de se soustraire à l'idée de la permanence, il devait chercher nécessairement à la réaliser comme un objet particulier à l'intérieur même de ce qu'il voit, c'est-à-

dire de ce qui change : mais il est contradictoire de vouloir identifier aucun terme connu avec l'existence en soi. Celle-ci, bien qu'extérieure à la connaissance, convient, dirons-nous une fois de plus, au muable même, soit dans les coupes successives qu'on y peut faire, soit dans la totalité de son devenir. C'est l'indépendance qui la caractérise. Mais l'indépendance est en quelque sorte supposée par la dépendance qu'elle fonde et qu'elle nie. Ainsi, s'il est vrai que, dans l'ordre analytique, il faut partir de la relation pour parvenir à saisir, au terme d'une régression logique, l'autonomie conceptuelle de l'existence, la dépendance ne peut elle-même être saisie que si elle se trouve adossée à l'indépendance du Tout sans lequel les parties ultimes auxquelles on essaie vainement de l'attribuer ne pourraient ni subsister ni même être posées. On ne gagne donc rien contre la théorie que nous exposons en soutenant que l'existence est postérieure à la relation et ne peut être mise en lumière que par son intermédiaire. Dans toute connaissance positive la relation et son opposé l'existence sont données il est vrai en même temps ; mais, au point de vue logique, l'existence possède une triple priorité puisqu'elle est la plus simple de toutes les notions, qu'elle possède une rigoureuse universalité d'application, nulle autre notion ne pouvant être posée en dehors d'elle, et puisqu'enfin, en posant l'objet, nous ne le déterminons pas encore, mais nous rendons possibles toutes les déterminations particulières en leur donnant dès le principe une signification réelle.

Et si on nous presse encore en disant que hors de la connaissance l'indépendance de l'objet connu est une pure chimère et que, pour celui qui cesserait d'envisager cet objet comme un lien entre des qualités, ou comme un réseau de rapports entre ses qualités propres et les qualités voisines, la notion même de cet objet s'évanouirait, nous opposerons que notre analyse a, comme toute analyse, un caractère abstrait et dialectique et que c'est seulement dans un ordre hiérarchique de toutes les notions que l'existence peut anticiper la relation, la position s'énoncer avant la connaissance qui la manifeste à la fois et la suppose. En fait, il n'est même pas tout à fait vrai que [31] nous partions inévitablement de la relation pour marcher par degrés vers cette indépendance où l'existence nous est révélée ; ce sont les habitudes de la pensée scientifique, transférées à l'explication de la marche même de la perception qui font pour nous de la relation une sorte de premier terme dénué de mystère et d'où toutes les notions devraient être déri-

vées. Mais sous sa forme à la fois la plus spontanée et la plus développée, il semble bien que la pensée procède tout autrement. En effet l'indépendance des objets pourtant complexes fournis par l'expérience est une idée primitive et c'est seulement l'effet de la réflexion de faire évanouir cette indépendance en cherchant comment la pensée peut passer par degrés de l'objet aux éléments qui le forment et à l'univers entier dont il fait partie. N'est-il pas vrai que dans cette suite de rapports la notion d'existence s'effrite peu à peu ? Et pourtant, dès que le savant clôt son analyse, il faut qu'à ce dernier terme auquel il s'arrête, dès qu'il clôt sa synthèse, il faut qu'à ce dernier terme auquel il aboutit, il confère immédiatement la même existence qu'il a refusée au sensible d'où il est parti. C'est bien là le signe que l'existence n'est en aucun sens postérieure à la connaissance, mais qu'elle s'offre inévitablement et du premier coup à la pensée avec les mêmes caractères de simplicité et d'absoluité que la réflexion philosophique la plus approfondie devra encore lui attribuer.

### *§ 6. - De la notion de système et de celle d'achèvement : sens et valeur de l'argument ontologique.*

[Retour à la table des matières](#)

Pour cesser de comprendre la nature de l'existence, il suffit donc de s'attacher à la relation et de vouloir l'y réduire. Mais aucune relation n'est capable d'en rendre compte, s'il faut douer d'existence la relation elle-même pour qu'il soit seulement possible d'en parler. Ainsi dès que je prétends expliquer un objet, c'est-à-dire fixer ses rapports avec d'autres, je vois par degrés reculer l'existence que je lui attribuais : celle-ci devient une sorte de fantôme fuyant et insaisissable. Et cet inconvénient se produit de deux manières, soit que l'objet n'exprime plus que l'entrecroisement des influences multiples exercées par les autres objets et qui viendraient se rejoindre en lui, soit qu'en cherchant à le ramener aux éléments simples qu'il comprend, [32] je dissémine et je ruine à la fin cette autonomie grâce à laquelle je l'avais d'abord conçu comme existant. Il convient pourtant de remarquer que les relations internes, à condition que l'objet tout entier

continue à être pensé comme leur système, ne contribuent pas d'une manière aussi décisive à ruiner l'idée que nous nous étions faite d'abord de son existence en soi ; un système n'a sans doute de sens que pour la connaissance, mais du fait qu'il ne peut être représenté comme tel que parce que la pensée l'isole, le délimite et lui confère l'indépendance, il réalise aussi à l'intérieur de la connaissance une image imparfaite de l'existence en soi alors que la connaissance dans ses autres formes et dans son essence même aboutissait à dissimuler la véritable nature de cette notion. Il est inutile d'ajouter que nous n'avons nullement la pensée par là de rabaisser ni la valeur en général ni même la valeur métaphysique de la connaissance et de la science ; en déterminant l'originalité de l'idée d'existence par opposition aux procédés habituels de la connaissance, nous avons voulu simplement mettre en garde contre une interprétation métaphysique inexacte de l'œuvre même de la connaissance, à savoir contre l'absorption par l'idée de la relation d'une notion qui lui est antérieure, bien qu'elle s'y associe inévitablement : cette absorption a été réalisée par la philosophie relativiste.

S'il était possible de concevoir un système qui fût, non plus partiellement, mais rigoureusement et absolument indépendant de tout ce qui n'est pas lui, l'existence en soi devrait faire partie de sa notion, puisque la connaissance ne saurait plus où se prendre dans son œuvre de réduction et serait par suite incapable de dissimuler dans un plexus de rapports avec le dehors l'autonomie parfaite de son objet. On peut dire que la pensée rencontrerait alors une sorte de nœud où la connaissance et l'existence au lieu de s'opposer viendraient s'identifier. En saisissant l'impossibilité fondamentale pour un tel système d'avoir sa raison d'être dans quelque condition extérieure on serait tenu de lui attribuer immédiatement l'existence. Ainsi, la seule connaissance permise en ce qui le concerne consisterait précisément à se dégager de la relation pour apercevoir son existence primitive alors que celle-ci se dissout habituellement dans une suite de rapports qui forment entre l'entendement et elle une sorte de voile. Or l'esprit pose nécessairement un tel système au seuil de toutes [33] ses recherches : car ce système n'est pas autre chose que l'univers pris dans sa totalité. Il n'y a point lieu ici de demander s'il est sûr que l'univers forme un tout, ni d'évoquer le problème de l'infini et du fini. Ces questions ne prennent un sens que pour un univers dont la nature est déjà déterminée et mê-

me, comme on le montrera plus loin, pour un univers enveloppé déjà dans l'espace et dans le temps. Au point où nous en sommes dans cette analyse, bornés à l'étude de la notion d'existence, nous sommes contraints de reconnaître que l'univers tout entier, quelle que puisse être sa nature, soit qu'il nous apparaisse plus tard comme sans limites dans l'étendue ou dans la durée, soit que l'idée d'un infini actuel enferme vraiment une contradiction, doit posséder l'existence en soi, puisque, par définition, il est identique à l'ensemble des choses et ne peut perdre son autonomie en se subordonnant à une réalité différente de lui. L'objet auquel l'existence peut convenir n'est donc point encore caractérisé ; mais du moins nous savons que la somme des déterminations par lesquelles l'univers concret est obtenu possède l'existence nécessaire, précisément parce qu'elle ne se rejoint à rien qui la limite ou qui la fonde. On comprend toute la portée de notre affirmation. On ne peut dire par exemple que cet univers est soutenu par l'esprit, car c'est l'esprit même ou les différents esprits avec la totalité de leurs représentations qui constitueront pour nous dans cette supposition l'univers réel. Et n'est-ce point le signe que l'existence transcende les fonctions de l'entendement, puisque la pensée ne peut éviter de se l'attribuer, à moins de se jeter dans le formalisme ? Mais le formalisme contredit son propre esprit en faisant de l'existence une catégorie et en refusant par là de l'appliquer à l'activité de la pensée : car on sait bien qu'au fond le sujet de la pensée doit posséder une existence incomparablement supérieure à celle des représentations qu'il constitue et c'est pour cette raison qu'on finit toujours par ajouter à la théorie de la connaissance une métaphysique dans laquelle l'existence en soi lui est nécessairement conférée. Peut-on être surpris d'une telle métaphysique, puisque son affirmation essentielle était impliquée dans la théorie de la connaissance tout entière sans être avouée ? Quant à nous, c'est toujours de l'existence en soi que nous parlons et nous croyons avoir montré que les systèmes mêmes qui en reculent l'application ne peuvent y échapper. Bien plus, s'il est avéré maintenant que le terme [34] d'existence supérieure ou inférieure n'a pas de sens — puisque cette notion est une notion simple, que dès qu'elle est donnée elle est donnée tout entière et n'est jamais susceptible par suite du plus ou du moins — nous pouvons répondre à cette autre objection, en apparence irrésistible, à savoir que l'univers n'est rigoureusement indépendant que pour l'athéisme et qu'en posant son existence nécessaire on rejette prématurément la possibilité d'un être qui en soit à la fois le principe

et la raison. En fait, sous le point de vue étroit de l'existence, il faut dire qu'il ne peut y avoir aucune différence entre la créature et le créateur. Sans doute l'existence de la créature est dérivée et postérieure, mais cela ne veut pas dire que prise en elle-même elle soit une sorte d'atténuation de l'existence en soi, une existence décolorée et humiliée. Il ne peut y avoir ici qu'une confusion facile à lever entre l'existence et l'objet dont on l'affirme : on conçoit qu'un principe ait plus de dignité que ses effets, plus d'ampleur aussi et de richesse que chacun d'eux ou que tous ensemble. On ne peut pas concevoir qu'il existe davantage. Mais du moins l'idée d'une cause suprême ne va-t-elle pas faire évanouir cette existence nécessaire dont nous avons doué l'univers total en nous fondant sur son illusoire autonomie ? Il est facile de répondre que la distinction entre l'absolu et le relatif est une distinction tardive, qu'elle implique des considérations de qualité, une analyse du réel et certains rapports définis entre ses éléments. S'il existe un principe qui soutienne l'univers, il est nécessairement intérieur à la totalité des choses. Par là nous ne prétendons encore faire aucun choix entre les doctrines de la transcendance et de l'immanence : le problème qu'elles soulèvent est tout à fait différent de celui que nous essayons de résoudre. Et pour les partisans de la transcendance même, il faut que Dieu, bien que distinct de notre expérience, soit pourtant intérieur à ce qui est, puisqu'il n'est pas de meilleure manière de l'affranchir du monde sensible que de le poser comme l'être sans condition. Ainsi, soit que Dieu s'identifie à l'univers, soit qu'il s'en distingue, il est impossible de faire qu'il surpasse sous le point de vue de l'existence ce qu'il surpasse infiniment sous le point de vue de la perfection. C'est l'existence qui est transcendante à l'objet dont on l'affirme, mais telle existence n'est point transcendante à telle autre. Si par la notion d'existence l'être n'est point posé comme se suffisant à lui-même, cette notion est un leurre. Or il n'y a [35] qu'un objet dont on puisse dire avec certitude qu'il se suffit absolument : c'est l'univers pris dans son ensemble. Et si Dieu est un être déterminé et qualifié, il faut d'abord qu'il reçoive l'existence en même temps que le tout auquel cette notion convient du premier coup. Mais si nous cherchons la signification la plus profonde de l'argument ontologique, elle est là. Et même en le prenant sous la forme un peu simple que lui avait donnée saint Anselme, on y retrouve la nécessité de poser d'abord l'existence absolue de la somme des choses. C'est moins, malgré les apparences, la notion d'infinité qui permet de passer

aussitôt à l'existence que la notion de totalité, c'est-à-dire d'achèvement. Et c'est cette idée qu'il importe de mettre en lumière derrière les termes plus flottants de souveraine réalité et de souveraine perfection. L'existence est si bien indiscernable de la réalité totale qu'il suffit de penser celle-ci, même comme nous le faisons maintenant sous sa forme la plus abstraite, pour que la notion d'existence apparaisse aussitôt avec ses caractères distinctifs de simplicité et de transcendance. Si l'argument ontologique ne suffit pas à fonder le théisme, c'est seulement parce que dans la conception de l'Être nécessaire ne se trouve point contenue immédiatement l'idée de la personnalité divine et des caractères que la conscience lui prête.

## *§ 7. - De l'existence et de l'essence.*

[Retour à la table des matières](#)

La conception métaphysique de l'essence sert encore de vérification à notre thèse : car qu'est-ce que l'essence, sinon ce qu'il y a de permanent dans l'objet défini ? Ce permanent dira-t-on est insaisissable et s'évanouit dans le devenir des accidents. Pourtant l'esprit humain essaie d'atteindre derrière le muable un terme fixe qu'il ne rencontrera sans doute que dans ce rapport par lequel les qualités s'associent aussi longtemps que la nature de l'objet subsiste. Ainsi le permanent se trouverait non pas dans les choses mais dans la pensée quand celle-ci cherche un repère au sein de la série des changements ; or, c'est précisément ce terme auquel nous conférons l'existence tant il est vrai que nous éprouvons de la répugnance à considérer comme une réalité véritable les éléments de la succession ; c'est que ceux-ci ne peuvent être conçus isolément, c'est qu'ils n'ont de sens que les uns [36] par rapport aux autres, et que leur relativité mutuelle ruine cette indépendance sans laquelle nul objet ne peut être conçu comme existant. Au contraire c'est par son essence que chaque chose est définie, qu'elle est posée comme un tout autonome, distinct des choses voisines et, dans un sens restreint, capable de se suffire. Et ainsi elle a dû se présenter à la pensée avec une ambiguïté dont nous comprenons maintenant la raison : d'une part il fallait bien convenir que le général a plus de stabilité que le particulier puisqu'il paraît jouir d'une sorte de survivance intellectuelle à travers les variations individuelles, et

même à travers la suite des changements par lesquels passe chaque individu. Mais d'autre part s'il fallait lui attribuer l'existence, l'essence devenait par là concrète et individuelle comme tout objet réel. L'idée d'existence est une idée que la pensée ne peut éviter ; mais la création de l'essence avait pour objet de la réaliser à part, à l'intérieur de la connaissance ; or nous avons montré qu'elle ne devient intelligible que si en l'affirmant d'un ensemble de relations, on s'aperçoit qu'elle surpasse pourtant la relation, et la pose, si l'on veut, en la contredisant. Elle n'est donc pas intérieure à la représentation de l'objet : elle n'est pas non plus une sorte d'objet qui persiste à travers la durée et que l'objet changeant enveloppe et recouvre. La conception de l'indestructibilité objective des essences a un caractère contradictoire, d'abord parce que l'essence ne peut être soustraite au devenir qu'en perdant toute réalité et qu'entre deux instants du successif le contenu total de l'objet s'est nécessairement renouvelé, ensuite parce que l'essence n'a qu'une signification conceptuelle, qu'elle est un acte par lequel l'esprit réduit le changement en y projetant l'identité de sa nature et de ses besoins, qu'elle ne subsiste que dans cet acte par lequel l'esprit la conçoit et ne peut donc être réalisée qu'illégitimement au sein des choses. Cette critique de la notion d'essence montre bien son étroite liaison avec l'existence. Mais il semble qu'elle vaut contre l'existence elle-même, puisque celle-ci est le résultat de l'effort par lequel l'esprit réduit la relation, c'est-à-dire en fin de compte le changement. Et de fait on aurait raison aussi d'accorder à l'existence une valeur purement conceptuelle si l'existence prétendait abolir le moule et y substituer une immutabilité représentée : il serait vrai de dire alors que l'existence viendrait rejoindre l'essence jusqu'à [37] se confondre avec elle. Mais bien que la métaphysique classique ait cru aborder dans le monde des existences en distinguant l'essence de l'accident, il faut remarquer que de cette essence même l'existence doit pourtant être posée, et que par suite elle s'en distingue et la transcende. Aussi n'a-t-on rien gagné en substituant au devenir qualitatif un objet simplement conçu et qui jouirait d'une permanence inintelligible : car de cet objet même l'existence sera séparable. Et l'existence ne devra être conférée qu'à son concept puisque l'essence n'est rien de plus qu'un acte de l'entendement. Mais, du moins sous ce point de vue particulier du représenté, elle jouit absolument de cette existence simple que nous cherchons à définir sans tenir compte des distinctions qu'il est possible d'établir entre les différentes espèces de réalité aux-

quelles on l'applique ; et si nous avons dû, pour caractériser avec exactitude la notion d'essence, nous référer à l'opposition de l'objet et du sujet, du moins est-il facile maintenant de voir que l'idée d'existence offre inversement cette originalité d'être antérieure à une telle opposition et de convenir, aussi bien qu'à l'objet, au sujet et à ce qu'il contient. En résumé, il y a ceci de commun entre l'existence et l'essence que toutes deux contrastent avec la fuite des phénomènes. Mais l'essence ne peut rester un objet déterminé et acquérir l'immutabilité que par un artifice en vertu duquel on considère l'existence en soi comme incluse dans toute représentation et on l'y réalise sous une forme quasi matérielle. Si l'existence au contraire est distincte de l'objet qu'elle pose, elle conviendra beaucoup mieux à la qualité variable (à condition qu'on la dégage du temps sur lequel elle s'étale, et qu'on la considère dans une sorte de coupe de son devenir), qu'à une essence insaisissable et chimérique ; bien plus, le rapport temporel n'échappera pas à l'existence : du moment qu'il peut être considéré à part et dans la mesure où il pourra l'être, nous renoncrons à creuser entre le changement et l'être un infranchissable fossé. Ce n'est donc qu'en séparant l'existence de l'objet auquel on l'applique qu'on restituera à cette notion à la fois son universalité et son intelligibilité. Ce n'est que par là qu'on saisira immédiatement sa transcendance, et il deviendra possible alors de la faire coïncider avec le monde réel, sans qu'on soit obligé d'inventer un monde de chimères avec lequel elle viendrait mystérieusement s'identifier. Pour terminer cette esquisse rapide des rapports entre l'essence et l'existence, il suffira d'ajouter [38] que, bien que l'existence ait paru de tout temps convenir à l'essence seule et non à l'accident, — cependant elle en est restée toujours distincte et même n'a jamais été considérée comme pouvant en être affirmée d'une manière immédiate et nécessaire. Bien plus, c'est du dehors que l'essence devait être appelée à l'existence. Sur ce point encore nous rencontrons une nouvelle confirmation de notre doctrine ; car si l'existence doit être identifiée à l'indépendance absolue, elle n'appartient en propre et en vertu de sa notion qu'à la totalité des choses. L'indépendance de l'essence est partielle : elle n'est autonome que par rapport à la qualité qui la recouvre et qu'elle supporte ; envisagée dans son rapport avec les autres essences, ou avec l'univers entier, elle perd ce caractère absolu qu'elle nous avait paru d'abord posséder. Elle n'est plus qu'un terme de la connaissance, et il faut la réduire aux termes qui se rejoignent en elle

et l'opposer à ceux qui en la limitant la soutiennent. Mais cette entreprise nous engagera à rechercher comment les essences peuvent être compatibles ou même s'appeler mutuellement : de là naîtra une dialectique dans laquelle chaque notion sera évidemment posée du dehors, c'est-à-dire cessera de présenter dans sa propre nature la raison de son existence. D'une autre manière encore on peut dire que si le tout seul est doué d'une existence nécessaire, l'existence de chaque partie, en raison de la solidarité qui l'unit à toutes les autres, ne peut être qu'une existence dérivée.

### **§ 8. - *En quel sens l'existence est une intuition.***

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici nous avons déterminé l'existence d'une manière négative en lui refusant les caractères qu'implique la connaissance. Mais puisqu'il faut bien que l'existence soit une connaissance, il nous reste à chercher d'une part pourquoi on peut également désigner cette connaissance, comme nous l'avons fait, par les deux termes intuition et notion, et d'autre part par quel moyen la connaissance et l'objet peuvent jamais parvenir à s'identifier. Sur ce second point nous proposerons une méthode assez nouvelle pour modifier profondément les principes de la théorie de la connaissance.

Le terme d'intuition désigne une sorte d'acte de vision par lequel l'esprit saisit adéquatement une réalité qui n'est pas lui. Il semble [39] aussi que dans l'intuition l'objet se laisse pour ainsi dire pénétrer par l'intelligence qui, pareille à la lumière, en éclaire la surface et rend transparente sa composition interne. L'esprit se porte au devant de l'objet : il n'en fait pas à proprement parler une représentation et ne le transfère nullement du monde des choses dans le monde des idées ; il le prend tel qu'il est en soi en se bornant à y projeter sa propre clarté. On peut dire qu'il est à la fois l'œil et la lumière : il est l'œil puisqu'il se distingue de l'objet connu et qu'il est l'organe de la connaissance, et pourtant il est la lumière, puisqu'il enveloppe l'objet et le tire seulement de l'obscurité en l'éclairant tout entier jusque dans ses parties les plus profondes et les plus cachées. Mais aussitôt les difficultés

surgissent. Car, que savons-nous de l'objet avant qu'il soit tombé dans cette sorte de rayonnement ? pouvons-nous affirmer qu'il ait une existence occulte ? quelle preuve en avons-nous ? Nous ne saisissons de lui qu'un fantôme lumineux ; ne devons-nous pas l'y réduire ? Ainsi se trouve soulevée la question de la possibilité et même de l'intelligibilité d'une connaissance intuitive. De fait, si l'on part de la dualité de l'objet et du sujet et si l'on fait ensuite de l'existence une propriété de l'objet, nulle connaissance ne méritera le nom d'intuition : car d'une part il faut que l'objet soit rapproché du sujet pour devenir une représentation, il faut donc qu'il subisse quelque altération, il faut qu'il apparaisse comme autre qu'il n'est ; et d'autre part, l'existence qui était d'abord une propriété de l'objet devient nécessairement dans cette opération une propriété de son apparence. C'est en ce sens que l'on dénie toute valeur à l'intuition intellectuelle qui serait précisément l'acte par lequel l'esprit, dépassant l'expérience, essaierait d'atteindre une réalité hétérogène à la représentation. Mais presque aussitôt on restitue un sens original à une autre forme de l'intuition qui est l'intuition empirique. Car si l'on prend la sensation en elle-même et sans considérer l'objet dont elle serait une sorte d'image ou de reflet, on est bien obligé de convenir qu'elle est pour l'esprit une intuition, puisque la connaissance et l'objet de la connaissance viennent s'identifier en elle. C'est là le signe sans doute que l'intuition constitue une fonction de la pensée dont l'application peut être reculée mais ne peut pas être évitée. A son défaut, nulle connaissance ne pourrait s'exprimer dans une affirmation, ce qui équivaut à dire que nous n'aurions plus aucune connaissance.

[40]

Pour tous ceux qui considèrent l'expérience à la manière des phénoménistes c'est-à-dire comme un faisceau de données que l'esprit découvre en lui et qu'il analyse sans chercher à expliquer leur genèse et à fonder leur possibilité, il est évident que la source commune de toute connaissance est bien l'intuition empirique. Il y a plus, pour une réalité déjà déterminée et qualifiée nulle autre forme d'intuition n'est possible : même si nous réservons, en ce qui concerne la qualité, le problème de sa valeur objective, que nous examinerons à son lieu, il est évident que la qualification implique le rapport, au moins le rapport élémentaire d'inhérence, et que sous cet aspect elle doit être considérée comme un mode de la représentation ; en poussant un peu

l'analyse on montrerait sans peine que pour le phénoménisme le rapport vient rejoindre l'intuition empirique au point de se confondre avec elle. Mais ce qui caractérise l'intuition dans une telle conception, c'est que l'esprit est passif à son égard. Et ainsi, bien qu'il n'atteigne que des modifications de sa propre nature, on peut dire que puisqu'il les reçoit, il rencontre en elles une réalité qu'il a le droit en un sens de considérer comme étrangère à lui-même. Malgré tout, dans cette conscience de sa propre passivité il ne peut aller par delà ses propres déterminations jusqu'à un principe externe qui en rendrait compte ; si au regard de l'intuition empirique l'existence du représenté est indiscernable de ce représenté lui-même, l'esprit y atteint l'existence non seulement comme donnée, mais comme déjà spécifiée. Or il semble que l'intuition se trouve par là assujettie à des conditions restrictives qui diminuent sa valeur et la défigurent : car il faut que l'intuition, si on la considère dans toute sa pureté, exprime un acte, à savoir l'acte même par lequel l'intelligence saisit adéquatement le réel ; il faut surtout que sa définition laisse indifférente la nature de l'objet qu'elle atteindra car, puisqu'elle implique une identité du connaître et de l'être, la nature de l'objet est révélée par elle mais ne peut être fixée a priori, en vertu de sa fonction et avant que celle-ci se soit exercée. Or, cette remarque montre clairement que la prise de possession de la connaissance intuitive considérée dans sa matière ne pourra être qu'une expérience : nous retombons ainsi sur l'intuition empirique au moment où nous avons cru nous en affranchir pour la surpasser.

Cependant nous obtenons par là les éléments d'une solution : [41] le même objet peut être soit donné dans l'expérience, soit reconstruit dialectiquement par la pensée à l'aide des notions primitives inséparables de toute pensée qui approfondit sa propre nature. Dans le second cas il deviendra pour nous un concept et dans le premier seulement nous le considérerons à bon droit comme faisant partie à la fois de l'univers pensé et de l'univers réel. Car personne ne doute que l'univers sensible ne soit aussi l'univers réel. C'est là le signe qu'il se cache derrière la simple apparence un acte plus profond, distinct de celui par lequel ses qualités constitutives sont appréhendées et qui la soutient en légitimant son objectivité : cet acte, c'est l'intuition de l'existence, il dépasse l'intuition empirique, la supporte et explique ses caractères. En effet, avant que son objet soit déterminé par l'acte qui la réalise, l'intuition implique, dans sa possibilité même,

l'existence d'un tel objet : cette existence possède une priorité logique à l'égard des déterminations par lesquelles elle se manifeste et qui la révèlent. Elle est donnée avec celles-ci mais elle est d'une autre nature. Tandis que ces déterminations fournissent à la pensée un objet, l'existence, au lieu d'être un objet, n'est que le fait pour l'objet d'être un objet. Ceci n'équivaut point à dire qu'elle est un objet indéterminé, où l'on ne retrouverait que le cadre abstrait de tous les autres objets. Rien au contraire de mieux déterminé que l'intuition de l'existence, rien de plus concret aussi. Même elle peut être définie comme la possibilité pour un objet d'être un objet concret. Si la notion de non-être pouvait revêtir un sens, on pourrait dire qu'entre l'être et le non-être la frontière pourrait être tracée avec une exactitude géométrique et que la simplicité absolue de l'idée d'existence suffirait à introduire entre elle et son contraire une arête vive. Et si nous considérons les objets auxquels on la confère, elle s'en distingue avec la même rigueur car, sans y rien ajouter, elle les réalise. Par là nous pouvons comprendre comment elle est le type fondamental de toute intuition : elle est une intuition puisque le caractère de toute intuition c'est d'atteindre le concret, et que l'existence s'identifie avec la concrétité prise isolément. Mais on peut même la considérer comme l'intuition à l'état pur, puisqu'elle satisfait pleinement aux deux conditions que nous avons requises d'une intuition pure : en premier lieu, en effet, elle comporte un acte, une vision de son objet et ce qui lui permet de coïncider avec cet objet, c'est que précisément celui-ci au lieu d'être [42] une représentation n'est que l'indépendance de toute représentation de telle sorte que c'est ici dans l'ensemble de mes connaissances le seul point où se réalisera l'identité concrète entre l'acte de la connaissance et l'objectivité qu'on lui attribue. Si cette identification paraît contradictoire c'est seulement parce qu'on s'obstine à faire de l'existence une chose déterminée au lieu d'y voir le fait même d'être une chose. Or il est évident que dans toute chose déterminée la représentation que l'on s'en fait et l'idée de son existence peuvent être isolées. Maintenant si on conçoit l'intuition comme inséparable de l'acte par lequel l'entendement pose l'existence, c'est que la fonction primitive de l'entendement est de penser ses objets comme distincts et que personne n'a jamais entendu sous le nom d'existence autre chose que l'indépendance de différents termes à l'égard les uns des autres et à l'égard de l'entendement lui-même considéré comme l'un d'eux. Pour l'idéalisme le plus rigoureux l'entendement aussi peut être sinon isolé

de toute représentation, du moins isolé de toutes les représentations particulières qui se renouvellent dans l'expérience selon l'ordre du temps. Quant à soutenir que la représentation à son tour ne peut pas être distinguée de l'entendement qui la soutient, cela non plus n'est pas possible, puisqu'un état doit toujours rester à quelque degré séparable du sujet auquel on l'attribue, faute de quoi il ne faudrait ni en parler, ni surtout lui accorder une existence même relative.

Cependant l'existence peut encore être considérée comme l'objet d'une intuition pure en un autre sens : c'est qu'elle n'implique aucune détermination privilégiée de la nature de cet objet. Par là elle se distingue de toute intuition empirique. Par là elle réalise l'idée même de cet universel concret dont on trouve la série des développements dans l'analyse de la connaissance. Bien plus, on y saisit l'origine de cette idée. Car l'existence, bien qu'elle implique l'universalité, reste concrète sans pourtant s'identifier avec l'objet qu'elle pose : il serait vain de prétendre que l'idée de concret, une fois généralisée, est une idée abstraite ; il y a là une assimilation verbale entre l'idée d'existence et les idées de qualité ; en devenant abstraite, l'existence cesserait d'être une notion adéquate, elle deviendrait un point de vue de l'esprit, un élément intégrant de la représentation, au lieu d'être ce qu'elle est, à savoir l'individualisation et la réalisation de toute représentation isolée. C'est pour cette raison que toute connaissance, même [43] sensible, est imparfaite c'est-à-dire abstraite et limitée, tandis que par l'intuition de l'existence nous nous bornons à saisir dès le début dans un acte unique cet état d'achèvement que l'entendement poursuivra sans jamais l'atteindre en utilisant une méthode discursive. Mais cette intuition est nécessairement pure, dépourvue de toute matière, même de cette matière qui au sein de l'intuition empirique vient se confondre avec l'acte de l'intuition dans un état indivisible du sujet. Elle implique une identification rigoureuse et qu'aucune analyse ne viendra briser, même idéalement, entre la pensée et l'objet de la pensée. En effet le sujet de la connaissance recèle déjà l'existence en soi : et s'il est vrai que le sujet n'est saisi que dans son acte, de cet acte lui aussi il faut que l'existence soit posée par son accomplissement. Mais la simplicité de la notion d'existence nous interdit de concevoir que la diversité des objets auxquels on l'applique puisse créer aucune diversité de sens ou de valeur dans la notion considérée à part. Ainsi en chaque acte du sujet elle est donnée tout entière avec son absoluté. Et

lorsque nous la conférons à un terme qualifié, il n'entre rien de plus que cet acte dans notre opération, si on consent à séparer celle-ci de la connaissance proprement dite. Loin d'en tirer que le sujet est incapable de sortir de ses frontières, il faut dire au contraire qu'il ne peut se penser sans penser de ce fait l'existence qu'il manifeste et qui le débordé.

De cette conception nous pourrions déduire les caractères de l'intuition empirique ; nous comprendrions maintenant pourquoi elle est à la fois passive et dérivée. Bien que l'intelligence s'efforce en effet de reconstruire le réel dans sa totalité, il semble qu'elle rencontre toujours devant elle une donnée qu'elle subit et dont elle est incapable d'effectuer une réduction exhaustive. Le donné c'est à la fois le reliquat de l'analyse et la connaissance synthétisée, soit qu'on le prenne antérieurement à toute analyse, soit que l'esprit l'ait recomposé à l'aide des éléments fournis par l'analyse. Qu'est-ce à dire, sinon que le donné, c'est la connaissance elle-même considérée comme inséparable de l'existence qui la pose ? Mais le passage de l'intuition pure à l'intuition empirique doit d'une part fournir une matière à la simple affirmation de l'existence - et d'autre part, cette matière, se révélant en vertu de l'intuition, doit nécessairement apparaître comme distincte de l'acte qui l'appréhende, c'est-à-dire comme une donnée. Or [44] la notion du sensible réalise précisément l'association de ces deux caractères : il est une matière donnée, c'est-à-dire une matière intérieure à la connaissance, et pourtant séparable de la pensée qui l'élabore. Si l'œuvre de la connaissance est de réduire le sensible en y introduisant la relation, le donné s'évanouira par degrés au profit du construit. Mais on le rencontrera encore au terme de la connaissance, comme on l'avait rencontré dès son origine. C'est que l'idée du donné offre sous une forme déjà déterminée et spécifiée une illustration de cette idée pure de l'existence, de cette idée sans matière, qui, bien que réalisant le type parfait de l'intuition, reste en même temps, parce qu'elle est liée par essence à l'activité de l'intelligence, la plus parfaite de toutes les notions.

L'expression usuelle : l'objet d'une idée, enferme une ambiguïté dès qu'elle est appliquée à l'existence ; mais rien ne montre mieux que cette ambiguïté le caractère rigoureusement pur de l'intuition par laquelle l'existence est saisie. L'objet de l'existence c'est, semble-t-il, un faisceau de qualités que nous détachons de nous-même et que nous

posons comme subsistant hors de la pensée. C'est là précisément l'objet que nous nous sommes attaché à séparer de l'existence en opposant celle-ci à la connaissance. Mais on ne peut faire qu'à l'idée d'existence ne corresponde pas aussi un objet privilégié qui est l'existence même de tout objet. La nécessité pour penser l'existence à part de l'isoler de toute matière montre que l'objet de son idée, au sens étroit, ne peut être distingué de cette idée, qu'il s'identifie à elle dans l'unité de l'intuition. Aussi l'existence est-elle hétérogène à toute donnée, bien que ce soient des données qui révèlent les formes diverses qu'elle peut revêtir. Bien plus, cette sorte de passivité de la connaissance tout entière à l'égard de l'intuition empirique n'est que l'expression de l'accolement de la connaissance à une existence qui la supporte et qui la transcende. Et l'erreur des partisans de la chose en soi n'est pas d'opposer l'existence en soi aux objets de l'expérience mais de matérialiser en quelque manière l'existence proprement dite, d'essayer de l'enrichir ou de l'épurer, alors que sa nature ne peut en aucune façon être modifiée, soit qu'on l'applique à un terme inconnaissable, soit qu'on limite son application au connaissable.

[45]

### ***§ 9. - En quel sens l'existence est une notion.***

[Retour à la table des matières](#)

Si l'existence est nécessairement une intuition — puisqu'autrement l'idée que nous en avons ne serait qu'une ombre, un décalque dont la possibilité renverrait encore à cette idée pure que nous analysons — l'existence est aussi une notion, parce que le sujet la saisit en lui par un acte de son entendement sans pour cela limiter sa portée et rendre subjective sa nature. Où réside exactement la différence entre une intuition et une notion ? On considère en général l'intuition comme plus proche de la sensibilité que de l'intelligence, elle semble exiger une pénétration particulièrement intense, et il faut qu'elle surpasse tous les moyens par lesquels le réel peut être représenté dans la pensée, puisqu'elle est avant tout une sorte de fusion et de communion entre le sujet et l'objet. Mais quelle que soit la puissance de cet effort par lequel l'esprit s'ouvre en quelque sorte pour donner accès à la chose, la ca-

ractéristique de l'intuition est moins dans une attitude originale du sujet que dans la présence réelle de l'objet en lui. Une notion au contraire est un moyen de connaissance plutôt qu'un objet connu ; elle est un acte de l'entendement, elle ne ressemble plus à un état de la sensibilité : au lieu d'exprimer une prise de possession immédiate, comme l'intuition, elle suppose une intelligence qui a conquis son indépendance et qui, maîtresse d'elle-même, détermine son objet parce qu'elle le domine. Ainsi on peut dire que de l'intuition à la notion il y a un progrès où l'entendement se constitue et après s'être opposé au reste de l'univers entreprend de l'assimiler. Déjà dans l'intuition de l'existence nous voyons apparaître tous les caractères qui vont en faire en même temps une notion : car elle n'est intuition pure que parce que, dégagée de tout objet de pensée déterminé, elle pose pourtant l'autonomie de cet objet et vient s'identifier avec l'acte fondamental de la pensée qui est d'opérer des distinctions dans le réel. Il ne peut y avoir d'intuition pure que celle par laquelle l'esprit saisit directement un de ses actes ; toute autre espèce d'intuition nous offre des données à l'égard desquelles le sujet demeure réceptif. D'une part on ne peut prétendre que l'esprit pâtit lorsqu'il aperçoit un de ses actes au lieu de le vivre, puisque pour l'esprit agir c'est précisément prendre conscience et que la conscience d'un acte de conscience ne peut en être distinguée que d'une manière artificielle et verbale. [46] D'autre part, on n'entre nullement par là dans la voie de l'idéalisme, parce que s'il est nécessaire de subordonner au sujet le contenu tout entier de la représentation, on ne peut faire que l'acte même de la pensée ne soit supérieur à son contenu et d'une autre nature. Dire qu'il est formel serait commettre une confusion entre l'acte fondamental de l'entendement et la série des actes déterminés par lesquels la connaissance se constitue en introduisant la relation dans le réel. Ceux-ci ne peuvent posséder un caractère concret qu'à l'intérieur de la représentation et jusque là ils restent de purs modes de liaison dépourvus d'objectivité ; c'est seulement l'abstraction qui les isole. Mais si connaître, c'est lier, la pensée est antérieure à la liaison ; la philosophie critique elle-même remonte au-dessus de la catégorie jusqu'au *je pense* qu'elle spécifie : or la nature du *je pense* n'est pas épuisée par la série de ses spécifications et son originalité n'est point absorbée par les conditions dans lesquelles il s'exerce ; si les déterminations qu'il introduit dans le sensible apparaissent comme objectives une fois qu'elles ont été totalisées, c'est parce qu'il recélait en lui l'objectivité dès sa première dé-

marche. Avant de pouvoir reconstruire le réel, il faut que primitivement le réel soit saisi comme l'objet de la pensée. Or il est évident que le sensible ne peut assumer cette fonction, d'abord parce que le sensible, en vertu de l'hypothèse même, n'est rien pour le sujet avant d'avoir été pensé, ensuite parce que le sensible en tant que tel ne peut nous fournir qu'une réalité déjà qualifiée et complexe, puisqu'il est une affection du sujet, et ne peut devenir le fondement de la suite de termes qu'il suppose. Il reste que le *je pense* considéré comme acte pur, et avant de s'être appliqué à un objet, s'identifie avec l'existence qu'il confèrera ensuite nécessairement aux différents aspects de la réalité bien que dans le même temps, les procédés spéciaux de la connaissance, impliquant un mouvement inverse de l'esprit, contribuent à nous dissimuler cette existence même, à en ruiner l'inaliénable autonomie. Mais nous comprenons maintenant pourquoi de l'acte primitif et élémentaire de la pensée pure l'existence est indiscernable. C'est que cet acte, antérieur à toute qualification d'objet, consiste à poser l'objectivité, non point comme une simple possibilité abstraite, mais comme une réalité concrète donnée avec lui. Et, bien que cela paraisse à première vue contradictoire, c'est parce que cet acte est rigoureusement sans contenu qu'il ne peut [47] pas être séparé même abstraitement de l'objectivité qu'il pose : il nous permet en quelque sorte de saisir l'existence nue. En effet l'entendement ne peut se représenter l'existence qu'en opposant la pure position de la connaissance à la connaissance proprement dite, ou qu'en pensant l'objet connu hors des relations qui l'unissent à tous les autres. Cela revient à dire que l'existence n'est point intérieure à l'objet connu, puisqu'elle n'est que l'indépendance de cet objet. Mais cette indépendance ne peut en aucune manière être distinguée de l'acte par lequel l'esprit isole les objets représentés, de telle sorte que l'existence seule doit coïncider rigoureusement avec un acte de l'intellect, alors que toute autre notion, parce qu'elle possède un contenu, peut en être séparée au moins idéalement. Bien plus, toute autre notion pourra être séparée de l'entendement précisément parce qu'elle n'est pas réductible à l'acte initial par lequel celui-ci pose un objet quelconque, mais qu'elle implique déjà des relations et des spécifications. Et ainsi la notion d'existence en soi ne tient pas son originalité de son opposition avec l'esprit, mais de sa profonde identité avec l'acte initial de l'esprit. Nous n'avons rien dit jusqu'ici de la nature même de l'esprit et nous ne pourrons le faire qu'ultérieurement et après avoir qualifié

déjà l'existence. Mais cherchant comment l'existence en soi pouvait être connue nous devons être amenés à l'identifier avec un acte de la pensée. Ce ne pouvait être qu'avec cet acte universel par lequel l'esprit, avant de déterminer le contenu de sa propre connaissance, prend immédiatement conscience de l'indépendance pure. Si maintenant nous envisageons les objets particuliers auxquels l'existence est conférée il ne faudra pas s'étonner d'abord que pour les constituer l'esprit mette en jeu des liens synthétiques, puisqu'autrement il n'y aurait dans le monde ni multiplicité, ni détermination, — de telle sorte que la connaissance deviendra immédiatement l'inverse de l'existence — il ne faudra pas s'étonner non plus si l'existence devra être saisie dans la connaissance même par une sorte de progrès analytique, puisqu'il faudra pour cela que les représentations fruits de la synthèse soient elles-mêmes dénouées des liens qui les unissent à toutes les autres dans un univers nécessairement conçu comme systématique. Mais cette démarche analytique n'est, comme nous l'avons fait voir déjà, que le signe auquel nous reconnaissons le caractère à la fois simple et absolu de la notion d'existence. En confondant celle-ci [48] avec l'acte initial de la pensée, nous ne la rendons pas pour cela subjective : si, quand elle atteint l'existence, l'intelligence n'entre en jeu comme fonction de connaissance que pour parcourir à rebours l'ordre selon lequel la connaissance s'est constituée, c'est sans doute parce que, dès son acte initial, elle pose la subsistance par soi qu'elle retrouve ensuite laborieusement dans les réalités qualifiées. L'identité de l'acte pur et d'un tel objet n'a rien de choquant [sinon] pour ceux qui veulent attribuer l'existence absolue à un terme qui ne serait qualifié que par elle, c'est-à-dire pour ceux qui admettent la chose en soi. Quant à nous, nous ne voyons point de difficulté après avoir identifié l'existence et le distinct à identifier le distinct avec l'acte de distinguer. Cet acte de distinguer, si on le prend à part, ne peut exister que parce qu'il est l'existence même de cette réalité qu'il circonscrit. Considéré isolément, il est l'existence pure. Ainsi l'esprit rejoint les choses, au lieu de les contredire ; il les pénètre au point que leur existence se confond avec sa propre existence en tant que celle-ci est le principe élémentaire de toute distinction. Et l'acte de distinguer ne peut être opposé à la distinction que si l'on réintègre le temps et la relation. Il deviendra alors l'objet d'un jugement nouveau d'existence dès qu'on aura fixé le commencement et le terme de son parcours. Mais ce jugement, loin de différer du jugement fondamental que nous venons d'étudier, est un

jugement de la même forme ; ou bien il n'atteint pas l'existence véritable, ou bien il aboutit à poser l'indépendance d'un processus de la pensée et vient coïncider avec cette indépendance même. Ainsi on ne peut pas dire que l'esprit saisit d'abord sa propre existence pour la transférer ensuite aux choses en vertu d'un raisonnement analogique. Avant d'entrer en relation avec une existence déterminée, avant de prendre conscience de lui-même, il faut qu'il aperçoive l'indiscernable unité de la pensée pure et de l'existence pure.

Cependant l'intelligence vient s'identifier avec l'existence sans se substantialiser. Car l'idée de distinction ne peut être confondue avec les termes distingués. Et de là dérive cette double conséquence : d'abord que ces termes eux-mêmes se présentent toujours à quelque degré comme des apparences si on les compare à l'existence pure, ensuite qu'il est impossible de trouver dans l'univers aucun terme particulier auquel le nom d'intelligence puisse convenir. Mais on n'a point [49] trouvé une solution du problème qu'elle soulève en disant qu'elle est formelle et en l'opposant par là décisivement à l'existence : c'est au contraire parce qu'elle se confond avec l'existence pure qu'elle n'a les caractères d'aucun objet qualifié. - En affirmant que l'existence est non seulement une intuition mais une notion nous avons cherché à la lier à l'activité de la pensée : mais toute activité se déploie nécessairement dans la durée ; du moins dans la durée aboutit-elle, pour découvrir l'existence, à défaire l'œuvre synthétique de la connaissance ; et cette marche qu'elle doit suivre sous peine d'insuccès finit par dégager le caractère primitif de la position, qui est antérieure à la durée. Mais la position ne comporte aucune dualité : si en fin de compte l'esprit doit se poser lui-même, il est évident que c'est parce que dans son essence il est objectivement identique à la position des choses, c'est-à-dire à l'objectivité. - L'existence est donc invinciblement une notion en même temps qu'une intuition, bien que nous ne soyons habitués à considérer que des notions abstraites. Les notions particulières sont dégagées de l'intuition empirique et l'esprit ne saisit la possibilité de renouveler indéfiniment l'acte par lequel il les a une première fois conçues qu'à condition de ne plus envisager le réel dans toute sa richesse ; bien plus, on ne peut pas dire qu'il retient dans les images individuelles un caractère privilégié qui serait commun à plusieurs : rien de plus ambigu que cette prétendue communauté ; c'est dans sa totalité qu'une image diffère d'une autre image et l'on ne peut

s'élever jusqu'à la notion que si l'on abolit la diversité sous laquelle chaque caractère s'offre à nous dans la série des images ; la notion n'est même pas un objet simplement pensé et que l'esprit substituerait à la multiplicité des objets donnés ; elle est un acte de la pensée lié aux intuitions particulières qui le soutiennent et par lequel l'entendement s'efforce sans y parvenir de reconstruire l'inépuisable richesse du réel à l'aide de relations différentes dans lesquelles, en gardant son identité, il spécifie pourtant ses fonctions en vue de son application à la qualité. Aussi ne faut-il pas s'étonner si la notion peut toujours être distinguée de son objet ; seule la notion d'existence en est indiscernable. C'est qu'en effet l'existence est antérieure à la qualité comme la position à la connaissance. Et l'acte par lequel on l'atteint ne peut, même idéalement, être isolé de son objet parce qu'en fait, avant que tout objet soit déterminé, son existence se confond avec son indépendance, [50] c'est-à-dire reste dépouillée de toute matière. C'est pour cette raison que la notion d'existence s'applique à tout objet représenté ou susceptible de l'être et qu'à son égard aucune distinction ne peut être établie entre les termes auxquels elle est conférée. Le postulat de l'identité de l'entendement, qui rencontrait dans la diversité des relations par lesquelles l'expérience doit être expliquée un obstacle difficile à vaincre, trouve au contraire une confirmation saisissante dans la simplicité absolue et l'universalité de l'existence.

[51]

## DE L'EXISTENCE

# Chapitre II

---

## LA CONNAISSANCE

*[Correspondance de l'existence  
et de la pensée.]*

[Retour à la table des matières](#)

En montrant dans ce qui précède quelle différence doit être établie entre une intuition et une notion, en prouvant que l'existence est un point de jonction où les caractères de l'intuition viennent coïncider avec ceux de la notion, où l'intuition, loin de rien céder de son originalité tient au contraire sa pureté même de ce que son objet est en même temps l'acte primitif de la pensée, nous avons posé les principes généraux d'une réforme importante dans la théorie de la connaissance. En effet, le problème des rapports de l'Être et du connaître, et plus précisément le problème de la nature de l'esprit, doit être envisagé maintenant d'une manière tout à fait nouvelle. La priorité de la pensée considérée comme une forme particulière de l'existence rend nécessairement subjective toute connaissance : dès lors l'existence devient une fonction déterminée de la pensée et n'a plus de sens qu'à l'intérieur de l'expérience et pour certaines conditions définies par le sujet. Mais on entre dans une suite inextricable de difficultés dès qu'il s'agit de définir la place qu'il faut attribuer à l'esprit dans le monde et le genre d'existence qui lui convient. De telle sorte qu'une philosophie qui fait dépendre pour le rendre intelligible l'univers entier de

l'intelligence finit par faire de celle-ci une sorte d'être irréel dont on ne peut rien dire et qu'il suffirait d'abolir en laissant subsister son objet pour que l'univers dans sa totalité devînt transparent pour la connaissance. Mais la pensée ne peut exister antérieurement à toutes les déterminations par lesquelles l'objet est connu qu'à condition de s'identifier d'abord avec l'existence pure. Nous pouvons confirmer cette vue par deux arguments : d'une part l'existence est une notion d'une application rigoureusement universelle, elle ne convient pas seulement du premier coup à tous les objets qualifiés et qui font partie de notre expérience, [52] elle convient à tous les objets simplement pensés, et auxquels ne vient s'ajouter nul acte ultérieur qui en détermine la représentation : ainsi en disant que l'être déborde le connaître nous marquons seulement le caractère limité d'une pensée qui a spécifié la nature de son objet par opposition à la pensée en général. Cette pensée n'est pas une pensée possible, c'est la pensée réelle elle-même, considérée hors des déterminations qui viennent exprimer synthétiquement la diversité des relations par lesquelles les individus sont constitués et liés entre eux. En second lieu, cette universalité n'implique aucune indétermination, nulle idée ne peut être indéterminée que si elle est abstraite et par rapport à des éléments du réel dont elle ne tient pas compte ; mais l'existence c'est le concret même avant que nous ayons discerné les éléments abstraits qui sont destinés à en rendre compte et dont il constitue alors la somme. Dans le langage de la connaissance on peut dire que l'existence c'est le postulat que la connaissance est achevée avant d'avoir été commencée. Mais l'acte par lequel nous posons cet achèvement et qui est l'acte élémentaire de la pensée, ou la position, vient nécessairement coïncider avec son objet, car cet objet n'est point la chose elle-même, il est sa propriété d'être une chose. Or comment cette propriété, distincte de l'objet connu, et à laquelle ne correspond à l'intérieur de l'objet aucun caractère susceptible d'être connu, ne serait-elle pas nécessairement l'acte par lequel nous donnons à un objet déterminé un caractère indépendant à l'égard de tous les autres ?

Cependant à mesure que notre doctrine se développe les objections qu'elle soulève se multiplient. On comprend bien sans doute que, si l'univers se présente à l'esprit comme une continuité de phénomènes, nous ne pouvons penser l'existence de chaque objet qu'en essayant de l'isoler. De telle sorte qu'une continuité pure où les éléments vien-

draient rigoureusement s'interpénétrer, c'est-à-dire en réalité où les éléments ne pourraient être séparés les uns des autres qu'artificiellement, peut garder une valeur subjective, apparaître même comme une sorte de type limite de la vie individuelle et consciente ; mais on ne saisit en elle rien qui ressemble à la notion primitive et nécessaire de l'existence, et pour atteindre celle-ci il faudra se dégager de l'évolution indéterminée où elle se dilue et s'embrume. Malgré les complaisances du sentiment pour une fluidité essentiellement mobile, la raison garde une inébranlable confiance dans la valeur du distinct, et ce n'est pas parce qu'elle y voit une exigence de la pratique puisqu'au contraire la pratique comporte toujours quelque à peu près, c'est parce que toute objectivité est un absolu et que l'absolu n'est pour la pensée que la délimitation rigoureuse d'un terme à l'égard de tous les autres termes. Toutefois l'acte de distinguer ne suppose-t-il pas des données, une matière en quelque [53] sorte amorphe, mais antérieure à la pensée qui y trace des frontières ? On peut dire que ce serait là contre la théorie que nous exposons l'argument décisif, mais que, si nous le surmontons, cette théorie aura par là même fait l'épreuve de sa solidité et de sa fécondité. Le terme de distinction dont nous nous servons implique sans doute une diversité qualifiée à l'intérieur de laquelle l'entendement se meut ; mais c'est que la distinction met en valeur l'application de l'idée d'existence plutôt que son caractère original. Et en serrant les idées à l'extrême, il faudrait dire que la distinction est encore trop intimement associée à la connaissance qu'elle contredit. Il ne faut pas oublier que son rôle était d'abord de nous mettre sur le chemin de l'existence. Et si nous avons identifié existence et distinction nous nous sommes gardés de faire de la distinction un acte temporel et postérieur à une confusion originelle. La confusion alors devrait être douée d'une existence primitive, et apparaître comme distincte, en tant que confusion même. Ainsi nul terme qualifié ne peut précéder l'existence. Si dans l'expérience l'existence est donnée en même temps que les objets existants, c'est parce qu'elle est la forme du concret, qu'elle ne peut être saisie hors de l'individuel qu'elle pose. Mais je ne puis déterminer la nature d'un objet que parce que son existence est présupposée, loin de parvenir à atteindre son existence en réalisant la somme des actes de connaissance par lesquels j'ai tâché de la pénétrer. C'est qu'en effet toute connaissance a un caractère abstrait et fragmentaire tandis que l'existence implique du premier coup l'achèvement de l'objet. Par suite on se trouve pris dans cette alterna-

tive : de deux choses l'une, ou bien l'existence n'apparaîtra qu'au terme de l'effort de la pensée et en ce cas elle fuira sans cesse devant nous, puisque la connaissance ne sera jamais adéquate au réel ; ou bien il faut en faire le terme premier de toute suite logique de notions et considérer la connaissance comme une tentative pour la spécifier, mais non pour la construire. Une telle construction serait d'ailleurs impossible si nous étions parvenus dans ce qui précède à faire saisir la rigoureuse simplicité de cette idée. Et cette simplicité va apparaître maintenant comme le signe de la priorité de l'existence dans la théorie de la connaissance. En effet, la connaissance tout entière ne nous paraît tendre vers l'achèvement, et celui-ci, subjectivement impossible, n'est objectivement nécessaire, que parce qu'aucune démarche de la pensée ne serait intelligible s'il n'était pas postulé dès l'origine. C'est que tous les actes de l'intelligence sont tributaires de la position. Et cette position n'est point d'abord indétermination pure, elle n'est pas la plus abstraite de toutes les idées, elle est au contraire l'acte essentiel de toute pensée concrète considérée en tant qu'elle saisit, dans sa propre réalité, la réalité elle-même univoque et absolue. Le scandale apparent d'une distinction antérieure aux termes distingués disparaît ainsi devant [54] la nécessité pour la pensée de poser le réel avant d'entreprendre de le connaître, ou, ce qui revient au même, de poser sa propre existence avant de la diversifier dans la multiplicité des actes où elle se réalise. Quant à cette multiplicité, nous en montrerons plus tard le fondement ; mais il suffit de la concevoir pour comprendre pourquoi dans la distinction l'unité de la pensée subsiste à travers la différence des applications. Et la distinction sans doute recouvre l'altérité, mais elle ne peut être confondue avec elle puisqu'au contraire deux objets ne sont qualitativement hétérogènes que parce qu'ils conviennent d'abord sous le rapport de l'existence pure. De telle sorte qu'ils ne pourront être opposés que parce qu'ils ont été d'abord posés de la même manière.

Peut-on identifier comme nous le faisons la pensée et l'être sans aboutir au subjectivisme ? En faisant de l'existence un acte primitif, antérieur à l'attribution, ne nous sommes-nous pas enfermés à jamais dans l'idéalisme absolu ? Cependant le point de départ de notre analyse n'a point été l'existence pensée, mais l'existence par soi. Cette notion d'une existence par soi poursuit invinciblement notre esprit, malgré les séductions du rêve idéaliste ; Berkeley la confère à la fois à

l'esprit humain et à Dieu ; le noumène kantien est une existence par soi qui est objet de la pensée pure. Et on peut justifier d'une manière originale le bien-fondé de cette notion en opposant le contenu représenté d'un objet à son objectivité même. La source de toutes les difficultés que rencontre l'intelligence dans le problème de l'existence, c'est l'impossibilité de faire correspondre à l'existence un terme qualifié distinct de tous les autres termes qualifiés, c'est-à-dire différent de nos représentations. Une telle ambition est à la fois irréalisable et illégitime. Elle nous conduit soit à faire évanouir l'existence dans le contenu de la représentation, et à méconnaître par suite que l'existence relative que nous lui attribuons implique une existence absolue à laquelle on la rapporte et qui subit à l'intérieur de la connaissance une sorte d'atténuation, de décoloration, soit à faire de l'existence pure un objet qualifié encore, mais hétérogène à tous les objets connus, c'est-à-dire à en faire une chose en soi, un inconnaissable. En approfondissant davantage la nature de l'existence on s'aperçoit qu'elle est donnée en même temps que les objets réels qui sont représentés ou qui sont susceptibles de l'être, mais qu'au lieu de faire partie de leur compréhension elle exprime simplement leur indépendance. Cette indépendance n'est point une qualité, elle n'est pas tel objet, mais elle est ce qui donne à tout objet une place dans le monde. Dira-t-on que cette indépendance est seulement conçue ? C'est trop dire ou trop peu : trop car hors de sa propre nature l'esprit ne conçoit que des termes différents les uns des autres, c'est-à-dire qualifiés par des déterminations abstraites, tandis que l'existence, supérieure [55] à tous les termes et convenant à tous, leur confère primitivement et du dehors une valeur absolue ; et trop peu car l'existence ne peut être séparée des termes de la pensée qu'à condition de s'identifier avec la pensée même. C'est pour cette raison que nous avons été conduits à en faire un acte pur, puisqu'un tel acte, indépendant de tout objet privilégié, est pourtant inséparable de tous les objets déterminés qui pourront être conçus. Ainsi rien ne correspond à l'existence que la pensée. Mais il serait maintenant étrange d'observer que nous avons par là rendu l'existence subjective, puisqu'au contraire c'est dans la pensée que nous avons rencontré les conditions adéquates de l'existence absolue.

Ce n'est pas par une sorte de jeu dialectique que nous sommes partis de l'existence pour remonter jusqu'à la pensée qui vient enfin

s'identifier avec elle, au lieu de suivre la marche inverse, qui nous est de beaucoup plus familière depuis le Cartésianisme et le Criticisme. Car de la pensée elle-même, il faut qu'on sache si elle est avant de savoir ce qu'elle est. De telle sorte que la notion d'existence, bien que par essence elle ne puisse être isolée de rien qui existe, lui est cependant antérieure. Nous voici maintenant au nœud de la théorie de la connaissance et après avoir opposé existence et connaissance nous ne succombons point en constatant que l'existence est intelligible hors de toute connaissance. Bien au contraire en soutenant que l'existence pure vient coïncider avec la pensée pure, nous montrons pourquoi l'intelligence ne peut éviter la notion d'existence absolue qui est inséparable de sa nature ; nous montrons du même coup pourquoi ni l'existence ne peut être pensée, sinon avec les objets qu'elle distingue les uns des autres, ni la pensée ne jouit d'une existence autonome, du moins dans cette première démarche, sinon avec les représentations dont elle réalise l'indépendance mutuelle.

### *[Pensée et conscience.]*

[Retour à la table des matières](#)

Mais si la pensée était inséparable d'un sujet de la pensée, et même d'un sujet individualisé, c'est-à-dire d'un moi, elle ne pourrait rejoindre l'existence absolue et l'idéalisme triompherait avec nos affirmations mêmes. Or un sujet de la pensée est de beaucoup postérieur dans l'ordre des notions à la pensée pure. Le moi est peut-être le point d'arrivée de la déduction, il n'en est assurément pas le point de départ. L'individualisme de la connaissance est une attitude très raffinée qui aboutit à renverser la suite logique des termes, à faire dépendre tous les éléments du savoir de celui qui est le plus complexe et le plus confus. Lorsque le moi lui-même est constitué, il doit [56] posséder des déterminations suffisantes pour que l'existence lui soit conférée, et dès lors il ne faut pas s'étonner si c'est en lui que nous saisissons dans son identité avec l'existence la pensée universelle. Cependant à l'intérieur du moi nous atteignons d'abord les états particuliers qui fixent son originalité : ils appartiennent à l'ordre de la sensation et du sentiment. Ce ne sont point ces qualités, c'est le cercle que nous traçons autour d'elles pour les délimiter qui donne au moi son existence.

Et sous ce rapport il n'a aucun privilège à l'égard des autres formes de l'existence. Mais dans la conscience l'existence est donnée en même temps que les sentiments caractéristiques du moi individuel. Aussi transférons-nous par un acte d'association à la pensée elle-même considérée dans sa pureté la subjectivité qui n'appartient qu'aux états qualifiés groupés de manière à faire du moi un centre d'existence autonome. Toutefois cette association garde toujours quelque étrangeté : nous n'en sommes la victime qu'à demi et par une sorte de complicité : nous saisissons avec une extrême clarté l'opposition de l'individuel et de l'universel dans le moi lui-même ; seulement ne trouvant en lui par expérience que des aspects déterminés de l'existence, nous croyons aussi que nous pourrions rencontrer l'idée de l'existence dans un état particulier et subjectif, alors que l'impossibilité où nous sommes d'en faire un état de ce genre prouve seulement qu'elle transcende le moi et qu'elle est l'acte par lequel la pensée pure le réalise en le distinguant de tous les autres « moi ». La pensée considérée comme instrument de distinction, c'est-à-dire identifiée avec l'existence, se trouve donc tout entière dans chaque objet, en particulier dans le moi où elle vient affleurer à la conscience individuelle. En marquant son contraste avec la subjectivité dont elle pose pourtant l'indépendance, elle révèle à la fois son caractère primitif et son universalité.

On objectera qu'une pensée sans sujet est aussi sans doute une pensée sans conscience mais que la conscience est la fonction fondamentale de la pensée et doit nous empêcher de la réaliser hors du moi. Mais une telle prétention est insoutenable. Loin de confondre l'intelligible et le subjectif, nous devons les opposer dès le début de la réflexion, afin de montrer plus tard comment le subjectif lui-même peut devenir intelligible. Jamais de l'idée d'un sujet qualifié, possédant déjà une individualité, nous ne pourrions tirer les principes qui en rendront compte ; car il ne peut être qualifié que s'il possède déjà l'existence et cette existence, logiquement antérieure à la qualification, ne peut être un acte du sujet qualifié. Quant à la notion d'un sujet nécessaire de la pensée, elle est beaucoup moins claire qu'elle ne peut le paraître, elle est un produit des habitudes du langage. Dans l'affirmation du sujet nous cédon au besoin de matérialiser en quelque sorte la pensée elle-même, d'en faire un objet indéterminé, au lieu de la chercher où [57] elle est en effet, à savoir dans la multiplicité des

objets réels qu'elle distingue et qu'elle pénètre de sa lumière. Mais tout le monde voit bien que le sujet est insaisissable isolément : aussi en fait-on un terme abstrait et formel, ce qui diminue à tel point sa valeur objective que l'on sent presque aussitôt la nécessité de situer au-dessous de lui pour le soutenir un substratum chimérique. Le véritable fondement du sujet de la connaissance, c'est le sujet grammatical et si nous voulons donner à ce sujet même une signification concrète, on voit qu'il dissimule la réalité de notre corps individuel, de telle sorte qu'une affirmation qui prendrait la forme suivante : « j'ai un corps » consisterait dans l'attribution au corps du corps lui-même. Cependant la possibilité de cette attribution possède un caractère original, puisque c'est par elle que la conscience se définit. Mais dans la conscience que nous en prenons, c'est-à-dire dans la sensation et dans le sentiment, le corps n'est représenté que d'une manière imparfaite et confuse : il ne peut en être autrement puisque nul objet de pensée ne peut être identifié avec la pensée qui le pose. Il ne s'agit pas pour le moment de déduire la conscience et de montrer comment est possible ce retour sur soi d'une pensée déjà spécifiée et qui se projette à l'intérieur d'une individualité comme dans un miroir. Il suffit d'avoir établi que les idées de sujet et de conscience ne sont ni primitives ni claires et qu'il appartient à la pensée de les interpréter et de les faire venir à leur heure dans le système de la connaissance, loin qu'on doive les adopter comme point de départ de la recherche. Jamais on n'expliquera pourquoi on peut demander de tout objet de pensée, y compris du sujet lui-même dès qu'il est conçu, s'il existe, à moins que l'existence, bien que saisie par le sujet avec la conscience qu'il prend de son corps, ne dépasse sa propre individualité et ne lui serve de soutien. Il n'est donc pas vrai de dire que cette existence apparaît d'abord au sujet comme inséparable de sa nature, ainsi que le croyait Descartes, et qu'il devient capable ensuite de l'appliquer à tous les objets. Si l'origine de l'idée d'existence était subjective, ce transfert serait illégitime. Mais dans notre conception au contraire le moi atteint à la fois dans le contenu de sa conscience sa nature subjective et dans la notion de son existence cette même pensée universelle qui soutient en les posant tous les êtres qualifiés.

Du moins le sujet n'a-t-il pas conscience de cette pensée elle-même ? Il semble inévitable qu'une pensée sans conscience soit une pensée diminuée. Mais c'est le contraire qui est vrai : l'existence, qui

est la pensée pure, parce qu'elle est la distinction, est présente dans tout objet. La conscience de soi la limite et la spécifie. Aussi possède-t-elle une parfaite clarté jusqu'au moment où on prétend la dériver de cette subjectivité même qu'elle fonde. Le sujet fait très aisément la différence entre ce qui lui appartient en propre, [58] c'est-à-dire le sentiment, et l'intelligibilité qui, donnée avec lui, le transcende en le réalisant. Quant à demander si cette intelligibilité est consciente, c'est demander si la lumière peut éclairer sans les étroites verrières qui la laissent entrer dans la maison. Il est vrai qu'on peut chercher si l'univers pris dans sa totalité et dont nous avons fait voir qu'il implique une existence nécessaire, implique aussi une conscience personnelle. C'est là le problème de l'existence de Dieu. Mais on voit bien que nous n'avons pas encore les éléments d'une solution et qu'elle suppose d'abord la détermination de la nature qualitative du monde, ensuite la détermination du genre d'existence qui convient à la pensée, c'est-à-dire de la possibilité d'une pensée de la pensée et de son originalité par rapport à la pensée même.

### *On ne peut pas déduire l'existence qualifiée de l'existence pure.*

[Retour à la table des matières](#)

Entre la pensée pure et la conscience l'esprit réalise une sorte de monde intermédiaire. En effet, l'esprit suppose l'existence mais s'y oppose et la détermine. Il reconstruit par synthèse et grâce à la relation la diversité des existences qualifiées. En posant à la fois le tout et les parties la pensée pure anticipe la connaissance que l'individu en pourra prendre. L'intelligibilité préexiste aux opérations du savoir et les rend possibles. Cependant l'existence qui est la plus simple de toutes les notions n'est-elle pas aussi la plus pauvre ? Et comment passerons-nous de l'existence nue à la richesse infinie de l'existence qualifiée ? Il ne faut pas oublier que l'existence en tant que telle et précisément parce qu'elle est un acte pur, est aussi un absolu ; et dans le langage de la connaissance nous n'avons réussi à lui donner un équivalent qu'en parlant d'une connaissance achevée, c'est-à-dire d'une connaissance dont l'objet avec la multiplicité de ses caractères constitutifs se-

rait réalisé d'un seul coup. Il n'y a pas là seulement une opposition entre le point de départ et le point d'arrivée de la réflexion, mais, à l'intérieur de cette opposition dont les termes doivent nécessairement se rejoindre, vient trouver place, avec l'idée d'une matière de la connaissance, la fonction propre de la pensée discursive. Cependant, en ce qui concerne cette matière, deux remarques s'imposent : *premièrement*, il faut renoncer à l'espoir de la déduire de la position. Car si nous pouvons isoler dialectiquement l'existence des objets existants, l'existence pourtant n'est rien de plus que la ligne qui les circonscrit, et cette ligne par laquelle ils deviennent une réalité déterminée marque ce qu'ils sont et non ce qu'ils peuvent être. Il ne faut donc pas croire qu'après avoir conçu l'existence pure on puisse appeler à l'existence telles essences particulières que l'existence pure en se dilatant ferait éclore. Nous [59] n'avons introduit dans l'existence aucune notion de tendance ou de mouvement et, bien que l'existence convienne encore à la tendance ou au mouvement, nous savons que loin de se confondre avec leur développement, elle ne peut lui être appliquée que si on l'arrête en quelque sorte de manière à le saisir tout entier ou à fixer son origine, son terme, et à chaque instant l'élan qui l'anime. De plus, en admettant que l'existence pure peut être donnée isolément, on la qualifierait par rapport à l'existence diversifiée, on en ferait soit une chose en soi, soit une sorte de germe confus du devenir, déterminé par son indétermination même. Mais l'existence n'étant que l'acte du concret n'est pas séparable du concret qu'elle pose. Il n'est même pas vrai de dire qu'elle est une plutôt que multiple, puisque l'un en resterait logiquement sinon réellement distinct, et qu'il n'y a pas plus de difficulté à concevoir l'existence du multiple, une fois défini, que celle de l'unité qui la rend possible. L'existence n'est ni une ni multiple, bien qu'elle pose à la fois l'unité et la multiplicité, pas plus qu'elle n'est colorée parce qu'elle pose la couleur. Le passage de l'existence à ce qui existe ne présente donc aucune difficulté puisque l'existence n'est rien hors de ce qui existe, et qu'on ne peut la prendre à part comme un objet pour en extraire la suite des termes auxquels elle convient. Cependant en posant l'existence antérieurement à toute connaissance et en l'identifiant à la pensée pure, nous avons justifié le caractère intelligible du réel. Nous avons rendu possible en même temps l'explication du caractère temporel et toujours inachevé de la connaissance humaine.

## ***Et pourtant la matière de la connaissance n'est pas une donnée inintelligible.***

[Retour à la table des matières](#)

*En second lieu*, si la matière de la connaissance ne peut être tirée de la position par voie de déduction, il ne faut pas non plus faire d'elle, comme l'empirisme et le formalisme, une donnée brute, essentiellement inintelligible et contre laquelle la pensée se heurterait sans qu'on pût à son égard soulever le problème de l'origine. Nous savons déjà que si l'existence spécifiée nous apparaît comme une donnée, c'est parce qu'elle est, en un certain sens, vassale de l'existence pure. Sans doute elle ne peut pas en être déduite, puisqu'elle ne peut par aucun moyen en être séparée : du point de vue primitif de l'intelligibilité les existences particulières ne sont pas données, elles sont simplement posées. Mais dès que nous cessons de nous attacher à l'existence proprement dite pour retrouver le contenu des objets auxquels elle convient, dès que notre pensée s'éloigne de cette indépendance absolue où elle rejoint l'existence pour nouer la trame qui unit entre elles et à l'esprit les [60] formes diverses de l'existence, aussitôt la passivité s'introduit dans la connaissance, — et avec elle la relation, qui étant un effort pour la réduire, la suppose, et n'en est de fait qu'un autre nom. — Le problème n'est donc point d'expliquer comment la multiplicité sort de l'unité, ni le fini de l'infini ; mais il est beaucoup moins encore d'expliquer comment le distinct sort du confus. La distinction au contraire nous est apparue comme primitive et ce n'est pas un des moindres avantages de notre conception d'avoir montré comment elle est présupposée par toute recherche alors qu'au contraire on se heurte en général à cette double difficulté : d'une inintelligibilité initiale dont l'origine et la nature sont également impossibles à déterminer, et d'un mouvement pour la réduire qu'on ne peut ni en dériver, ni lui opposer, sans créer de part et d'autre un égal mystère. La philosophie de la durée en reculant les problèmes premiers ne peut les éviter, et sa méthode même, qui utilise les séries temporelles, la condamne à rechercher indéfiniment un commencement absolu et à échouer indéfiniment dans cette recherche. Quant à nous, nous ne risquons point de nous prêter aux objections inverses. Car nous n'essayons pas de dériver le

sensible de l'intelligible, bien qu'en un sens il soit peut-être plus facile de comprendre comment la clarté du réel peut être voilée dès qu'on peut se placer à des points de vue divers pour la saisir, que de comprendre comment une évolution dans un temps indéfini pourrait contribuer à l'accroître. Mais la théorie tout entière de la connaissance se réduit pour nous au passage de l'idée d'indépendance à l'idée de relation. Or nous savons que la relation entre elle-même dans le système des existences indépendantes ; nous ne pouvons donc espérer retrouver la relation par cette sorte d'engendrement naturel ou simplement logique dans lequel on voit presque toujours le type même de toute explication ; nous pouvons seulement évoquer ses caractères spécifiques et montrer comment elle vient après l'existence, l'implique et la détermine, tout en paraissant la contredire, pour en rendre compte.

### *Portée de la méthode analytique.*

[Retour à la table des matières](#)

Une fois que la position est acquise, nul objet nouveau ne peut être ajouté puisque cette première démarche de la pensée est nécessaire et suffit pour donner l'autonomie à tout ce qui est. Par conséquent, la seule méthode légitime dont l'intelligence puisse se servir est la méthode analytique. La méthode synthétique supposerait au contraire que le réel peut être enrichi grâce à des coups d'état successifs de la raison. Rien n'est plus séduisant que l'effort d'une pensée qui tâcherait de reconstruire par une série d'actes différents [61] l'abondance inépuisable de l'être. Mais bien qu'elle ait une place limitée dans le système de la connaissance la méthode synthétique ne doit pas faire illusion. Elle suppose toujours un point de départ qui doit avoir juste autant de réalité que la série des synthèses et en se donnant la pensée elle-même il faut craindre qu'elle se donne du premier coup précisément tous les éléments de l'univers qu'elle parviendra ensuite à classer selon l'ordre systématique qui va du simple au complexe. Cependant il subsistera toujours un doute sur la valeur du point de départ adopté et l'on ne pourra, semble-t-il, le lever qu'en montrant qu'il apparaît nécessairement comme le résultat de l'analyse. D'autre part si la synthèse prétend posséder un caractère créateur et ne point consister

dans une simple classification des éléments de la connaissance, quel est le principe qui la dirigera ? En fait on n'en voit qu'un et c'est l'idée même de l'incomplétude de l'être, tel qu'il apparaît lorsqu'on se borne à le déterminer par les notions qu'on a d'abord considérées comme primitives. Mais l'idée même de l'être total préexiste donc à l'œuvre de la dialectique au lieu d'en exprimer seulement le point d'aboutissement.

### *Qu'elle doit aboutir à la découverte de l'hétérogénéité concrète.*

[Retour à la table des matières](#)

Il n'en reste pas moins que nous avons opposé dès le début de ce travail l'existence nue à l'existence qualifiée et qu'il n'est pas possible d'identifier, à la faveur du mot ambigu d'être, l'être pur qui est la plus creuse et la plus pauvre de toutes les notions et l'être plein et parfait auquel il ne manque aucune détermination pour qu'il soit tout ce qu'il sera jamais. Pourtant l'existence nue ne peut devenir l'existence tout court que si elle est concrète, bien que lorsque je fixe mon attention sur son contenu, elle me paraisse plus riche que dans l'acte par lequel je l'ai posée. Il faut donc expliquer comment cette difficulté a pu naître. Les trois mots de position, de distinction et d'indépendance expriment l'acte constitutif de l'existence, c'est-à-dire l'essence même de la pensée considérée comme fonction analytique. Or, s'il est vrai que ces mots ne présentent un sens que par un objet particulier qui se trouvera posé, distingué, rendu indépendant de tous les autres, c'est parce que nous partons inévitablement du sensible, plutôt que de l'intelligible, et que nous n'essayons pas de retrouver l'ordre logique des notions fondamentales. Dès lors l'analyse nous apparaît comme inféconde puisqu'elle se borne à découper une réalité déjà constituée en dehors d'elle. Mais l'analyse que nous avons en vue est toute différente ; elle n'est pas une sorte d'instrument formel et toujours identique, qui n'aboutirait à des effets divers que par la diversité d'une matière donnée à laquelle elle viendrait [62] s'appliquer. Elle est antérieure à toute donnée. Elle pose la diversité même des données. Et il ne faut pas s'étonner s'il en est nécessairement ainsi. Car puisque

l'existant s'identifie dès le principe avec l'indépendant, il faut que par cette seule indépendance l'originalité de tout ce qui existe soit aussitôt affirmée. La notion d'indépendance apparaît comme le principe universel de toutes les spécifications. Deux objets ne peuvent pas jouir de la même indépendance sans coïncider. Dire qu'ils sont indépendants, c'est dire qu'ils diffèrent et même qu'ils diffèrent absolument. Mais loin de considérer cette indépendance comme l'effet d'une hétérogénéité primitive, il faut considérer cette hétérogénéité comme l'expression de l'acte par lequel l'existence est posée.

### *L'unité et la diversité sont posées en même temps.*

[Retour à la table des matières](#)

Le conflit qui est au cœur de toute théorie de la connaissance est celui de l'unité et de la diversité. Faute d'avoir pu les faire dériver d'une commune origine, elles demeurent l'une et l'autre inintelligibles et impénétrables. Mais en remontant jusqu'à l'existence telle que nous l'avons définie, nous comprenons pourquoi ces deux notions ne peuvent être séparées. Car on ne peut poser l'indépendance d'aucun terme sans que sa nature concrète soit constituée par cet acte même, autrement cette indépendance viendrait interférer avec celle d'un autre terme, ce qui est contradictoire. De telle sorte qu'en affirmant l'indépendance des choses nous affirmons leur diversité par un seul acte de l'esprit. Et c'est pour cela que la pensée pure telle que nous la concevons est à la fois d'une simplicité rigoureuse et d'une fécondité sans limites. Cependant ne va-t-on pas objecter que l'indépendance proprement dite n'est pas encore l'indépendance des choses et que nous nous donnons la diversité au lieu de la réduire ? Ce n'est là qu'une apparence. En ne limitant point l'indépendance puisque toute limitation est un acte spécial, nous rendons possibles toutes les limitations. Et nous serons contraints de les faire dans la mesure même où nous prétendrons penser l'indépendance pure dans toute sa force. Aucune difficulté ne se présente en ce qui concerne l'existence du tout ; elle jouit d'une indépendance absolue, puisqu'elle ne pourrait entrer en relation qu'avec quelque autre forme de l'existence, ce qui est im-

possible en vertu de l'hypothèse, et puisqu'en disant qu'elle est entrée avec le non-être dans une relation d'opposition, nous disons seulement qu'elle est absolument indépendante, le non-être étant un terme dépourvu de signification. Mais cette indépendance qui est caractéristique de l'être total suffit [63] à le distinguer du non-être c'est-à-dire à le poser comme une réalité gonflée de richesse. Et cette richesse même ne peut pas dériver d'une source étrangère qui, existante à son tour, posséderait un pouvoir créateur à l'égard du reste des existences. Il ne faut pas distinguer le possible du réel, même pour prouver ensuite que tout le possible est nécessairement réalisé. C'est au contraire le réel considéré dans sa plénitude qui constitue la mine où nous puisons la notion des possibles qui le limitent.

### *L'indépendance pure se réalise nécessairement par l'indépendance mutuelle.*

[Retour à la table des matières](#)

Cependant la réalité n'apparaît ainsi comme abondante et inépuisable que pour celui qui essaie de la reconstruire par une méthode synthétique, en y distinguant des éléments différents. Et l'univers n'est un que si on l'oppose à cette multiplicité que l'esprit y introduit. Cette unité est le terme impossible à atteindre que poursuit l'effort d'une pensée constructive. Mais la direction de son activité montre bien que l'existence doit être antérieure à la multiplicité et à l'unité, bien qu'elle devienne nécessairement une unité dès que la multiplicité a apparue. Cette multiplicité elle-même n'est que le symbole de l'indépendance primitive : si les parties de l'univers étaient en nombre fini, si la pensée pouvait atteindre les bornes de l'espace et du temps, on concevrait que chaque élément dût être posé par une sorte d'arbitraire et l'indépendance du tout ne suffirait pas à en rendre compte. Mais puisque la distinction des parties se poursuit nécessairement sans limite, il faut qu'elle soit l'expression de la réalité indivisée et totale que la pensée pure saisit du premier coup. Qu'y a-t-il de plus dans cette distinction qu'un effort pour réaliser l'indépendance absolue par l'indépendance mutuelle ? Peut-il y avoir un meilleur moyen de penser l'indépendance absolue ? Et pouvons-nous éviter de

pousser indéfiniment le progrès analytique puisque, aussi loin que l'être s'étend, il faut qu'il jouisse de l'indépendance simple par laquelle il est défini ? Bien plus, il est impossible de s'en tenir à la notion du tout sans évoquer celle des parties, non parce que les parties sont nécessairement impliquées dans le tout, — car un tel argument serait purement verbal, — mais parce qu'on ne peut concevoir l'indépendance concrète autrement que sous la forme de l'exclusion indéfinie de termes hétérogènes. Le tout ne réalise lui-même une indépendance parfaite que parce que nous saisissons la réalisation de cette indépendance dans une suite d'éléments toujours renouvelés et formant une chaîne continue. Et l'existence même de ces éléments doit se résoudre sans qu'on puisse jamais s'arrêter dans une division de parties plus petites qui posséderont encore une extériorité réciproque. Ainsi l'indépendance [64] ne s'affirme pleinement que par la diversité indéfinie des termes qu'elle oppose. Jusque là, elle reste abstraite et irréaliste. — Mais nous aboutissons par là à considérer comme un tout achevé un faisceau de séries indéfinies. Cette proposition n'est un scandale pour la raison que dans une conception synthétique de l'œuvre de la connaissance. Or nous avons montré que l'achèvement qui est le caractère essentiel de l'existence est l'origine et non le terme du savoir. Quant au savoir lui-même il ne peut pas avoir de terme, précisément parce qu'il défait cet achèvement pour le recréer pièce par pièce. Ces pièces elles-mêmes seront autant d'absolus qu'il devra diviser à leur tour et ni la régression, ni la progression ne pourront jamais avoir de fin, puisque la pensée pure, dès qu'elle se meut dans le temps, c'est-à-dire dès qu'elle devient esprit, possède toujours du mouvement pour aller plus avant, étant, en vertu de sa position, inadéquate à un objet qu'elle ne peut plus embrasser. Mais à chacune des étapes de l'œuvre de la connaissance l'objet pris isolément se présente avec les mêmes caractères qui appartiennent au tout que la pensée pose d'abord. De telle sorte que la connaissance n'aboutit pas seulement à dissimuler les caractères propres de l'existence, mais contribue aussi à les mettre en valeur. Ainsi l'infinité qui est au fond des choses atteste non pas l'insuffisance de la méthode analytique, puisque celle-ci nous conduit au contraire à douer tous les termes distingués de l'existence absolue qui appartient à l'univers total, mais l'insuffisance de la méthode synthétique qui prétend reconstruire celui-ci en partant d'un élément qui doit posséder une simplicité et même une existence privilégiées et doit nous permettre d'atteindre le tout par un nombre

fini de combinaisons. L'achèvement et l'infinité s'impliquent au lieu de s'exclure et l'infinité où se meut notre entendement est le signe du caractère borné de toute synthèse, c'est-à-dire de l'impossibilité où nous sommes de donner une valeur réelle à une fonction créatrice de l'esprit.

### *L'indépendance mutuelle, c'est aussi l'altérité concrète.*

[Retour à la table des matières](#)

L'indépendance est donc une idée simple, mais qu'il est impossible de développer sans que la plus riche diversité apparaisse. Et nous sommes tenus de la développer, faute de quoi elle ne serait que l'idée d'une indépendance possible, c'est-à-dire un objet essentiellement dépendant. Mais comment la développer sinon en montrant quels sont les modes par lesquels elle se réalise ? Ils dérivent de sa nature et non point de la nature des choses, qui les exprime. Ainsi nous ne passons pas de l'indépendance de l'un à l'indépendance mutuelle d'une multiplicité de parties, nous voulons montrer seulement [65] qu'on ne peut poser la notion d'indépendance pure sans la concevoir sous la forme de l'exclusion réciproque ; et c'est cette exclusion qui engendre les parties, et même autant de parties que l'on veut, au lieu de les supposer. Puisque l'indépendance du tout ne peut présenter aucune signification par rapport à un néant qui est inconcevable, il reste que cette indépendance éclate à l'intérieur du tout par l'extériorisation relative de tous les éléments qu'une analyse indéfiniment renouvelée y pourra discerner. Par là nous retrouvons l'altérité que nous avons d'abord distinguée de l'indépendance pure. Car on ne peut imaginer que deux termes s'isolent sans acquérir une originalité par laquelle ils pourront être définis du dedans. Ce n'est point là encore la qualité, c'en est le germe. Trop souvent nous pensons qu'aucune hétérogénéité ne peut naître des procédés par lesquels la pensée circonscrit le réel : c'est que nous avons seulement en vue la division de l'espace géométrique dont nous considérons toutes les parties comme homogènes. Mais dire que les parties de l'espace sont homogènes, c'est dire que les constructions du géomètre ne sont point assujetties à la considération d'une

région privilégiée. Encore faut-il que les régions se distinguent les unes des autres pour que la notion d'un espace puisse être pensée. Et en disant qu'elles diffèrent par la position nous admettons que chacune d'elles possède certains caractères déterminés qui empêchent de la confondre avec les autres. Chaque partie de l'espace est donc individuelle et concrète. Mais le géomètre ne tient compte que des différences relatives de position dans une figure totale susceptible d'être réalisée indifféremment, en vertu d'une convention sans doute légitime, dans toutes les provinces de l'espace. — Cependant l'hétérogénéité réelle des positions de l'espace n'est qu'un aspect particulier, le plus simple et aussi, comme nous le montrerons, le premier dans l'ordre logique, sous lequel l'indépendance mutuelle, qui est l'altérité, s'affirme dans la nature. Si dans l'abondance sans limite des formes de l'être aucune répétition ne se produit c'est parce que cette abondance est l'expression adéquate de l'existence telle que nous l'avons définie : elle est la séparation réciproque indéfiniment poursuivie. Et comme cette séparation engendre nécessairement la diversité des termes qu'elle oppose, il faut que cette diversité soit infinie. Cette diversité est l'ouvrage de la pensée et non des sens et ce n'est pas le moindre avantage de notre théorie d'avoir fondé cette diversité dans les exigences inhérentes à la notion d'existence pure.

[66]

### *L'altérité est inséparable de l'intelligibilité.*

[Retour à la table des matières](#)

Dans la mesure où il est possible à l'esprit humain de se tenir au point de vue de la pensée universelle, le monde doit nécessairement lui apparaître comme un système analytique où la notion d'indépendance absolue se résout en une dispersion de termes hétérogènes, soit qu'on les oppose entre eux, soit qu'on les oppose au tout d'où ils dérivent ou aux éléments qui les définissent. Nous n'introduisons jusque là aucune matière dans la connaissance, c'est-à-dire aucune inintelligibilité. Il suffit de comprendre que la distinction, malgré l'unité du nom qui les désigne, ne peut s'exprimer que par des

modes perpétuellement différents. Distinguer, c'est sans doute, en un sens, accomplir un seul acte, mais c'est plus encore recommencer deux fois un même acte par lequel les objets distingués vont s'opposer l'un à l'autre. Et il ne peut être recommencé de la même manière, sans quoi cette dualité ne serait pas réalisée. Si l'on objecte que la dualité est l'effet d'une matière diversifiée et qui oblige l'activité de la pensée à suivre ses contours, nous répondrons qu'on admet donc bien qu'il faut dans la distinction pure supposer une plasticité, une aptitude au renouvellement, et même à un renouvellement indéfini. D'où il suit que l'on n'obtient aucun avantage, et qu'on se borne à substantialiser, avant l'effort propre de la pensée, cette existence même où nous n'avons vu que les effets de la pensée pure. Il n'y a donc point de danger maintenant à manquer dans la constitution du savoir de cette hétérogénéité que l'on croyait ne pouvoir emprunter qu'à la sensibilité. Outre qu'on n'expliquait pas par là l'origine de la sensibilité et qu'elle restait pour l'intelligence un pur mystère, elle ne nous fournissait qu'une multiplicité bornée et confuse, alors que nous pressentions obscurément que la multiplicité réelle la dépasse infiniment. Mais avons-nous évité un danger opposé, et la dispersion pure ne va-t-elle pas maintenant nous rejeter hors de toute intelligibilité ? Comment pourrions-nous restituer une valeur aux articulations logiques sans lesquelles elle ne pourrait être pensée ? Il ne suffit pas de constater que c'est là le rôle original de l'entendement, il faut encore montrer pourquoi ce rôle lui appartient nécessairement dans l'économie de l'univers et comment il est capable de le tenir.

### *La constitution des genres ou le passage de l'existence à la connaissance.*

[Retour à la table des matières](#)

Deux termes réels diffèrent absolument quand nous les considérons au point de vue de l'existence, bien que la différence que nous pensons entre eux puisse être qualitative, temporelle, spatiale, ou simplement numérique. Mais la qualité, le temps, l'espace et le nombre ne sont que les formes sous [67] lesquelles la différence se réalise, et c'est pour cela qu'il y a dans ces genres fondamentaux un élément

commun par où ils sont des principes de spécification et un élément différent par où ils réalisent un type privilégié de la spécification. Il ne peut être question de les déduire, il ne peut être question que de les classer. Ils sont une expression immédiate de l'indépendance pure, et puisque celle-ci doit se réaliser d'un seul coup par tous les moyens assignables, l'entendement, qui n'est pas créateur, échouerait s'il voulait les construire. Il y a plus, lorsque la pensée isole ces genres, elle a en vue beaucoup moins l'existence proprement dite que la connaissance des existences. Car, bien que deux objets qui diffèrent par le lieu, et même, si cela était possible, par le nombre seul, soient différents absolument, — ce qui suffit à donner au principe d'individuation un fondement assuré, — la pensée les rapproche pourtant, non pas seulement sous le point de vue des autres genres, par exemple sous le point de vue du temps et de la qualité par où ils peuvent convenir, mais d'abord sous ce même point de vue de l'espace et du nombre par où ils diffèrent et qui, se distinguant de ces objets eux-mêmes, apparaîtront comme une trame homogène qui les soutient et à l'intérieur de laquelle un pouvoir indépendant, soit l'entendement conçu comme un démiurge, soit l'expérience, va introduire des spécifications. Mais qu'est-ce à dire, sinon que si on s'en tient à l'existence pure les objets ne peuvent convenir entre eux par aucun de leurs caractères ? Seulement ne faut-il pas que cette différenciation soit réglée ? La question de savoir comment elle peut l'être n'est qu'indirectement liée à la théorie de l'existence ; elle suppose l'introduction de la relation, qui contredit l'existence, et pourtant jouit d'une existence privilégiée. On ne peut faire que dans la diversité la relation soit déjà préformée : en tant qu'elle est une forme de l'existence la relation est donnée en même temps que la diversité mais ne peut être dérivée d'une diversité posée d'abord. La diversité prise comme telle doit recevoir une infinité d'aspects, et nous dirions volontiers tous les aspects possibles, si ce n'était là restreindre plutôt qu'étendre la portée de notre affirmation. Mais il serait trop simple de considérer la connaissance comme l'expression d'un effort par lequel une partie donnée de l'univers, par exemple le corps, essaierait d'assimiler tout le reste et, le contemplant d'un point de vue étroit, mais déterminé, le ramènerait à un ensemble de rapports subjectifs. Si cette explication peut suffire à rendre compte de la conscience, elle ne peut justifier la fonction propre de l'entendement parce que l'entendement se place d'emblée dans l'objectivité, et que loin de ramener le réel à une suite d'états person-

nels il essaie au contraire de dépasser le contenu de la conscience, de retrouver derrière ses données la nature des choses, ou plutôt de surmonter la subjectivité de ces données en réduisant leur hétérogénéité pour la reconstruire grâce à l'idée de relation.

[68]

### *La relation convient avec l'existence bien qu'elle s'y oppose.*

[Retour à la table des matières](#)

On ne peut pas se borner à prétendre que la relation est une forme particulière de l'existence et même qu'une multiplicité indéfinie de relations doit nécessairement être réalisée. Dès que la relation est posée, il est bien vrai de dire qu'on doit pouvoir poursuivre universellement son application, et que la relation devant unir les relations elles-mêmes de proche en proche et non plus seulement des termes disjoints, il faudra d'une part qu'elle se retrouve au cœur des termes aussi loin que leur division pourra être poussée, et d'autre part qu'elle nous conduise à remonter sans y parvenir jamais jusqu'à une relation des relations capable de fonder toutes les autres, sans avoir besoin d'être fondée à son tour par une relation plus haute. Mais si la relation n'était qu'un aspect de l'existence nous devrions nous borner à dire qu'elle est nécessairement donnée en même temps que l'existence totale. Il y a cependant quelque chose d'original dans la relation ; elle n'est point un être comparable aux autres ; et même l'être et la relation paraissent deux notions privilégiées, et dont l'opposition suffirait à rendre compte de tout le contenu de la nature ; bien plus, la relation se modèle en un sens sur l'existence, elle suit ses contours, elle établit entre les termes séparés un passage, et le fil par lequel elle les lie peut être tantôt assez gros et visible pour être suivi par l'imagination, tantôt si ténu et si délicat qu'il faut mettre en œuvre les subterfuges les plus raffinés de l'intelligence pour le saisir. Il est donc vrai que la mutualité contredit l'indépendance, mais il faut que les formes diverses de l'indépendance lui donnent un point d'appui.

## *Rôle de l'entendement défini comme une fonction de synthèse.*

[Retour à la table des matières](#)

La difficulté provient de ce que le passage de l'existence à la relation implique déjà la relation. Mais si la relation, bien que logiquement postérieure à la position ne peut en être tirée, il convient seulement de montrer comment ces deux notions s'opposent et viennent pourtant se rejoindre. Les partisans de la méthode ternaire trouveraient à se satisfaire dans notre conception, s'ils la prenaient dans ce qu'elle a de plus extérieur. Car en partant de l'existence pure nous sommes allés à une existence divisée et il semble maintenant que, en les unissant, nous devons construire par synthèse une existence totalisée. Mais la distinction de ces trois étapes n'exprime pas le fond de notre pensée. Car en affirmant d'abord l'existence absolue nous ne l'avons pas considérée comme une plutôt que comme multiple ; elle nous a semblé antérieure à ces deux déterminations, bien que convenant à la fois [69] à l'une et à l'autre. Si l'existence se réalise sous la forme d'une distinction indéfiniment répétée, alors l'un et le multiple naissent à la fois. En s'opposant à tous les autres, chaque terme pose sa propre unité, et cette unité même appelle l'effort de totalisation par lequel le multiple qui vient d'apparaître s'organise et se résout. Cependant l'existence primitive n'est point indéterminée, puisqu'elle est au contraire le principe univoque de toutes les déterminations. Et, si la relation ou la connaissance de l'existence est inséparable de l'existence, c'est parce que les distinctions introduites par cette notion sont d'une inépuisable variété. De même que sous le point de vue de l'existence les termes les plus opposés conviennent, bien qu'étant objectivement d'une indépendance absolue ; les modes de la différenciation ne différeraient pas les uns des autres autant qu'il est à la fois possible et nécessaire s'ils ne formaient pas une suite et une hiérarchie. Par là, il ne s'agit pas pour nous de réintégrer par synthèse une unité posée d'abord et que la pensée aurait ensuite morcelée, sans qu'on pût deviner la raison d'un tel morcellement. Mais puisque la diversité inhérente à l'être doit être infinie, il faut aussi que tous les écarts intelligibles entre deux formes de l'existence soient réalisés : il

faut donc que la diversité puisse être ordonnée. La diversité telle que nous l'avons conçue et la relation par laquelle l'esprit la réduit sont donc si intimement impliquées l'une dans l'autre qu'elles sont en fait indiscernables. Et il nous semble que nous avons réussi par là à rendre compte de la nature originale de l'entendement considéré comme une fonction d'unification. Cette fonction a toujours paru un point de départ nécessaire dans la théorie de la connaissance ; nous l'avons fait venir à sa place dans le système des notions au lieu de la prendre comme une donnée primitive au-delà de laquelle on ne pourrait pas remonter. Et nous pouvons comprendre du même coup pourquoi deux objets, pris comme existants, diffèrent absolument, même si on ne peut introduire entre eux qu'une différence de temps ou le nombre, tandis que le temps et le nombre sont au contraire des formes communes par lesquelles l'esprit, sans anéantir l'opposition des espèces de l'être, les taille pourtant dans une même étoffe. Remarquons que l'homogénéité d'une telle étoffe est purement idéale puisque les lieux, les temps et les unités possèdent individuellement une originalité inaliénable. Ceci suffit pour montrer que la méthode analytique qui est l'instrument de la découverte des existences est corrélative d'une méthode synthétique qui organise et reconstruit le réel, mais substitue par là même au monde des choses le monde des représentations.

[70]

### *Contre le reproche de cercle vicieux.*

[Retour à la table des matières](#)

On essaiera vainement de nous enfermer dans un cercle vicieux : sans doute il peut sembler que nous sommes partis de la relation pour la nier, et que nous la retrouvons ensuite par une négation redoublée. Mais nous répondrons d'abord qu'il ne pourrait y avoir cercle que si nous prétendions déduire l'indépendance de la relation et ensuite la relation de l'indépendance. Or nous nous bornons à faire apparaître les articulations logiques du réel, au lieu de les créer. Ensuite, la méthode que nous avons adoptée est la méthode même de toute philosophie, puisqu'on ne saurait sans doute faire autrement que de partir de l'expérience pour y revenir après être remonté jusqu'aux principes qui

la rendent intelligible. Il ne faut donc pas s'étonner si, en dénouant les objets des liens qui en les rendant relatifs les uns aux autres voilent leur existence pour qu'elle devienne représentable, nous avons abouti à la position pure qui, étant l'acte suprême de la pensée, est assez riche pour fonder tous les modes de l'existence, depuis l'existence absolue jusqu'à l'existence représentée. Quant à celle-ci, nous ne la rencontrons pas une seconde fois en niant à son tour l'indépendance ; mais il suffit que l'exclusion réciproque s'offre nécessairement à nous sous les aspects les plus divers pour que ces aspects puissent être ordonnés selon les degrés de l'hétérogénéité relative. Or deux termes qui s'opposent, s'opposent toujours absolument. Mais de même que l'existence pure se retrouve à travers la multiplicité des existences qu'elle détermine, la différence pure doit se retrouver à travers la multiplicité des différences qu'elle réalise ; et puisque ces différences doivent toujours rester absolues, elles ne peuvent différer entre elles qu'à condition que nous puissions les penser selon des gammes d'exclusion mutuelle susceptibles d'entrer dans un système hiérarchique. Ainsi l'entendement apparaît comme intérieur au réel, et le subjectivisme de la connaissance est contredit. Mais tandis que la pensée pure déliait les éléments pour fonder leur indépendance, l'entendement exprime l'acte par lequel la pensée pure rend compte, en les rapprochant, des différences qui existent entre les différences qu'elle a fait naître. Nous retombons donc sur l'unité de l'esprit et il nous reste à expliquer comment elle opère, c'est-à-dire comment, appuyée sur la pensée pure, elle rejoint la conscience où il faut qu'elle vienne insérer son action.

[71]

### *Les genres définis comme des différences de différences.*

[Retour à la table des matières](#)

Tandis que la différence exclut le rapport, nous devenons capables de penser un rapport de différence dès que plusieurs formes de la différence viennent s'opposer entre elles. Car chacune d'elles acquiert alors une sorte d'autonomie de relation en tant qu'elle exclut l'un de l'autre deux termes par un moyen défini. Et l'écart qui sépare deux

régimes de différences n'est plus un écart pur, mais un écart défini entre des termes définis. Dès lors le monde de la connaissance va se présenter nécessairement comme un système. Prenons comme exemple l'espace et le temps. Il est évident que l'on pourrait concevoir que les objets ne différassent l'un de l'autre qu'au point de vue de l'espace seulement. L'espace assurerait cette différenciation par l'exclusion mutuelle des parties locales. Mais il faut que les objets diffèrent entre eux par les aspects les plus variés de la différence. Le temps est un autre aspect par lequel l'exclusion mutuelle se réalise. Jusqu'au moment où le temps sera connu, l'espace nous apparaîtra non pas comme le type privilégié de la différence, mais comme identique à la différence pure. Il ne sera pas connu en tant qu'espace. Au contraire, dès que le temps interviendra, l'exclusion mutuelle des parties locales nous apparaîtra comme susceptible d'être définie, comme constituant une trame homogène, bien que chacune d'elles possède une originalité absolue ; ainsi l'espace sera devenu une relation. Mais du même coup le temps sera devenu lui aussi une relation. Et comme il faut qu'il y ait entre eux une discontinuité, faute de quoi ils ne différeraient pas en tant que systèmes, nous pouvons sans doute, non pas passer de l'un à l'autre par voie de construction, mais fixer ce qu'il y a entre eux de commun (à savoir l'isolation de termes distincts) et ce qui les caractérise (à savoir la manière dont cette isolation se réalise). L'espace ne pourra par aucun procédé de l'entendement être dérivé du temps ; on ne pourra pas dire non plus qu'il est le temps, plus un caractère nouveau que le temps laisserait entrevoir si l'on s'attachait à chercher ce qui lui manque plutôt que ce qu'il est. Le temps est autre que l'espace, il n'est pas un élément de l'espace. C'est pour cela que les différences temporelles ne sont pas impliquées dans les différences spatiales. Mais c'est parce qu'il n'y a pas transition des unes aux autres qu'elles peuvent s'entrecroiser. Est-ce dire que nous devons seulement constater les principaux types de différenciation, c'est-à-dire les principales relations, sans établir entre elles aucun ordre ? Bien que la relation, dont le premier modèle est fourni par chacun de ces types, tende à rejoindre les types eux-mêmes pour les ordonner en série, il faudrait qu'ils fussent ordonnés absolument, puisqu'il n'existe aucune autre série qui puisse être comparée à celle-ci et fixer son autonomie systématique [72] par opposition. Or ceci revient à dire que les genres fondamentaux ne peuvent être rendus intelligibles que s'ils expriment les

formes différentes suivant lesquelles l'être et la relation se distinguent et s'unissent.

### *Résumé de l'analyse précédente.*

[Retour à la table des matières](#)

Considérée en elle-même la différence n'appelle pas la relation. Et ces deux notions ne semblent inséparablement unies que parce qu'on s'est donné d'abord l'unité de l'esprit, c'est-à-dire la relation. Il est vrai de dire que la relation implique la différence, mais la réciproque n'est pas vraie. Nous avons essayé de faire comprendre à quel moment l'entendement considéré comme fonction synthétique doit apparaître. Et notre argumentation peut être résumée ainsi : la diversité indéfinie est la loi du monde des existences. Mais il faut qu'il y ait une diversité de la diversité, faute de quoi la diversité elle-même ne recevrait pas une application totale. Nous ne pouvons remonter jusqu'à un troisième échelon parce qu'il supposerait la possibilité d'un renouvellement de la diversité originelle, c'est-à-dire une multiplicité d'univers, et que nous avons considéré cette diversité comme adéquate à l'existence. Au point où l'analyse vient de nous conduire et si l'on n'a pas en vue une hiérarchie d'espèces concrètes, c'est-à-dire une classification, il ne peut y avoir rien de plus que la différence pure et la différence de la différence : tout genre supérieur à celui-ci n'aurait qu'une indépendance verbale et viendrait nécessairement se confondre avec lui. Or il est évident que l'idée d'une espèce déterminée de distinction, c'est l'idée même de la relation. Et puisque la série de ces espèces est unique, l'unité de l'esprit devient corrélatrice de l'existence : de plus, les genres fondamentaux par lesquels le réel sera connu seront hétérogènes l'un à l'autre et ne pourront entrer dans une série continue susceptible d'être opposée à une série du même degré. Ils ne pourront donc être expliqués que par l'entrecroisement nécessaire qui va se produire entre l'être et la relation, puisque d'une part la relation appartiendra à l'être et que l'être ne sera révélé que par la relation.

C'est pour cette raison que le nombre des genres est fini. Il ne pourrait être infini que si ces genres formaient une série capable d'être

distinguée de séries différentes par un principe de spécification original et dont l'action pourrait se répéter d'une manière continue : c'est ainsi que l'espace et le temps ne peuvent être conçus que comme infinis. Or, non seulement l'infinité ne peut appartenir à la série des genres sans que chacun d'eux reçoive une nature concrète au lieu de rester un mode de la pensée, mais encore, une fois que cette série aurait été constituée, l'hétérogénéité profonde des [73] genres s'évanouirait et nous devrions considérer l'un plutôt que le divers comme fournissant le type de l'existence : ainsi tout ce qui est viendrait se rejoindre dans l'identité de la relation et l'idéalisme serait confirmé. L'infinité n'est pas sans doute une propriété du réel mais de la connaissance du réel, puisque le réel est essentiellement achevé et que dans l'infinité au contraire se trouve supposée la possibilité de recommencer sans trêve un même acte de l'entendement ; aussi un genre fondamental comporte-t-il, puisqu'il est une relation, une rigoureuse infinité inséparable de la définition que nous en donnons : au contraire les objets que chaque genre nous permet d'isoler présentent eux-mêmes des bornes fixées avec la dernière exactitude. C'est pourquoi nous attribuons aux objets étendus une existence déterminée, alors que nous considérons au contraire l'espace comme un concept. Mais cette double assertion ne semble contradictoire que parce que nous voulons à toute force identifier le monde des représentations et celui des choses : la matière n'est pas un acte de l'esprit parce que l'esprit pense grâce à l'espace la relation de ses parties, pas plus que l'espace n'a une existence hors de l'esprit parce que les objets pour lesquels il fournit un moule représentatif existent hors de la représentation. Nous montrerons tout à l'heure qu'il n'y a là qu'une apparence de paradoxe, mais que la différence et la connexion de la connaissance et des choses impliquent qu'il en soit ainsi. Il faut remarquer cependant que si la série des genres était infinie, ce serait donc une série purement pensée, mais dont chacun des termes aurait une existence déterminée dans l'univers. Or c'est le contraire qui est vrai : chacun de ces termes est un pur objet de l'esprit, mais leur ensemble est une réalité privilégiée, qui n'est point une simple représentation, puisque c'est nécessairement le principe de la possibilité de toutes les représentations, ou en d'autres termes, le sujet lui-même. Or l'existence de l'entendement se trouve donc inséparable du nombre fini des genres, en même temps que l'impossibilité de les déduire les uns des autres prouve le caractè-

re irréductible de la diversité par laquelle l'esprit atteste sa propre existence et peut rejoindre l'existence universelle.

Du moins faut-il que l'esprit soit en quelque sorte l'unité de ces genres et par là ne rétablissons-nous pas entre eux la relation ? N'aboutissons-nous pas à douer aussi l'esprit d'une existence purement idéale ? Nous disons que ces genres forment une série unique ; mais encore faut-il les énumérer. Jusqu'ici ces genres n'ont point été définis comme des genres de ressemblance, mais comme des genres de distinction. Or de même que les termes rangés sous un même genre ne peuvent convenir entre eux que par le principe qui les oppose, les genres eux-mêmes n'ont de commun que d'être des différences de différences. Mais comme la relation, qui n'est qu'un type défini de [74] différence, se trouve introduite par là même, les genres vont exprimer combien l'être identifié avec le distinct pourra comporter de régimes distincts de distinction. Si on objecte qu'en parlant de certains types de différence nous avons déjà supposé implicitement la ressemblance, nous répondrons une fois de plus que notre méthode est dialectique et non point synthétique, que nous n'avons nullement prétendu créer la ressemblance, mais que, partant de l'existence confondue avec l'indépendance, nous avons dû retrouver cette ressemblance en nous élevant d'un degré dans l'ordre des différences ; quant à soutenir qu'alors même nous avons en vue une ressemblance intérieure à chaque genre, il ne pouvait pas en être autrement, si c'est l'univers tel qu'il est connu que nous prétendons expliquer ; du moins avons-nous réussi à traduire dans le langage de l'existence les caractères propres de la relation et à donner un sens à l'existence de l'entendement. Mais la parenté des différents genres est d'un ordre très particulier : il faut d'abord qu'ils soient irréductibles, et pourtant il faut qu'ils nous permettent à la fois de poser l'être et de le connaître, ou, d'une manière plus exacte, de le connaître en niant l'acte par lequel il a été posé, tout en concédant pourtant qu'il a été posé. Cela revient à dire que dès que la relation est donnée il faut qu'elle apparaisse comme pouvant être dénouée et puisque la relation pure c'est aussi la continuité, la continuité aura pour rançon, ou plus exactement pour instrument, la discontinuité qui isolera et réalisera les termes. Enfin la continuité, et avec elle la discontinuité qui suit sa loi, pourront apparaître tour à tour comme l'acte propre de l'entendement, — la discontinuité elle-même devenant alors abstraite ou conçue, — et comme identiques au réel

tout entier dont la continuité deviendrait alors en quelque sorte l'étoffe commune. Par là nous prouvons qu'il n'y a que quatre genres et qu'ils dérivent nécessairement des seuls modes d'association qui puissent s'établir entre l'être et la relation.

### *[L'espace.]*

[Retour à la table des matières](#)

Mais ces indications demandent quelque éclaircissement. En nous tenant au point de vue de la différence pure nous trouvons qu'elle ne peut se réaliser que de deux manières : par l'espace et par le nombre. On ne peut espérer construire l'espace à l'aide du nombre en ajoutant l'intervalle, car en se donnant l'intervalle on se donne l'espace tout entier et le nombre n'y contribue pas : il se borne à accuser en s'appliquant à l'intervalle son impuissance à représenter toutes les distinctions qu'on y peut faire. Non seulement ces deux notions, si elles sont vraiment deux genres fondamentaux, ne peuvent [75] être déduites l'une de l'autre, mais on ne peut considérer l'une comme un des éléments qui doivent entrer dans la compréhension de l'autre. Or, pour une philosophie qui va de l'être à la relation, il est nécessaire d'étudier l'espace avant le nombre, non pas, comme pourraient le soutenir un empirisme ou un formalisme, parce que le nombre consiste dans une des déterminations conceptuelles imposées par l'esprit à une continuité primitivement sentie : c'est en effet du distinct même que nous parlons, ce n'est pas vers lui que nous allons ; mais on ne peut dissimuler que la diversité des parties telle qu'elle se trouve réalisée dans la notion de l'espace ne soit infiniment plus riche que la diversité réalisée par le nombre, même si nous ajoutons au nombre entier les concepts artificieux par lesquels l'analyse mathématique a essayé de suppléer à ses lacunes. C'est parce que nous avons les yeux fixés sur le nombre, qui est un fruit tardif de la réflexion, que nous considérons l'espace comme comportant, en dehors de la différence pure, un autre caractère qui lui serait irréductible et qu'on nomme l'intervalle par un cercle vicieux destiné à dissimuler une qualité. Or l'espace ne revêt pour nous un sens qualitatif que par opposition aux autres formes de la différence, et lorsque l'idée même de différence qualitative a été introduite. Mais la multiplicité des types de la différence nous conduira à consi-

dérer la différence pure elle-même comme une relation et par suite à la douer de cette qualité que nous nommons, faute d'un mot meilleur, l'intervalle, alors que l'intervalle convient aussi bien aux différences de nombre, de temps ou de qualité. Et l'impossibilité de trouver pour caractériser l'espace un autre terme que celui-là sert de confirmation à l'identité que nous établissons entre l'espace et la différence pure. Bien plus, la continuité des parties de l'espace, loin d'être primitive, est le résultat d'un effort par lequel la pensée prétend restituer d'un seul coup la diversité des éléments, en les pensant sous la même relation. On exprime beaucoup mieux la nature profonde de l'espace en disant qu'il consiste dans l'extériorité réciproque des parties. Et à mesure que la réflexion approfondit davantage sa nature, elle se rend compte d'une part que la distinction sous sa forme absolue ne peut être réalisée que par son intermédiaire, puisque les autres formes de distinction (nombre, temps et qualité) ou bien la supposent, ou bien restent idéales et ne compromettent pas l'unité du devenir, d'autre part qu'il n'y a rien de plus en lui que cette distinction même, puisqu'il suffit de dire qu'une chose diffère d'une autre sous le point de vue de l'existence, et avant de faire intervenir aucune relation, pour qu'avec leur impénétrabilité, la dualité de leurs lieux soit aussi donnée. C'est pour cette raison que l'originalité de l'espace par rapport à la distinction ne subsiste pas si l'on s'attache à séparer la distinction pure des distinctions qualifiées : c'est par une espèce de choc en retour que l'espace, [76] après que les autres genres auront été définis, paraît lui aussi avoir une qualité caractéristique. Mais il est impossible de la mettre en valeur : il n'y a pas dans l'espace autre chose que des limites. Il est le lieu de toutes les limitations et c'est pour cette raison qu'il est impossible de le penser à part autrement qu'en faisant de l'exclusion mutuelle un rapport — ce qui est une sorte de contradiction. Or, on montrerait aisément que la géométrie, qui est la science des rapports de situation, devrait plutôt être considérée comme la science des rapports d'exclusion pure, si notre objet était d'étudier la nature de l'espace plutôt que d'énumérer dans un ordre dialectique les genres fondamentaux. On peut noter cependant qu'en prenant l'espace à part, la géométrie ne peut avoir affaire qu'à des situations relatives, alors que, dans l'espace réel, conçu comme la distinction effectuée, chaque lieu possède nécessairement une hétérogénéité inéchangeable. Enfin, à partir du moment où la relation vient ainsi abstraitement recouvrir la forme élémentaire de toute distinction, les autres genres,

s'ils présupposent l'espace, doivent pouvoir se retrouver en lui d'une manière symbolique. Et puisque ces genres sont au nombre de trois, il y aura aussi trois dimensions dans l'espace. Le nombre, le temps et la qualité peuvent indifféremment être ordonnés selon chacune d'elles, au moins à partir du moment où le concept d'un espace homogène et vide a été constitué. Mais la représentation ne consent pas pourtant à abolir la diversité des dimensions puisqu'il faut voir en elles l'expression de la diversité inépuisable du spatial ; pour celui qui n'aurait pas en vue les trois genres fondamentaux, le nombre des dimensions serait infini et la diversité des éléments dans l'espace se poursuivrait dans tous les sens ; mais nous ne pouvons imaginer que la figuration de la multiplicité numérique, temporelle ou qualitative. C'est pour cela que la longueur, la largeur et la profondeur ont chacune une propriété spécifique : la longueur est une sorte d'image concrète du nombre et je compte en général sur une horizontale. Mais l'objet dure pour ainsi dire à mon insu pendant que je parcours ses éléments selon une direction donnée : dans le simultané cette durée se trouve représentée par la direction que je néglige, pendant que je parcours la longueur. J'aurais pu l'adopter primitivement mais la longueur alors n'aurait été à son tour qu'implicite, non seulement elle n'aurait pu être parcourue que dans un autre temps, c'est-à-dire dans le futur, mais encore elle aurait été supposée par chaque élément de l'autre, comme le passé par le présent. Enfin par la qualité l'objet révèle son caractère concret ; tandis que la longueur et la largeur n'expriment que sa forme extérieure, la profondeur lui donnera un contenu, une intériorité. Ainsi, ou bien en nous tenant à l'espace pur il doit y avoir une infinité de dimensions, ou bien si nous pensons l'espace par opposition à d'autres genres comme une relation, il faut [77] pouvoir y retrouver un fondement à ces genres mêmes dont il soutient la réalité. Car, si nous lui laissons son homogénéité, ces trois dimensions seront de la même nature et pourront être interverties. Mais il est possible en les opposant l'une à l'autre de retrouver dans chacune d'elles une sorte d'image imparfaite des trois autres genres fondamentaux. La longueur ou la dimension parcourue, étant la plus distincte, sera le schéma du nombre. La largeur qui n'a de sens que par opposition, et demeure négative pendant que la longueur est parcourue, aura seule un caractère continu comme la durée. Enfin la profondeur sera plus obscure, plus difficile à saisir et l'on pressentira sa réalité, plutôt qu'on ne la connaîtra. Or c'est précisément sous la forme du sensible que la quali-

té est appréhendée. Enfin on peut noter que la longueur n'ayant pas d'autre caractéristique que d'être la première dimension parcourue, c'est aussi selon la longueur que nous nous représenterons le temps et la qualité lorsque l'un ou l'autre de ces deux genres deviendra l'objet essentiel de notre pensée. Il suffit maintenant d'ajouter que l'infinité est pour nous inséparable de l'espace parce que la distinction pure qui est le champ commun de toutes les limitations n'est elle-même limitée par rien lorsque nous la concevons isolément.

## *Le nombre*

[Retour à la table des matières](#)

C'est parce que l'espace est identique à la différence pure qu'il est impossible de le penser en lui-même autrement que comme une parfaite continuité. On ne pourrait se le représenter dans sa véritable nature qu'en pensant la diversité des lieux. Et l'on peut dire que l'idée de la continuité de l'espace est une idée purement abstraite qui ne vaut que pour celui qui élimine la diversité des lieux, ou plutôt pour celui qui pense cette diversité tout entière par opposition à d'autres formes de la diversité que notre analyse n'a pas encore fait apparaître. Mais la relation de l'espace et du nombre offre un caractère paradoxal : d'une part l'espace par sa continuité semblerait participer à la relation, tandis que le nombre par sa discontinuité semblerait beaucoup plus près de l'existence telle que nous l'avons définie. C'est sur de telles apparences sans doute que l'on s'est fondé soit pour faire de l'espace une intuition sensible et du nombre au contraire un acte de l'entendement, soit pour voir dans le nombre une relation beaucoup plus simple que la relation spatiale. Quant à nous, après avoir montré que l'espace pris à part, avant toute comparaison soit avec le nombre, soit [78] avec le temps, s'identifie avec la distinction pure, nous devons maintenant établir que le nombre, bien qu'étroitement lié à l'espace, répond à un effort non point pour en briser l'unité mais au contraire pour en effectuer la synthèse. C'est pour cette raison que le nombre est simplement conçu mais qu'il n'est pas réel. A la base du nombre se trouve sans doute la diversité pure, c'est-à-dire l'espace, mais tant que cet échelon de la connaissance n'a pas été dépassé, nous avons affaire encore à la matière du nombre plutôt qu'au nombre lui-même. Il faut encore

qu'un terme pris comme unité ait été distingué d'un autre terme et que par l'acte identique qui les a isolés l'un de l'autre ils aient conquis une égalité de valeur. C'est dire que la diversité des lieux se trouverait abolie par le nombre si la différence même des unités ne laissait survivre cette diversité sous une forme abstraite. Toutefois on sent bien que les éléments du nombre ont une homogénéité plus parfaite que les lieux : c'est que déjà au-dessus de l'étendue concrète la relation est venue identifier autant qu'il était possible pour qu'elles ne se confondissent point les parties qu'on y pouvait distinguer. Mais on ne peut en tirer que ce soit là une forme de la différence plus simple que l'espace. Car cette différence est purement conceptuelle et relative : elle est adossée à une différence réelle qu'elle résout. Son caractère relatif est très apparent : on a beau vouloir considérer l'espace comme une liaison de parties, le rôle de l'espace est pourtant de séparer les objets, d'assurer en un sens leur indépendance absolue. Et c'est parce que cette indépendance se poursuit indéfiniment qu'on attribue à l'espace la continuité : mais une unité n'a de valeur comme nombre, — ou tout au moins comme élément du nombre, — que dans la mesure où elle s'oppose à une autre unité, et par conséquent dans la mesure où elle appelle celle-ci à l'existence. On voit donc que, malgré un préjugé difficile à vaincre, c'est le nombre qui lie et c'est l'espace qui délie. Quant à la discontinuité du nombre, elle dérive immédiatement de sa fonction de synthèse. Car pour qu'un rapport puisse s'établir entre les parties il faut que la dispersion soit pour ainsi dire arrêtée, que je suspende cet exercice de l'analyse qui était inséparable du concept de l'espace : les termes auxquels je me tiens, et qui n'ont qu'une valeur conventionnelle fixée par l'acte qui les isole, ont dès lors une circonscription exacte et participent à la simplicité de cet acte par lequel, dans chaque cas, je renonce à pousser l'analyse plus avant. L'unité pourrait en un sens, si nous retenons l'attention sur elle seule, être prise pour une image de l'existence : car pour rendre indépendante des parties voisines toute partie du réel il faut sans doute la considérer comme [79] une unité, et c'est pour cela que l'objet a pu apparaître comme un produit de l'entendement défini comme le pouvoir d'unifier, d'effectuer des synthèses. Mais il ne peut pas s'agir ici d'une unité proprement numérique. Le rôle de l'unité, c'est de nous permettre de compter. Or compter, c'est unir une série de termes par la relation. Le nombre cardinal n'est qu'une sorte d'objectivation et de matérialisation du nombre ordinal. Mais dans le nombre ordinal appa-

raît clairement d'une part la nature purement subjective du nombre en général, d'autre part cette mutualité des éléments sans laquelle il serait également impossible de les distinguer l'un de l'autre et de les ordonner en série. Et nous pouvons prévoir déjà que ces séries ne pourront être constituées que par le temps qui est de tous les genres celui qui s'identifie le plus complètement avec la relation pure, de même que c'est dans l'espace pur que l'existence trouve sa réalisation la plus parfaite. Et ainsi sur le chemin qui va de l'être à la relation, le nombre constitue un stade intermédiaire, irréductible à l'un et à l'autre, mais qui exprime pourtant dans le langage de la relation, c'est-à-dire de la synthèse, l'idée de l'indépendance mutuelle qui est caractéristique de l'existence. On voit par là combien l'illusion des Pythagoriciens et de Platon qui confondaient l'être et le nombre révélait une vue profonde de l'univers : dans l'ordre de la pensée conceptuelle, il ne peut y avoir de terme mieux approprié que le nombre à la représentation de l'être ; il est non seulement l'instrument de toutes les distinctions, mais encore, si l'on tient compte de l'hétérogénéité des termes dans les séries ordinales, il est le symbole de toutes les différences concrètes. Il suffisait d'ajouter, pour rendre compte de l'écart qui subsiste entre l'être et le nombre, que par le nombre les différences sont construites à l'aide de ce même facteur unité, auquel il faut bien, pour qu'il convienne au rôle qu'on en attend, attribuer idéalement une identité parfaite. C'est dans la mesure où cette reconstruction est opérée, c'est dans la mesure où, pour la rendre possible, l'homogène vient remplacer l'hétérogène et où, pour maintenir cependant la différence en niant le lieu, la discontinuité reste notre unique ressource, c'est, en résumé, dans la mesure où le nombre est principalement une relation, qu'il faut le considérer comme l'image imparfaite de l'Être et non comme l'Être lui-même. De tous les aspects de la synthèse, la synthèse arithmétique est la plus simple et la plus parfaite, la plus simple, puisqu'elle ne retient que la propriété pour deux termes de différer sans accepter l'irréductible absoluté de leur différence, et la plus parfaite, puisque la clarté des termes qu'elle unit se retrouve nécessairement dans le tout qu'ils contribuent [80] à former. Ainsi l'impossibilité pour le nombre de s'identifier avec le réel vient de son caractère homogène et discontinu ; elle nous expliquera pourquoi le nombre qui est fini est incapable de représenter l'infinité inséparable de la différence pure : bien plus, cette infinité elle-même sans laquelle la différence ne pourrait être conçue, n'a de sens que pour attester à l'égard de celle-ci le

caractère original et l'impuissance à la fois du nombre et de la connaissance. En résumé l'espace se confond avec la différence pure, sa continuité et son homogénéité n'ont de sens que quand on l'oppose aux autres genres, c'est-à-dire quand on en fait un type de relation. Le premier des genres auxquels il s'oppose est le nombre qui, postulant d'abord l'homogénéité, ne peut représenter la différence que par la discontinuité. Pour restituer à ces deux concepts toute leur originalité il faudrait dire que l'espace est primitivement le lieu de toute hétérogénéité, et qu'il ne devient continu que pour sauvegarder son hétérogénéité à travers l'homogénéité qu'on lui attribue, lorsque l'homogénéité pure, qui ne maintient la différence que par l'artifice du discontinu, vient se confronter avec lui et le contraint à affirmer en retour son caractère primitif et irréductible.

### *[La qualité.]*

[Retour à la table des matières](#)

Si nous ne dépassons pas la notion de la différence, nous n'avons que les deux genres de l'espace et du nombre, selon que la différence est absolue ou relative. Avec la différence de la différence nous introduisons une idée nouvelle, celle de la qualité. La qualité exprime la nécessité pour la pensée d'admettre non seulement une hétérogénéité pure, mais encore une hétérogénéité sérielle. Bien qu'elle soit simple, elle est plus élevée dans l'ordre des concepts que l'espace et que le nombre. Elle convient avec l'espace en ce sens qu'elle exprime d'abord la différence et non la relation. Mais elle n'est pas l'espace, puisque les gammes de différences qu'elle distingue ne peuvent être obtenues que par la relation qui, d'une certaine manière, lie entre eux les termes opposables de ces gammes différentes. Et l'écart entre une relation et une autre relation ne peut-être qu'un écart qualitatif. Pour prendre des exemples concrets, on peut dire que le son diffère qualitativement de la couleur dans la mesure même où la série des différences sonores se distingue de la série des différences colorées ; en rejetant cette notion de la série on rejette aussitôt la notion de la qualité, et le bleu [81] est une qualité ainsi que le jaune parce que les bleus et les jaunes sont des systèmes de différences qu'il faut opposer l'un à l'autre. Un élément de l'univers qui différencierait absolument d'un autre

élément serait par là même situé hors de lui dans l'espace, comme nous l'avons montré. Mais on ne parviendrait pas à lui attribuer une qualité originale : il faut encore pour cela qu'un terme convienne avec un autre terme par un caractère générique et qu'on puisse penser à la fois ce qui les rapproche et ce qui les sépare : on peut dire qu'ici le principe qui sépare est postérieur à la relation qui unit ou, ce qui revient au même, c'est par la séparation des modalités de la différence que deviendront possibles dans chaque modalité les séparations qualitatives. Mais une modalité particulière de la différence, c'est-à-dire une série, reste abstraite et purement conçue si elle ne s'écarte pas de toutes les autres modalités par un intervalle infranchissable qui fixe son hétérogénéité et en fait en quelque sorte un absolu : ainsi, entre la couleur et le son, on n'établira aucun passage, sinon en supposant avec le mécanisme que la qualité n'est elle-même que l'écorce du réel, mais qu'elle est soutenue par le mouvement, c'est-à-dire par la quantité. Or il est évident qu'une telle doctrine, en prétendant réduire le complexe au simple, aboutit à nous faire perdre de vue, comme certains penseurs contemporains l'ont bien senti, ce qui fait l'originalité et la richesse de l'univers véritable : mais notre analyse distingue la qualité de la quantité en montrant qu'elle réalise par rapport à celle-ci un progrès logique, de telle sorte qu'on ne peut pas plus l'y opposer que l'y réduire. Cette hétérogénéité et si l'on veut cette discontinuité des gammes qualitatives est essentielle à l'entendement, elle n'est pas un désordre de la nature, une sorte de scandale que l'intelligence, éprise à la fois d'unité et de continuité, devrait péniblement s'attacher à faire disparaître. Il n'y a pas lieu pour l'expliquer de faire appel à une sorte de chimie subjective fondée sur la constitution mystérieuse de notre nature sensible. Il suffit de remarquer que, faute de cet écart entre les séries qualitatives, il serait possible de les rapprocher et de les ordonner de telle sorte qu'elles perdraient ce qui les caractérise et nous feraient retomber sur cette différence pure que nous avons définie au début en l'identifiant à l'espace. Rapprocher les termes les uns des autres, les ordonner les uns par rapport aux autres, c'est découvrir ce qu'il y a entre eux de commun, c'est ensuite s'attacher à maintenir leur différence sous le point de vue de cet élément commun. Or, si nous prenons la différence pure en elle-même et que nous la posions comme l'un des genres fondamentaux, nous constituons par là le concept [82] d'un espace un et continu : toute série de positions y représente la notion d'ordre sous sa forme la plus simple. Aussi ne peut-

on concevoir que les séries qualitatives soient elles-mêmes juxtaposées dans une série unique qu'en éliminant la notion d'un type privilégié de la différence au profit de la spatialité. Notre marche, loin de résoudre les distinctions de termes d'où nous sommes partis, doit les multiplier dans la mesure où nous prétendons rendre compte de l'inépuisable fécondité du réel. Quant à l'unité, qui est une exigence de la pensée, elle ne se superpose pas à la diversité pour l'abolir, elle l'accompagne pour nous la faire connaître. La transition par laquelle on va du son à la couleur détruit à la fois le son et la couleur : en elles-mêmes ces deux qualités sont des données que nous saisissons dans une intuition sensible, mais que nous ne pouvons ni définir, ni réduire. Par là, au lieu de considérer avec l'empirisme ou avec le formalisme les données sensibles comme une sorte de premier terme inintelligible auquel l'esprit se heurte dès son premier contact avec l'univers, nous aboutissons à fournir une double explication de ce caractère passif de toute notre connaissance à l'égard du sensible puisque, d'une part, toute pensée déterminée doit, comme nous l'avons montré, rester subordonnée à l'égard de la pensée qui pose l'existence, et puisque, d'autre part, le stade qualitatif, qui est supérieur au stade spatial, comme la différence composée à la différence simple, et sans qu'au-dessus de lui un stade plus élevé puisse être conçu, implique nécessairement un écart absolu entre les qualités, sous peine d'annihiler leur originalité : or, cet écart absolu, une intelligence constructive ne peut que sentir son impuissance à le franchir, aussi rejettera-t-elle la qualité dans le domaine du subjectif, bien que la qualité soit l'étoffe même des choses et qu'elle nous fournisse un jeu d'oppositions encore mal développé mais où se complaît l'intelligence analytique la plus subtile. Cependant jusqu'ici nous n'avons insisté que sur la diversité des séries de qualités ; or chaque type qualitatif est lui-même l'unité d'une multiplicité de termes distincts : nous avons la variété des couleurs ou des sons, nous avons aussi les différentes nuances du bleu, comme les différences d'intensité ou les différences de timbre d'une même note. Et même, puisque l'existence est toujours individuelle, la qualité ne se réalise que par cette diversité du 2<sup>e</sup> et du 3<sup>e</sup> degrés : mais le propre de cette diversité est d'être ordonnée selon une série spécifique, de telle sorte que la série elle-même, à savoir la couleur ou le son, au lieu de constituer un genre et par suite une dénomination extrinsèque pour les termes qu'elle comprend, peut à bon droit être considérée comme le fondement [83] objectif des termes par lesquels elle se développe. Par

là on réussit à rendre raison de l'hétérogénéité qui existe entre l'écart qui sépare l'une de l'autre deux espèces sensibles et l'écart qui sépare deux termes appartenant à une même espèce : ils servent tous les deux à caractériser la qualité et par suite à la distinguer de l'espace ; mais tandis que le premier est absolu, sans quoi les séries qualitatives se fondraient dans une série unique, ce dont nous avons montré l'impossibilité, le second écart au contraire n'est pas incompatible avec une certaine transition que l'on peut établir entre les termes distingués. En effet, il faut à la fois que les termes soient indépendants l'un de l'autre pour qu'ils soient réels, et qu'ils puissent être ordonnés selon une gamme continue pour qu'ils constituent une série rigoureusement une. Or il suffit de réfléchir à la nature de toute série qualitative pour voir qu'elle offre nécessairement ce double caractère : en premier lieu on ne peut distinguer une couleur d'une autre couleur très voisine qu'à condition qu'il y ait entre elles un certain intervalle qui les isole l'une de l'autre et que les psychologues appellent habituellement un seuil. Mais d'autre part, on peut concevoir que ces couleurs soient disposées dans un ordre tel qu'en le parcourant par un progrès continu il soit impossible de concevoir à quel moment telle teinte s'évanouit et telle autre commence. Cette sorte de contradiction interne vérifie une fois de plus l'opposition de l'existence et de la connaissance, puisque chaque couleur réelle est nécessairement indépendante de toute autre et que je ne puis pourtant la connaître que par la relation, c'est-à-dire par une suite de gradations qui l'unit à d'autres dans une série imaginée. J'en arrive ainsi à attribuer à chaque couleur une valeur originale selon les conditions favorables ou défavorables dans lesquelles mon imagination s'exerce, et par conséquent à la faire dépendre des couleurs voisines qui l'émoussent ou la relèvent. Ainsi la relativité des qualités sensibles trouve une justification dialectique dans notre analyse. Il suffit de montrer maintenant les rapports que la qualité soutient avec l'espace et le nombre : tout d'abord, si elle les dépasse elle doit les comprendre et de fait, l'espace et le nombre ne peuvent être distingués l'un de l'autre et des deux autres genres fondamentaux que par quelque qualité spécifique, à savoir l'exclusion des parties ou la synthèse du discontinu ; aussi voyons-nous qu'ils se présentent l'un et l'autre sous une forme sérielle et qu'en même temps les termes de ces séries, un lieu et un autre lieu,  $a$  et  $a + 1$ , doivent avoir une hétérogénéité réelle comparable à celle de deux couleurs ou de deux sons. Pourtant ce n'est qu'au moment où la qualité apparaît dans

la [84] suite des notions que l'espace et le nombre peuvent être envisagés sous cet aspect : mais la qualité à son tour ne peut être pensée qu'à travers l'espace et le nombre, à travers l'espace, puisque la différence pure est impliquée par la différence de la différence — et c'est pour cette raison que la qualité est inséparable du lieu, bien qu'en raison de leur élévation dans la hiérarchie des genres les qualités ne s'excluent pas localement mais puissent au contraire, comme la couleur et la résistance, coïncider dans le même lieu, — à travers le nombre, puisque la discontinuité de la qualité peut en un sens être recouverte par la discontinuité numérique sans être épuisée par elle : il n'y a que quatre genres fondamentaux parce que la différence et la relation, considérées tour à tour dans le concret et dans l'abstrait, dans les choses et dans la pensée, ne peuvent recevoir que quatre formes distinctes, ainsi que nous l'avons établi. Encore est-ce parce que le nombre est l'une d'elles qu'il les assujettit toutes à sa loi, mais sans que la numération exprime la nature profonde du rapport qui les unit. En ce qui concerne les grandes séries qualitatives, elles ont assez d'individualité pour qu'on puisse essayer de les nombrer : mais, si l'on s'adresse à l'expérience, on rencontre beaucoup d'incertitude dans les résultats ; aux cinq sens classiques, il faut sans doute en ajouter d'autres, sans qu'on puisse clore exactement cette liste et si l'on remarque que chaque série sensible est elle-même divisible en sous-séries plus ou moins nombreuses, et dont on discute encore pour savoir s'il faut les élever à la dignité du genre ou en faire seulement des espèces d'un genre plus élevé, on s'aperçoit qu'on a affaire ici à du distingué et non à du numéral. L'hétérogénéité des séries, en vertu de l'écart absolu qui les sépare, en vertu aussi de leur réalité, ne se prête donc qu'artificiallement à l'application du nombre, qui garde toujours une certaine homogénéité de convention en même temps qu'un caractère abstrait et irréel. Enfin on fera la même remarque quand il s'agira de la multiplicité des teintes ou des sons : si l'on convient de fixer par une définition arbitraire un écart déterminé entre un son et un autre son, une couleur et une autre couleur, on pourra encore entreprendre de les compter, sous les réserves que nous venons de faire à propos des séries qualitatives elles-mêmes. Mais dès que l'on restitue à la série des couleurs ou des sons cette continuité réelle qui fait qu'entre un terme et un autre terme il y a toujours des termes intermédiaires qu'un accroissement de finesse dans la perception pourra parvenir à saisir, on voit alors que le nombre reste impuissant devant la qualité plus en-

core que devant l'espace, bien que d'une autre manière, puisque la qualité participe en elle-même [85] de la discontinuité à laquelle on tend inexactement à réduire le nombre.

On peut résumer la théorie de la qualité de la manière suivante : en s'élevant au-dessus de la différence pure jusqu'à la différence de la différence, on dépasse l'espace et on atteint nécessairement le concret, puisqu'il ne peut pas exister un degré plus élevé de la dialectique. Mais du même coup on constitue des séries puisque l'hétérogénéité que l'on a en vue a pour rançon une homogénéité relative des différences immédiates. Cela suffit à distinguer l'espace de la qualité, à nous empêcher de confondre ces séries avec les dimensions. De plus, comme nous avons affaire ici à un écart concret entre les séries, cet écart ne peut être simplement numérique, c'est-à-dire abstrait, il faut donc qu'il soit la qualité puisqu'il ne peut être le lieu. Et à l'intérieur de chaque série l'écart entre les termes est aussi réel, par suite plus que numérique, et bien qu'en un sens il semble participer à la relation par l'unité même de la série dont il fait partie, c'est inversement la série, s'il fallait voir en elle un genre, qu'on devrait considérer comme un abstrait par rapport à ses termes, puisqu'il n'existe rien que d'individuel. Ainsi les termes paraîtront sentis plutôt que pensés dans la mesure où leur réalité s'offre à nous comme une existence absolue et où toute pensée implique un effort pour épuiser la nature du réel par la relation.

### *[Le temps.]*

[Retour à la table des matières](#)

La qualité appelle nécessairement le temps et c'est forcer l'ordre des rapports logiques que de rapprocher toujours l'espace et le temps, sous prétexte qu'ils conviennent l'un avec l'autre par leur continuité. La continuité n'appartient à l'espace qu'abstraitement et dans la mesure où nous pensons la différence pure isolément. La continuité au contraire caractérise si bien le temps que nous ne pouvons, même abstraitement, isoler un des moments de la durée sans que notre pensée soit immédiatement projetée dans le moment suivant. De même que l'espace est la forme primitive de l'existence que la pensée pénètre

grâce au concept du nombre, de même la qualité, qui est une sorte de nombre rendu concret et senti, ne peut devenir non pas même intelligible mais seulement possible, et pourtant distincte, comme il est nécessaire, de la simple spatialité, que par l'intermédiaire de la notion de temps. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'être étonnés que les savants, [86] ambitieux de rendre l'univers réel représentable, se soient attachés avant tout à en construire des schémas géométriques ou arithmétiques, au point de briser la continuité réelle du temps pour la ramener à la continuité abstraite de l'espace, c'est-à-dire à une différenciation indéfinie de parties homogènes (conception qui devait mener le géomètre Descartes à la théorie de la création continuée), tandis qu'au contraire les penseurs qui ont eu d'abord en vue soit les procédés concrets de la connaissance, soit la vie même de la pensée, ont dû inévitablement rapprocher la qualité du temps et confondre la réalité avec un développement susceptible d'engendrer sans interruption de nouvelles différences. Puisque la qualité vient revêtir l'espace, il est évident que si l'on fait abstraction du temps l'hétérogénéité des lieux se confondra nécessairement avec l'hétérogénéité des qualités. Les différentes couleurs réparties à la surface des objets seront caractéristiques de chaque lieu, et si l'on objecte qu'une multiplicité de qualités peut exister dans un même lieu, c'est le lieu même qu'il faudra définir à la fois par la résistance, par la couleur, etc. Bien plus, la somme de ces qualités constituera une indissoluble unité. On ne gagnera rien en soutenant qu'une comparaison établie entre les différents lieux permettra d'y discerner des caractères communs et des caractères variables, par conséquent de retrouver la multiplicité des qualités. D'une part, en effet, cette comparaison ne pourra être effectuée que dans un temps logique, d'autre part, puisque la langue de la qualité est comme la langue de l'espace une langue du divers, on ne peut pas dire qu'il y ait à proprement parler rien de commun entre deux lieux qualifiés, avant que nous ayons trouvé ailleurs un principe de comparaison. Or, la fonction du temps est à la fois de nous permettre de distinguer l'espace de la qualité, et par une sorte de confrontation avec l'espace de rendre possible l'opposition du permanent et du variable. En effet, aussi longtemps que l'on considère l'espace en lui-même il est nécessairement immobile, et si dans l'espace abstrait la diversité des lieux est purement relative, en revanche, dans l'espace réel, chaque lieu possède une originalité inaliénable. Or, pour que la qualité se distingue du lieu, il faut que le lieu subsiste à travers la suite des qualités

qui vont tour à tour le revêtir : il faut que la qualité entre dans le devenir. L'on rencontre au contraire les plus grandes difficultés à se représenter la notion d'un devenir de l'espace pur : c'est que l'espace, c'est la diversité non orientée, c'est, si l'on veut, la diversité absolue. Aussi, dès que la qualité vient engager l'univers dans la durée, l'espace fournit-il un repère fixe, par rapport auquel le changement lui-même [87] pourra être évalué. De fait, c'est d'abord la permanence du lieu qui rend possibles les modifications qualitatives et par suite à la fois la qualité et le temps. On comprend du même coup pourquoi à défaut du temps on ne pourrait ni concevoir le renouvellement des qualités dans le même lieu (c'est-à-dire faire la distinction de la qualité et du lieu) ni réaliser l'analyse des différentes qualités occupant le même lieu (c'est-à-dire rendre possibles ces comparaisons où l'on voyait un fondement suffisant pour la découverte de la qualité). Cependant il ne peut suffire de définir le temps comme le genre qui nous permet de distinguer l'espace de la qualité, il faut encore rendre compte de ses caractères : or la continuité du temps dérive immédiatement de sa fonction ; en effet, puisque la qualité recouvre l'espace, elle doit ressembler à une sorte d'étoffe bigarrée et sans jours ; le milieu non spatial dans lequel elle se répand pour que l'on puisse affirmer son indépendance à l'égard des lieux doit donc être continu, faute de quoi, dans l'intervalle de ses parties, l'espace et la qualité reviendraient se confondre, faute de quoi encore la qualité ne pourrait pas justifier son autonomie à l'égard de ces deux milieux et montrer que, dans la mesure où ils conviennent l'un avec l'autre, elle peut trouver indifféremment dans tous les deux un champ favorable pour se développer. Cependant, tandis que la continuité spatiale, précisément parce que l'espace est très voisin de l'existence, apparaît comme purement abstraite et n'a de sens que pour l'espace pensé comme un concept hors de l'existence qui le fonde, la continuité de la durée est primitive, inséparable de l'essence même du temps défini comme le milieu où le devenir qualitatif peut s'écouler, dès qu'on l'arrache à l'espace où il se répandait d'abord. Ainsi le temps apparaît dès son principe comme ayant un caractère purement idéal : on peut dire que la continuité en lui anticipe la discontinuité qu'on pourra y introduire plus tard, et cette discontinuité apparaîtra toujours comme artificielle et inadaptée. Nous en verrons bientôt les véritables raisons. Mais si le temps présente par là un premier point de contact avec l'espace, on remarque en confrontant ces deux types de continuité que le temps n'a qu'une di-

mension, au lieu d'en posséder une infinité que l'on ramène symboliquement et abstraitement à trois. Il ne peut en posséder qu'une parce que, en chaque point de l'espace, il doit assurer la distinction idéale du lieu et de la qualité. Or pour cela il suffit que toute suite de qualités concentrée en ce point s'ordonne selon une série non spatiale unique et, puisque sa fonction est toujours la même, cette série aura toujours la même forme, quels que soient les points de l'espace où elle viendra [88] isoler la qualité. Ainsi un état de l'univers se distinguera d'un autre état selon le même procédé. De telle sorte qu'il revient au même de dire que le temps n'a qu'une dimension ou qu'il n'y a qu'un temps. Mais jusqu'ici on n'a point caractérisé la nature propre de cette dimension non spatiale ou plutôt on ne l'a caractérisée que négativement : du moins cela suffit-il, en maintenant le caractère continu du temps, pour éviter le reproche de confondre le temps avec l'espace. Mais en quoi pourra résider son originalité ? Elle ne peut résider que dans la direction, c'est-à-dire dans l'ordre selon lequel la qualité doit être parcourue. Par conséquent, nous faisons intervenir ici nécessairement la notion d'un sujet qui effectue son parcours, et l'ordre de l'univers tel que nous l'apercevons dans le temps consiste toujours dans la réduction à un centre limité d'une diversité qui le dépasse : tel est l'objet de la perception. Si cette réduction s'opérait d'un seul coup, il y aurait identité entre le sujet percevant et l'objet perçu. Mais, à la fois en lui et hors de lui, la réalité déborde la connaissance qu'il en peut prendre. Cependant le sujet de la connaissance doit toujours se considérer lui-même comme existant puisque c'est en lui qu'il prend immédiatement contact avec l'existence universelle. Ainsi la vie de la pensée, limitée à l'instant présent, doit reléguer aussitôt dans le néant la vue de l'univers qu'elle vient de dépasser, bien qu'elle la tienne encore en réserve pour enrichir la vue actuelle et la vue suivante : quant à celle-ci, nous y tendons inévitablement parce que la vue actuelle est encore limitée et demande à être complétée à son tour. La distinction de l'avant et de l'après, c'est-à-dire la durée, n'est que la loi de notre perception et ce n'est pas une loi subjective parce qu'elle a son principe dans ce moyen unique selon lequel la qualité et l'espace peuvent être distingués. Aussi le sujet n'a-t-il point l'illusion de créer le temps, mais sa propre individualité et l'univers tout entier sont entraînés à ses yeux dans l'unité du même devenir. Il reste à fixer maintenant la relation qui unit le temps aux trois autres genres : il est inutile de montrer qu'il les suppose, il suffit pour s'en rendre compte de se reporter à la

définition de sa fonction. Si dans cette définition le nombre n'est point intervenu, c'est parce que le nombre est seulement l'abstrait de l'espace. Quant au temps, il est en quelque sorte l'équivalent du nombre, une fois que la qualité a été posée : il est idéal comme lui, il sert à exprimer la distinction des qualités comme le nombre sert à exprimer la distinction des lieux. Mais puisqu'il est le point le plus élevé dans la dialectique des genres, il va recouvrir les trois autres : ainsi ce ne sont pas seulement les qualités mais les lieux que nous devons [89] parcourir dans le temps. Et les séries numériques elles-mêmes ne pourront être constituées que par une succession d'actes différents de la pensée. Mais il faut ajouter d'une part que l'univers entier, c'est-à-dire l'espace qualifié, dans la mesure où il est un objet pour l'entendement, participe à la durée, d'autre part, que le nombre pourra en quelque manière pénétrer le temps pour le ramener à l'intelligibilité. Même il le pénètre en un sens avec plus de facilité qu'il ne pénètre l'espace, puisqu'ils sont l'un et l'autre des idéaux, et que le temps, n'ayant qu'une dimension qu'il faut nécessairement prendre pour base dans la constitution du nombre, les pulsations de la durée paraissent correspondre aux actes mêmes du dénombrement. D'un autre côté, le nombre s'adapte au temps d'une manière particulièrement imparfaite, non seulement en raison de la continuité du temps, mais encore parce que le temps implique un jeu de qualités qu'il est impossible de dénombrer et surtout parce qu'il introduit lui-même dans l'univers une hétérogénéité nouvelle, qui provient de ce que le présent seul jouit proprement de l'existence et que le passé ou l'avenir possèdent par rapport à lui des caractères d'une originalité irréductible.

***[Nombre, temps et pensée ;  
espace, qualité et existence.]***

[Retour à la table des matières](#)

Le système des genres est constitué : toutes les autres notions que l'on considère comme fondamentales sont composées et dérivées ; il en est visiblement ainsi du mouvement où l'espace et le temps s'associent, et aussi de la cause et de la force grâce auxquelles les moments qualifiés du temps sont appelés l'un par l'autre. Les quatre

genres sont obtenus par l'entrecroisement de l'être et de la relation, l'espace étant le plus voisin de l'être, le temps se confondant avec la relation ; mais si on laisse la relation pénétrer dans l'espace on obtient le nombre et de même, si on essaie d'isoler ce que la relation renferme d'existence, on obtient la qualité. C'est pour cela que la réalité s'identifie avec l'espace qualifié, tandis que le nombre et le temps au lieu d'apparaître comme des formes de l'existence ne sont que des moyens de la penser. Si la réalité des lieux et des qualités est sentie et non pas simplement conçue, ce n'est pas tant parce que dans le sentiment l'être individuel s'assujettit à une réalité qui le dépasse, que parce que toute pensée qui, en spécifiant un objet, le réalise, est tributaire de la pensée qui le pose. Mais en ce qui concerne le nombre et le temps, il ne faut voir en eux que des auxiliaires indispensables de la pensée proprement dite, ou [90] plus exactement encore l'expression de l'effort impuissant par lequel une pensée limitée essaie d'embrasser la totalité des choses.

Aussi n'y a-t-il que deux échelons de l'existence, l'espace et la qualité, la continuité et la discontinuité concrètes. Encore peut-on dire qu'elles doivent se fondre dans une seule et même idée car l'espace ne possède pas plus une continuité véritable que la qualité une discontinuité rigoureuse. Une telle opposition a un sens purement abstrait et ne convient qu'à la distinction du nombre et du temps. Nous avons déjà remarqué à quel point la continuité de l'espace est relative : peut-il en être autrement si la continuité absolue se confond, comme nous l'avons montré, avec la relation ? En fait, l'espace doit être considéré comme le lieu de toutes les distinctions. Par lui les objets deviennent indépendants l'un à l'égard de l'autre. Mais cette indépendance nous est révélée dans le concret par la qualité. Ce n'est que lorsque nous essayons de penser l'espace pur hors de la qualité qui le revêt, lorsque nous en faisons un pur concept, qu'il faut lui attribuer la continuité. Bien plus, cette continuité n'est elle-même que l'effet de l'excès des distinctions. Car, si l'espace s'identifie avec la différence, il faut nécessairement qu'aucune limite n'arrête l'effort de l'esprit dans la recherche des différences impliquées dans toute région de l'espace. Mais nous pouvons fixer avec la dernière exactitude les limites de chaque objet, ainsi que les limites de ses parties considérées à leur tour comme des objets : l'espace est donc le schème de l'existence absolue. Au reste, la continuité de l'espace n'a de sens que pour celui

qui, au lieu d'en circonscrire les termes, essaiera de passer d'un terme à un autre terme : ce passage n'est possible que dans le temps. Or le temps est si bien la forme essentielle de la relation que la pensée qui essaierait d'y discerner un terme pour l'appeler à l'existence s'engluerait dans son effort même pour le fixer et multiplierait les aspects successifs de cette unité qu'il s'agissait de poser : donc la continuité de l'espace c'est la distinction absolue des lieux niée par la durée pendant laquelle on les parcourt. Mais c'est en vertu de sa nature profonde plutôt qu'en raison de cette continuité même que l'espace échappe au nombre bien que le nombre soit l'instrument de toute distinction. C'est qu'en effet la distinction des parties dans l'espace doit se poursuivre sans fin et qu'avant même d'être liée à la qualité, elle exclut toute homogénéité. — En résumé, la notion de continuité enferme ces deux idées un peu différentes, d'abord celle-ci : qu'entre les parties d'un même milieu, si rapprochées qu'on les suppose, il n'y a pas de lacune, d'intervalle vide, et dans ce sens, on peut dire de l'espace qu'il est continu ; mais, [91] d'autre part, on entend avant tout par continuité le passage, le lien transitif entre les parties, la relation interne qui fait que les parties sont engendrées par le développement d'un seul et même acte de la pensée et, dans ce sens, la prétendue continuité de l'espace n'est que la continuité temporelle transposée. — Nous avons montré en même temps que le concept de la discontinuité convenait mal à la qualité, non qu'il n'y ait toujours entre une qualité et une autre qualité un intervalle déterminé sans lequel il serait impossible de les distinguer, mais cet intervalle, qui est plus que numérique, n'est pas vide : il comprend des qualités intermédiaires qu'une perception sans cesse plus affinée serait capable de discerner. La qualité implique la différence pure, c'est-à-dire l'espace, qu'elle recouvre et qu'elle réalise. Elle participera donc à la continuité des lieux telle que nous l'avons définie, ou plutôt elle donnera à l'hétérogénéité des lieux une signification concrète. Mais comme l'originalité de la qualité ne se dégage que dans la mesure où il nous est possible d'ordonner ses différents aspects selon la ligne du temps, la notion de devenir devient inséparable d'une certaine continuité qualitative. — Ainsi le type du distinct, c'est le nombre, mais le nombre qui ne peut être qu'un moyen toujours identique de distinguer n'est pas la distinction réalisée : celle-ci recèle une infinité de parties localement et qualitativement différentes, et qui n'apparaissent comme continues que parce qu'elles sont reliées par le flux du temps néces-

saire pour les parcourir. Le nombre ne réalise la discontinuité qu'en la construisant par la relation, c'est-à-dire dans le temps, et la qualité, bien qu'elle entre dans la continuité de la durée, doit tellement être considérée comme inséparable de l'existence, c'est-à-dire comme concrète, qu'elle introduit la distinction dans la fluidité même du devenir.

### ***[Problème de l'infinie divisibilité et problème de l'infinité.]***

[Retour à la table des matières](#)

Mais de ce rapport entre l'espace et le temps nous pouvons dégager un principe qui nous permettra de résoudre à la fois le problème de l'infinie divisibilité et le problème de l'infinité. Sur le premier point, il est très apparent que l'infinie divisibilité ne peut exprimer autre chose que l'impossibilité de reconstruire l'objet avec des éléments disjoints, c'est-à-dire l'impossibilité de le considérer comme un tout formé par l'addition des parties. Or cette impossibilité n'est absolue que pour une essence dont la nature est d'être une relation, c'est-à-dire pour le temps. Espérer rendre compte d'une relation par des éléments, [92] c'est en effet nier l'originalité de la relation elle-même : les termes constitutifs d'une relation, si l'on peut assimiler cette relation à un composé, sont eux-mêmes des relations. Et il faut qu'il y ait homogénéité entre ces éléments et l'ensemble qu'ils forment : c'est là, d'ailleurs, la loi de toute synthèse, et elle ne paraît présenter des exceptions que parce que les tous qualitatifs, une fois individualisés, peuvent être considérés comme ayant à l'égard d'autres individualités empiriques, et plus particulièrement à l'égard de la conscience individuelle, des rapports privilégiés. Mais si c'est la loi de toute synthèse, à plus forte raison est-ce la loi pour une synthèse purement apparente et qui dissimule la continuité de la relation. Aussi, puisque le tout consisterait ici dans une relation pure, il faut, si on veut le réduire, que l'on trouve indéfiniment en lui, aussi loin qu'on le divise, les caractères de la relation. Mais en approfondissant l'idée de divisibilité on voit qu'elle n'est pas applicable au temps ; car la division est une opération qui n'a de sens que par l'unité où elle aboutit : son objet est de décou-

vrir un élément stable, indépendant, strictement une existence, et de rendre compte ensuite dans le langage de la connaissance, c'est-à-dire par synthèse ou par relation, des réalités complexes qu'on peut constituer sur une telle base. Or, en ce qui concerne le temps, chacun des éléments qu'on y peut discerner est évanouissant, de telle sorte que le tout n'a plus d'existence que pour la pensée qui les retient dans le présent par l'artifice de la mémoire au lieu de les laisser fuir. On pourrait dire que le temps résiste à l'analyse parce qu'il est le moyen de toutes les synthèses. L'instant n'est certainement pas un élément du temps, mais il n'est même pas une limite comparable au point spatial, parce qu'on ne peut se le représenter que comme présent et qu'il est hétérogène lui-même à un passé et à un avenir hétérogènes l'un à l'autre. La relation pure ferait donc éclater, si on essayait de la diviser en termes réellement indépendants, l'hétérogénéité qui ne lui appartient pas puisqu'elle ne peut appartenir qu'aux termes existants entre lesquels elle établit un passage. Et ainsi le temps n'est pas divisible, parce que bien qu'un tout soit homogène à ses parties, il faut pourtant que les parties soient distinctes les unes des autres, et par là qu'elles soient des éléments du réel, et plus que de simples relations. C'est pour cette raison que le nombre peut être réduit à l'unité, qui est un terme réel puisqu'elle correspond à l'acte même par lequel l'esprit circonscrit un objet déterminé pour le penser isolément ; mais l'instant n'est pas comparable à l'unité ; bien que dans le présent il coïncide avec le réel, il n'est pas l'élément du temps, qui dégage ainsi par rapport à l'existence [93] son indépendance comme relation pure. La divisibilité ne peut être appliquée qu'au devenir qualitatif, mais la distinction des qualités nous servira à morceler le temps, et puisque le passage de l'une à l'autre est continu, nous rencontrerons par là même l'idée d'infinie divisibilité qui n'est que l'union verbale de deux idées contradictoires, l'idée de distinction empruntée au monde réel de la qualité, et l'idée de continuité empruntée au monde abstrait de la durée. — Quant à la distinction qualitative proprement dite, elle appelle déjà la continuité temporelle et dépasse en complexité la distinction numérique. Celle-ci, qui est essentiellement discontinue, demeure l'opposé du temps, bien que le temps l'engendre et qu'elle serve à le mesurer. Mais elle nous fait retomber sur l'espace qui paraît fournir à l'esprit le modèle de l'infinie divisibilité. Notons que tandis que l'infinie divisibilité ne convient qu'abstraitement au temps, on considère en général l'espace comme réalisant une division actuelle à

l'infini. Et dès que l'on répugne à cette idée, on fait inévitablement de l'espace un milieu intuitif ou sensible que le nombre ne réussirait pas à épuiser. En fait c'est là un moyen d'exprimer l'inaptitude du nombre à représenter adéquatement tous les points de l'étendue. Mais cela ne doit pas nous conduire à faire de l'espace un terme confus et inintelligible ; cela nous oblige seulement à préciser la nature de son concept. C'est en effet lorsque l'espace cesse d'être réel pour devenir conceptuel, c'est lorsque nous perdons de vue la considération des lieux hétérogènes pour y substituer la matière plastique et indéterminée de l'espace géométrique, que nous le considérons comme infiniment divisible. Il s'agit donc de savoir comment cette représentation de l'espace est possible, c'est-à-dire comment nous pouvons abandonner l'espace réel pour y substituer un espace dans lequel toutes les divisions imaginables pourront être réalisées. C'est avec la continuité que l'espace acquiert l'infinie divisibilité et celle-ci en est seulement une autre forme. Mais nous n'acquérons ainsi l'illusion de connaître l'espace géométrique par une seule définition qu'en y laissant pénétrer les concepts ultérieurs du nombre et du temps. Le nombre étant issu de l'espace, mais abolissant la diversité des parties, nous avons fini par imaginer un espace qui s'identifierait avec une somme de parties, telle qu'elle ne laisserait subsister aucun caractère particulier à l'espace si on poussait assez loin par analyse la recherche de l'unité. Mais cette recherche, on sent la nécessité absolue de la pousser indéfiniment dès qu'on voit qu'elle implique la relation temporelle. Seulement la divisibilité infinie va prendre maintenant un sens réel parce que, à chacune des étapes de cette analyse, des parties [94] différenciées de l'étendue apparaîtront qui jalonnent en quelque sorte la route tracée par la durée. Ainsi la divisibilité s'appliquera d'une manière singulièrement plus parfaite à l'espace qu'à la qualité, puisque la qualité réalisait une différence ordonnée, tandis que l'espace réalise le type pur de la différence même que rien ne vient limiter, ni déterminer : il suffira donc que ses éléments soient nécessairement considérés comme liés par l'unité du temps pour que parallèlement à la relation et en quelque sorte pour la nier, en la représentant fidèlement, ils apparaissent à l'intérieur de deux bornes prises d'une manière quelconque comme une suite infinie.

Le problème de l'infiniment grand recevra une solution du même genre bien qu'un peu différente. C'est du temps aussi que l'infinité

dérive. Pourtant le temps, de toutes les notions [est] celle qu'il est le plus difficile de représenter comme correspondant à une infinité actuelle. Outre que l'esprit humain a toujours répugné à admettre une absence réelle de commencement à la fois pour l'univers et pour la durée, comme si cette éternité en deçà finissait par diluer et par faire évanouir les conditions mêmes de toute intelligibilité, on peut remarquer que l'éternité au-delà, c'est-à-dire celle de l'avenir, n'est qu'une pure possibilité et que par conséquent le temps présent marque une sorte de limite entre deux infinis dont l'un n'est plus, dont l'autre n'est pas encore, chacun d'eux n'étant infini qu'à partir d'un terme exactement déterminé. Bien plus, de la réalité du présent on a tiré un argument contre l'absence de commencement dans le passé, en soutenant que la série des causes qui aboutit à l'état actuel de l'univers a été réalisée, qu'elle forme donc un système achevé, numérable et fini. Mais ces difficultés viennent seulement de ce qu'on a réalisé le temps au lieu de le considérer comme une pure relation. L'hétérogénéité du présent par rapport au passé et à l'avenir prouve que c'est dans le présent que le temps vient interférer avec l'existence. Mais en réalité, le temps est impliqué par toutes les distinctions que nous pourrions réaliser entre l'espace et la qualité. Par conséquent on peut dire que le temps est contemporain de l'univers : mais le temps lui-même est en quelque sorte hors du temps. C'est un mécanisme qui opère un [trialogue] déterminé à l'intérieur du réel, mais qui est étranger au devenir qu'il crée. Ainsi non seulement on ne pourra pas se demander, comme on l'a souvent montré, si le temps peut être antérieur à un commencement du monde, ou s'il sera encore postérieur à son anéantissement, mais même les notions de commencement et de fin n'auront pas de sens pour le monde pris dans sa totalité, elles n'ont de sens qu'à l'intérieur de ce monde. Et comme dès que le monde existe, dès [95] qu'il est pensé comme existant, il comporte à la fois l'espace et la qualité, supposer que le temps est fini, c'est aussi supposer un moment où l'existence concrète n'est pas réalisée : c'est donner une existence au non-être. Cependant il n'y a pas de scandale à admettre une telle infinité, puisque le temps n'est qu'une relation inséparable de la représentation réelle du monde, et que je n'en puis dégager qu'à condition de concevoir qu'elle s'applique à toutes les formes de l'existence possibles c'est-à-dire connaissables. Cela est si vrai que le temps révèle sa nature purement abstraite en ne révélant son infinité que lorsqu'on s'éloigne du présent selon les deux directions opposées

du passé et de l'avenir, c'est-à-dire dans des milieux où la connaissance puisse jouer, mais d'où l'existence proprement dite est absente. Or l'infinité, qui n'appartient au temps que dans la mesure où il s'oppose au présent pour se perdre dans l'indétermination abstraite du passé et de l'avenir, va maintenant apparaître comme une propriété de l'espace, précisément parce que les parties de l'espace ne peuvent être parcourues que dans le temps et que, selon toutes les directions imaginables, chaque instant réel de ce parcours sépare deux régions de l'espace correspondant au temps qui s'est écoulé déjà et au temps qui pourra encore s'écouler. Seulement, comme d'une part toutes les parties de l'espace sont considérées comme données en même temps et que par suite nul point ne jouit d'un privilège comparable à celui dont jouit l'instant, comme d'autre part toutes les parties de l'espace sont des parties effectivement distinctes qui viennent donner un point d'appui objectif à la relation temporelle, on considérera l'espace comme un infini actuellement réalisé.

La contradiction que l'on signale dans le concept de l'infini vient seulement de ce que à l'espace on joint une propriété empruntée au temps, et qui ne peut lui convenir. Puisque le temps est une relation, il aura un caractère éminemment abstrait, il y aura en lui une fécondité infinie d'applications, mais cette fécondité n'a de sens qu'à condition que l'on [parte] du présent qui seul jouit d'une existence véritable. Or appliquer l'infinité à l'espace c'est considérer le temps tout entier comme actuellement déroulé, c'est convertir sa possibilité en réalité. C'est achever l'inachevable. Il ne faut pas se laisser séduire pourtant par la substitution à l'infini de l'indéfini. L'indéfini est à l'infini ce que le temps est à l'espace : il devient nécessairement un infini dès qu'il vient recouvrir la réalité. La série des nombres ne suffit pas à lui conférer l'indépendance. Puisque le nombre ne peut être compté que dans le temps, la série indéfinie tend à être pensée tout entière comme [96] réalisée éternellement en puissance : elle a l'avantage, parce qu'elle est toute voisine de l'espace, de fixer une valeur exacte pour chacun de ses termes ; mais c'est pour la même raison aussi qu'elle déroule d'un seul coup l'ordre des actes de numération pour les confronter avec l'infinité des positions du simultané. D'où cette conclusion : que si l'indéfinitude du nombre prétendait avoir une signification objective, il ne faudrait pas la distinguer de l'infinitude réelle qu'elle appelle et dont elle n'est que le signe, — et que si l'objet

lui-même devait être conçu par le moyen des séries numériques indéfinies, non seulement on serait conduit à subordonner la réalité au concept qu'on en a tiré par abstraction, mais encore on retomberait immédiatement dans les préjugés idéalistes et synthétiques que nous sommes efforcés de combattre. — Voici comment on peut résumer la théorie de l'infinité : le temps nous rejette hors du présent, dans les milieux purement conçus du passé et de l'avenir ; cela suffit à justifier avec son caractère relationnel son indétermination. Mais cette infinité n'atteste que la permanence de la pensée qui l'emploie. L'orientation du temps est l'expression du caractère déterminé de cette pensée même et la distinction de l'avant et de l'après vient de ce que cette pensée coïncide elle-même avec le présent. Développons la qualité dans le temps pour la distinguer de l'espace ; son devenir apparaîtra comme une indétermination pure. Mais les repères qu'elle nous fournira, lorsqu'en la comparant en retour avec l'espace, nous aurons saisi son originalité par rapport au lieu, nous permettrons d'abord d'introduire dans le temps des divisions, c'est-à-dire des parties, et comme le nombre n'est qu'une somme de parties, on sera conduit à se demander si ces parties peuvent être nombrées. Or tout nombre est fini, parce qu'il est distinct ; par là il montre qu'il tire son origine de l'espace ; son homogénéité comme son indéfinitude viennent de la relation à laquelle il participe. Du moins chaque nombre garde-t-il sa physionomie originale et l'indéfinitude n'est représentable qu'à condition qu'elle rejoigne l'indétermination du temps pendant lequel on le construit. L'infinité du temps n'a pas à proprement parler de sens non seulement en vertu de la nature propre de la durée, mais encore parce que quel que soit le point que la pensée prenne comme origine, elle devra nécessairement s'orienter à partir de ce point vers un passé et vers un avenir. Du moins est-il vrai de dire que le temps, considéré comme relation pure, résiste décidément à l'application du nombre. L'impossibilité de le décomposer en éléments discrets vient donc de ce qu'il est par excellence la forme de la connaissance ; en disant qu'il est infini on ne veut nullement [97] dire qu'il est inintelligible, mais seulement qu'il est irréductible au nombre et par-delà le nombre à l'existence dont le nombre fournit le symbole. Mais le temps introduit ses propres caractères dans l'univers qu'il revêt tout entier, d'abord dans le devenir qualitatif, ensuite dans la série des nombres, enfin dans le parcours des dimensions de l'espace ; l'infinité est donc liée aux conditions mêmes de la connaissance. Ce-

pendant au sein même de chacune de ces formes de connaissance l'existence subsiste comme l'opposé de l'infinité c'est-à-dire de la relation, d'abord le présent qui est intérieur à la durée, bien qu'il n'en soit pas proprement un élément, ensuite l'écart positif qui subsiste dans le même temps entre deux nuances d'une même qualité et plus encore entre deux séries de qualités, puis chaque nombre pris individuellement dans la série et qui est lui-même le représentant de l'existence, enfin l'espace considéré non plus comme parcouru, c'est-à-dire comme connu, mais comme donné tout entier dans le simultané. La question est maintenant de savoir si en dehors des procédés discursifs que le temps met à notre disposition, la nature de l'existence prise dans sa totalité est encore susceptible d'être déterminée.

L'existence, si nous l'opposons à la connaissance, consiste dans l'espace qualifié : mais l'homogénéité de l'espace réel est purement illusoire, puisque les lieux sont différents l'un de l'autre plus que numériquement. La qualité vient les recouvrir, bien qu'elle s'en distingue, elle ne participe pas seulement au devenir, mais à l'existence pure. Or si l'espace est un pur concept il en est assurément de même du nombre, qui ne retient de l'espace qu'une diversité abstraite. Or, en nous demandant à propos de l'espace, c'est-à-dire du monde tout entier, s'il est fini ou infini, continu ou discontinu, nous posons des problèmes qui n'ont pas de signification. En fait, nous cherchons à savoir si l'existence correspond rigoureusement à la connaissance ou plus exactement si elle s'identifie avec les procédés que la connaissance emploie. Tout d'abord une distinction s'impose : si nous avons affaire non pas à un espace réel, mais à un espace conçu et défini par l'homogénéité de ses parties, aucune difficulté n'apparaîtra : car il possédera l'unité parfaite que donne la relation, et bien qu'on le considère encore comme le schéma de toutes les distinctions, le nombre n'y introduira, ainsi que dans le temps lui-même, que des divisions impuissantes et purement idéales. Sa simultanéité ne sera qu'apparente, il ne sera qu'une sorte de temps auquel on conférerait arbitrairement la réversibilité. Pourtant dans l'espace géométrique, il subsiste encore des caractères qui appartiennent à l'espace réel et permettent de dégager son autonomie, [98] d'abord cette simultanéité même verbale qu'il faut encore lui attribuer, ensuite une différence des lieux que l'homogénéité ne parvient pas à abolir, et qui est inséparable de cette simultanéité même, enfin une sorte d'absence de liant

entre les parties et qui fait que loin de passer nécessairement d'un lieu à l'autre comme dans le temps, ce passage même n'est réalisable que par la durée et ne dissimule pas leur caractère disjoint, leur extériorité absolue. Le nombre qui est la représentation la plus simple que l'on puisse se faire de l'existence dans le langage de la connaissance devra donc présenter deux propriétés : d'abord celle d'être engendré par la relation, et par conséquent d'offrir la forme d'une série indéfinie, ensuite celle de posséder pour chacun de ses termes une valeur finie qui puisse devenir le symbole de la distinction parfaite des parties de l'espace. Or on sait que l'indéfinitude de la relation n'est rien de plus que l'expression de la distance qui sépare l'existence de toute connaissance achevée. Et dès que l'on procède par synthèse on est nécessairement conduit d'une part à borner ce mouvement de l'esprit qui n'a point commencé au simple, mais qui dans sa forme constitutive était donné tout entier, dès sa première démarche, car en le bornant on détermine son objet, qui correspond dès lors à une existence, ensuite à supposer que ce mouvement peut lui-même se continuer au-delà des bornes de toute synthèse, puisque de même que nulle existence limitée ne peut épuiser l'existence totale, de même, en limitant définitivement l'application de la relation, on la heurterait à un absolu qui anéantirait son originalité. Ces prémisses étant posées, faut-il considérer l'espace, qui est la forme élémentaire de l'existence, comme fini ou comme infini ? Il n'est ni l'un ni l'autre et cela ne veut pas dire comme on va le voir qu'il soit inintelligible. Mais il n'est assurément pas fini, c'est-à-dire exprimable par un nombre, puisque le nombre est seulement l'abstrait de l'espace, ni infini, c'est-à-dire inachevé comme la durée, et pourtant existant. Il n'y a que la connaissance que j'en prends, pendant que je le parcours, qui soit toujours inachevée.

Sans doute on aura beau jeu à prétendre que le fini seul est déterminé et représentable, et que c'est une propriété de tout ce qui existe d'être fini. Mais c'est que le mot fini enferme une ambiguïté car il peut vouloir dire d'abord que dans une progression partant d'un terme simple ou considéré comme simple, le monde peut être obtenu en ajoutant les uns aux autres un certain nombre de termes et il est certain que dans ce sens le monde n'est pas fini, parce qu'il est l'opposé de la relation, et qu'il ne peut être construit par relations, ce [99] qui impliquerait la nécessité de suspendre l'application de la relation et de considérer un de ses effets comme un absolu. Mais si en [affirmant]

que le monde est fini on entend qu'il est tout entier donné dans le même temps ou, ce qui revient au même, hors du temps bien qu'avec le temps, qu'il ne peut pas s'accroître, que si on le considère comme un tout, il n'y a rien en lui qui soit à l'état de simple possibilité, alors il est vrai au plus haut point de dire que le monde est fini, et l'on [n'exprime] point autre chose en disant qu'il est parfait, ou en attribuant à l'espace une simultanéité rigoureuse des parties. De la même manière, il est faux de dire que l'espace est infini si on veut indiquer qu'il est actuellement une somme de parties sans fin, puisque la réalisation d'une telle somme est une contradiction, mais il est vrai de dire qu'il est infini si, sans vouloir convertir le négatif en positif, on se borne à exprimer seulement l'impuissance de la relation et du nombre pour le construire. Ainsi se trouve confirmée l'irréductible opposition de l'existence et de la relation. Mais comme on l'a vu, la relation représente d'une manière adéquate l'existence, dès qu'on limite son application. Car c'est alors comme si on la niait pour retomber sur l'existence pure et c'est pour cette raison que les partisans de la méthode synthétique voient dans des synthèses bornées l'équivalent de cette existence que nous avons définie par l'indépendance nue. Mais la possibilité de borner la relation atteste la présence d'une réalité, qui la soutient, la dépasse, et guide ses démarches ; la possibilité pour la relation d'engendrer des termes réels suppose qu'elle prend comme point de départ des termes réels (jouissant déjà d'une indépendance véritable), puisque la relation pure ne pourra jamais aboutir à créer même un minimum sensible (ce qui constitue sans doute le fond des arguments dirigés par Zénon contre le mouvement) ; la possibilité pour la relation de convenir avec l'existence totale engendre l'idée de l'infinité, puisqu'à l'existence totale il faut que corresponde une relation totale, c'est-à-dire qui, n'étant point bornée par l'existence, deviendra, en raison de son infinité, représentative de cette existence même.

Tout nombre est nécessairement fini ; mais puisqu'il est abstrait et conceptuel, puisqu'il appartient à l'ordre de la pensée et non point à l'ordre de l'existence, il ne peut être obtenu que par une construction opérée dans le temps, — et une telle construction peut être indéfiniment renouvelée. Il symbolise, dans le langage d'une distinction simplement pensée, et par laquelle une homogénéité idéale se trouverait en quelque sorte découpée, la fluidité de la durée. Quant à cette durée

identifiée avec le rapport, elle ne peut envelopper aucune discontinuité, [100] elle est partout présente dès que la réalité devient un objet pour l'esprit, puisqu'il faut du même coup que les qualités s'ordonnent selon un sens déterminé, — ou en d'autres termes que le sujet adopte une direction pour réduire à sa propre existence limitée, c'est-à-dire pour connaître discursivement, l'existence totale. Mais les divisions dans le temps sont l'effet d'une interprétation du devenir qualitatif ; en ce qui concerne le temps pur, elles sont artificielles, et même, comme on l'a montré, irréalisables. Le caractère purement idéal du nombre et du temps serait surabondamment prouvé si l'on voulait remarquer que dans l'intuition sensible qui, par sa vassalité à l'égard de l'existence pure, réalise et rend saisissables toutes les existences particulières, le nombre et le temps ne revêtent aucune signification et qu'il est impossible d'atteindre rien de plus par ce moyen que la distinction des lieux ou des qualités. Et ce n'est pas un des moindres sujets d'étonnement, pour celui qui approfondit le problème des genres, que d'observer comment à la faveur d'un rapprochement superficiel entre la continuité spatiale qui est dérivée, et la continuité temporelle qui est primitive, on a pu considérer le temps comme une intuition pure, alors que toute intuition est limitée nécessairement au présent et que le sentiment même de l'écoulement, bien que n'ayant de sens que pour la conscience présente, implique déjà sous une forme élémentaire des fonctions psychologiques aussi complexes que la mémoire et la prévision. — Mais le rapport que nous avons établi entre le temps et l'espace qualifié nous permet maintenant de comprendre comment dans le fini il y a coexistence entre l'existence et la connaissance. Peut-il en être autrement, puisque toute connaissance finie clôt l'application du rapport et par conséquent réalise cette indépendance même par laquelle nous avons défini l'existence ? Mais si au lieu de nous tenir à ce tout que nous venons de former et que nous avons délivré par là même des procédés utilisés par la connaissance pour le construire, nous fixons les yeux sur la dialectique synthétique qui nous a permis de l'obtenir en partant des éléments, nous voyons son autonomie s'évanouir et l'objectivité ne nous paraît alors comme dans l'idéalisme qu'une sorte de leurre dont on voit mal la raison d'être. Le sens de notre critique a été précisément de montrer que pour que de telles synthèses fussent possibles, il fallait se référer à une indépendance absolue qui leur fût antérieure, et que les existences limitées sont obtenues analytiquement par la pensée. Mais les notions

d'infini et d'indéfini deviennent par là transparentes pour l'entendement : car l'indéfinitude appartient par essence au rapport, qui ne pourrait la perdre qu'en venant coïncider [101] avec l'existence. Quant à l'infini, c'est une propriété de l'existence, et non point de la connaissance : on peut dire que puisque toute connaissance, pour devenir adéquate, c'est-à-dire pour cesser d'être relative, doit apparaître comme une connaissance finie, l'infini exprime l'écart qui sépare nécessairement l'existence totale de la connaissance. Mais nous voyons maintenant comment la notion d'infini s'introduit ; il ne peut pas y avoir d'infini en soi, et l'existence, en tant que telle, est nécessairement achevée ; jusque là les termes fini et infini n'ont pas de sens, l'infini n'est que la négation du fini et le fini c'est la connaissance rejoignant l'existence. Or, puisque la relation, c'est essentiellement le contraire de l'indépendance, après avoir constitué un objet, elle garde toujours un essor pour aller plus avant. En disant de l'univers qu'il est infini, nous voulons dire qu'il est irréductible à la connaissance, et le caractère indéfini du temps et de toutes les relations qu'il soutient rend cette irréductibilité saisissable. Cependant une difficulté subsiste. Non seulement en parlant de l'existence totale nous évoquons une existence composée, mais on ne peut empêcher qu'après avoir constitué la notion d'un objet existant, on ne suppose l'existence totale commensurable avec lui. On peut aller plus loin : la connaissance peut être plus ou moins étendue, elle peut rayonner plus ou moins. Ne faut-il pas supposer qu'elle se rapproche par là de l'existence totale et par conséquent que celle-ci est susceptible d'être atteinte théoriquement, et qu'elle est finie ? Cela ne serait vrai que dans une hypothèse idéaliste, c'est-à-dire si l'existence était le point d'aboutissement de la connaissance, le résultat d'une construction ; mais une construction, quelle que soit son ampleur, n'est que la représentation progressive d'une existence donnée par ailleurs d'un seul coup, et dont l'analyse seule nous permet de saisir le caractère original et indépendant. Or nulle somme de ces parties reconstruites ne réintégrera l'univers tout entier. En effet toute reconstruction est abstraite et laisse échapper un grand nombre d'éléments du réel, de telle sorte que la base même que l'on adopte est trop mince pour rendre possible la synthèse totale. Cependant si on allègue qu'en circonscrivant une région de l'espace, on se donne tout ce qui se trouve à l'intérieur de ses limites, et que par là la partie devient assez riche pour contribuer à engendrer le tout, nous répondrons qu'on considère alors l'espace tout entier

comme formé d'éléments homogènes, qu'on cesse de tenir compte non seulement de la diversité des qualités, mais de celle des lieux, et qu'on emprunte au nombre une représentation du réel que l'on a tort de croire adéquate. Mais cela ne serait point encore démonstratif, car on pourrait encore [102] prétendre que si le tout n'est pas un nombre [du moins] faut-il le considérer comme la réunion de parties hétérogènes. Cependant on doit aller plus loin parce que le tout déborde toujours les parties que l'on y peut distinguer, parce que leur étant antérieur, il reste plus riche que ces parties toutes ensemble et parce qu'il n'est même pas possible de penser leur association totale. En effet dès qu'on isole une partie on peut être assuré qu'il en existe une autre au-delà et celle-ci différant de la première ne peut être imaginée par avance ; la synthèse en nous engageant dans la série des reconstructions nous engage du même coup dans une durée inépuisable. Si, en employant le langage de l'existence c'est-à-dire celui de l'analyse, au lieu d'employer le langage de la connaissance c'est-à-dire celui de la synthèse, nous essayons de vérifier ces indications, nous voyons que l'on ne peut dégager l'existence d'un objet qu'en lui donnant des frontières c'est-à-dire en le séparant des autres objets. Or, nous portant en quelque manière à la périphérie de l'être, si cette expression pouvait être employée, il faudrait qu'un objet considéré comme distinct fût d'un côté au moins distinct du néant, ce qui ne peut évidemment présenter aucun sens : toute délimitation est rigoureusement intérieure à l'être total. Et il n'y a que l'être total que l'on puisse penser absolument et d'un seul coup comme le fondement des existences particulières qui nous permettront de spécifier sa nature (c'est-à-dire de la connaître), et cela sans nous référer à un néant contradictoire auquel il viendrait s'opposer. On peut dire que l'être total se pose en s'opposant aux êtres particuliers, mais qu'en revanche les êtres particuliers doivent nécessairement se poser en s'opposant les uns aux autres, et non plus à l'être total. Car il est évident que l'existence des êtres particuliers ne peut être dégagée que par des procédés discursifs et temporels. Cependant les êtres particuliers sont contemporains de l'être total et si le temps est essentiel à la synthèse, — à tel point que les conceptions évolutionnistes n'apparaissent que comme une sorte de matérialisation des procédés synthétiques de l'esprit, — l'analyse en revanche, bien que se développant dans le temps comme toute méthode positive, ne permet pas de supposer que le temps, qui est l'instrument de toute décomposition, entraîne dans son flux les éléments du réel qu'il nous

permet de découvrir l'un après l'autre. La confiance que nous avons dans la valeur exclusive de la synthèse nous conduira à identifier la réalité et la connaissance ; on ne peut au contraire prendre conscience de l'originalité de l'analyse sans opposer inévitablement la connaissance et l'existence.

[103]

En fait, si l'esprit introduit dans le réel les deux infinis de la grandeur et de la petitesse c'est qu'il faut que la différence entre l'univers et ses parties soit absolue ; supposer que l'univers est un tout obtenu par la juxtaposition des parties, c'est le rendre homogène aux parties, c'est admettre qu'il n'en diffère que par excès. Mais si comme on l'a montré c'est de l'indépendance pure qu'il faut partir, et si cette indépendance pure ne peut se réaliser pour l'esprit que par l'indépendance mutuelle, on ne peut, dès qu'on se meut au sein de celle-ci, espérer retrouver l'indépendance pure qui lui sert de fondement. Ou plutôt celle-ci n'est représentée adéquatement par celle-là qu'à condition que l'indépendance mutuelle ne soit pas bornée, c'est-à-dire présente l'aspect d'une exclusion réciproque de termes indéfiniment poursuivie. Or il n'est pas possible de se placer d'emblée dans le devenir sans prendre comme point de départ un terme déterminé, c'est-à-dire une région de l'espace circonscrite et qualifiée. Supposons que cette région soit le corps : dès lors notre vision de l'univers sera nécessairement relative au corps. Nous aurions pu prendre un autre point de départ, par exemple à l'intérieur du corps un organe ou une cellule. Dans tous les cas il s'agit pour l'esprit de reconstruire le réel sur cette base. Par suite le monde se présentera à l'esprit comme susceptible d'être parcouru en deux sens, selon que l'attention s'attache aux éléments qui composent la partie d'où l'on part, ou au contraire aux parties comparables mais différentes qui l'enveloppent et la dépassent. En adoptant ainsi un noyau originel dans l'œuvre de la connaissance, en l'identifiant avec notre existence présente, nous posons le premier terme d'une dialectique dans laquelle d'une part nous diviserons ce noyau lui-même pour expliquer sa formation, et dans laquelle d'autre part nous le développerons, nous le dilaterons pour qu'il puisse servir à rendre compte de l'univers entier. Mais cette double démarche, en nous rejetant dans le passé et en nous projetant dans l'avenir, rendra possible une série ininterrompue d'opérations. Quel que soit le terme que l'on prenne comme origine, cette série sera par sa fonction même

ininterrompue dans tous les cas. — Or il y aurait évidemment une contradiction à admettre que ce terme lui-même est équivalent à une somme infinie d'éléments. Aussi n'est-ce point en partant d'éléments infinitésimaux, pas plus qu'en partant d'éléments simples à la rigueur que nous sommes arrivés à le construire ; il est un absolu parce que nous nous le sommes donné en découpant l'être total, en opposant avec précision les formes coexistantes de l'être, et non pas en rejoignant chacune d'elles à des éléments par synthèse. Ces éléments quels qu'ils [104] soient sont eux-mêmes obtenus analytiquement et le fondement de leur existence est dans l'existence totale qu'ils spécifient. Même la meilleure preuve que l'on puisse donner de l'antériorité de l'existence consiste dans la nécessité de poser toujours un premier terme, de le poser c'est-à-dire de le découvrir par l'analyse. Or la connaissance ne peut faire autrement que de s'étonner d'une opération qui est en contradiction avec ses procédés les plus familiers ; elle demande que ce terme lui-même apparaisse comme le produit d'une synthèse. Et l'analyse réussira chaque fois à le briser en éléments distincts, sans que pourtant le tout que nous voulons réduire puisse jamais apparaître comme une synthèse dont tout le contenu serait devenu transparent pour la connaissance c'est-à-dire où les éléments les plus lointains seraient eux-mêmes une sorte de liaison pure. Une telle espérance est chimérique si les synthèses ne sont pas créatrices. L'atomisme témoigne d'un effort remarquable pour réduire au minimum la pensée de l'existence à l'intérieur de l'œuvre scientifique. Mais la science est plus exigeante que l'atomisme et la métaphysique l'est moins ; la science l'est plus parce qu'elle n'accepte pas ce premier terme qui est pour elle un pur inintelligible. La métaphysique l'est moins parce que tous les termes composés dès qu'ils sont posés à part jouissent pour elle d'une existence absolue aussi parfaite que celle des éléments derniers. Quant à savoir s'il existe une infinité actuelle, c'est-à-dire existante, à l'intérieur de chaque objet, le problème est maintenant résolu : le tout existe en même temps que les parties, mais les parties ne sont pour nous que le moyen de connaître le tout. Et si l'on pouvait encore évoquer l'idée d'un temps logique sans risquer de s'engager dans une sorte d'évolutionnisme à rebours, il faudrait dire que le tout préexiste aux éléments, comme l'univers préexiste à ses parties. Ainsi on aboutit à ne plus considérer l'existence comme véritablement composée. La composition n'apparaît que dans l'effort par lequel l'esprit, confrontant tour à tour avec chaque genre toute exis-

tence définie, la reconstruit idéalement par la variété d'aspects qu'à l'intérieur de chaque genre cette même existence est venue manifester. Il est vrai de dire que l'existence pourra convenir à tous les éléments assignables que l'on pourra distinguer à l'intérieur d'un être ou d'un phénomène. Mais l'existence leur convient d'une manière univoque parce qu'elle convient à l'ensemble : et quand on l'applique à l'ensemble elle n'est pas un produit. C'est le contraire plutôt qu'il faudrait dire. Dès lors les parties en série indéfinie que nous pouvons faire apparaître dans tout objet réel ne sont elles-mêmes [105] que le déroulement d'une existence bornée dans le cinématographe des genres. Il suffit de se reporter à la théorie du temps, qui enveloppe les trois autres genres, pour comprendre pourquoi, à partir du moment où la relation se substitue à l'existence pure, elle doit nous conduire à suivre le jeu d'une continuité de termes qui n'apparaissent comme distincts que pour s'interpénétrer aussitôt et se fondre les uns dans les autres.

Cette esquisse pourrait être reprise à peu près dans ces termes si l'on voulait expliquer pourquoi l'univers nous apparaît comme infiniment grand. Cependant une réserve s'impose. Car les corps composés dont nous avons essayé d'expliquer la possibilité en nous fondant sur la distinction de l'être et du connaître ne peuvent être assimilés à l'univers total, et ils ne sont point à l'égard de cet univers comme leurs parties constitutives sont à leur propre égard. Toute division effectuée dans un corps réel nous permet de réintégrer le tout par une synthèse réelle et même par une synthèse finie. Tout au plus peut-on ajouter que cette synthèse ne repose point sur une analyse exhaustive. Mais si le problème de la synthèse du tout n'ajoutait rien à celui de la synthèse des parties, le tout serait obtenu, quoi qu'on en dise, par une synthèse finie de parties finies (mais qui seraient elles-mêmes infiniment composées). Cependant s'il en était ainsi, nous nous heurterions à une difficulté insurmontable : car la relation, dont l'application est en quelque sorte arrêtée par les frontières d'un objet particulier, possède par nature du mouvement pour aller plus avant et son caractère indéfini est représentatif, dans le langage de la connaissance, de la totalité de l'existence. Comment concilier ces deux thèses incompatibles, et qui paraissent également nécessaires ? Nous ne pouvons nous borner à dire qu'un temps indéfini doit inévitablement être supposé pour que la qualité et l'espace puissent être distingués d'une manière

décisive, et pour que la connaissance ne vienne pas s'abîmer dans l'unité de l'existence au terme d'une durée finie, ce qui serait en effet contradictoire. Car il n'y a là rien de plus que l'énoncé de la deuxième thèse. Mais d'autre part, peut-on s'empêcher d'admettre qu'en ajoutant l'existence finie à l'existence finie, on accroisse le rayon d'application de l'existence pure, et que par suite l'existence totale soit commensurable avec l'existence finie ? Cette difficulté montre bien que la connaissance s'engage dans une antinomie d'où elle ne peut sortir que si on l'oppose à l'existence qu'elle enveloppe au lieu de la confondre avec elle. En effet l'existence totale en tant que connue doit apparaître comme une synthèse et même comme une [106] synthèse finie : elle ne se distingue donc pas des existences particulières. Et l'esprit découvre une égale impossibilité d'une part à ne pas aller au-delà de cette synthèse, c'est-à-dire à admettre une synthèse qui soit la plus compréhensive de toutes les synthèses possibles, et d'autre part à se représenter une existence quelconque autrement que sous la forme d'une synthèse effectivement réalisée. Mais tout s'éclaire si nous opposons l'existence aux procédés par lesquels l'esprit la spécifie. L'existence est éternellement achevée, mais la connaissance n'achève que ce qu'elle embrasse dans le présent. La question est donc de savoir pourquoi, puisque la mémoire peut retenir une série de parties contiguës données successivement, et puisque l'imagination peut multiplier sans relâche les formes d'existence déjà réalisées, je ne puis pourtant concevoir un terme dans lequel l'existence et la connaissance s'identifient. Or, s'il existe, il faut nécessairement que je le conçoive puisqu'il appartient au domaine de la connaissance possible. De même s'il n'existe pas, je dois savoir pourquoi. Or la vérité, c'est que malgré les apparences, on ne peut pas dire qu'il y ait du plus ou du moins dans l'univers si on le considère au point de vue de l'existence. Le terme d'existence totale est lui-même dépourvu de signification. L'existence, identifiée avec l'indépendance ou avec la position, est donnée tout entière dans chacun des aspects par lesquels le réel se révèle à la connaissance. Et dans le langage de la science, ce principe métaphysique ne peut s'exprimer que par la connexion de toutes les parties, par la possibilité, selon Leibniz, de lire dans chaque monade l'histoire de l'univers tout entier. L'existence ne s'accroît pas à proprement parler lorsqu'on passe d'une partie à une autre, lorsqu'on multiplie l'effort de synthèse. On peut dire seulement que les formes différentes de l'existence servent à un sujet li-

mité à prendre une conscience plus aiguë de cette existence même qu'il trouvait tout entière en lui-même. Mais dès lors, lorsque le monde sera interprété par l'esprit dans le langage des genres, il devra posséder nécessairement une infinité dans tous les sens, cette infinité sera elle-même inséparable de l'application des genres. Loin de dire par conséquent qu'entre l'individu qui connaît et le tout la relation est incommensurable, il faut dire au contraire que l'individu découvrant en lui l'existence pure en développe nécessairement le contenu dans la série des genres parce que ceux-ci fournissent sous la forme de la diversité indéfinie la représentation la plus fidèle, la mieux adaptée, de l'indépendance pure. Il suffit d'ajouter que notre démonstration peut maintenant servir à justifier par une vue plus profonde la divisibilité indéfinie inséparable [107] elle aussi des genres, et qui bien qu'en la contredisant réalise loin de la ruiner la notion de l'indépendance pure.

En résumé on peut dire que dès qu'on attribue l'existence à un terme, en tant que tel il est indivisible, en tant que tel aussi il est un absolu. Et c'est pour cela que les genres eux-mêmes si on les prend isolément doivent posséder ce caractère. Il faut mettre à part le nombre qui est l'instrument de la division et le temps qui si on l'oppose au présent est la négation de l'existence. Mais l'étendue intelligible, qui confère l'indépendance à tous les êtres qu'on y pourra situer, est par elle-même indivisible, elle est aussi un premier terme, elle ne tient à rien. Quant à la qualité, qui ne voit qu'elle ne peut différer de ce que l'ancienne philosophie appelait la quantité de réalité et de perfection, et est-il besoin de montrer que si on la prend dans sa totalité, elle est aussi un absolu au-delà duquel on ne peut remonter ? Pourtant connaître, c'est introduire des distinctions et des frontières dans cette étendue et dans cette qualité indivisibles. Mais c'est du même coup utiliser les moyens inévitables de distinguer, c'est-à-dire le nombre et le temps. A partir de ce moment l'espace et la qualité deviendront comme nous l'avons montré des milieux abstraits auxquels le nombre et le temps, en conférant leurs propres caractères, auront prêté à la fois la continuité qui ne va pas sans une certaine homogénéité, et une discontinuité dérivée et au moins potentielle. On comprend maintenant pourquoi les termes infini et indéfini n'ont pas de sens au point de vue de l'existence. Ils n'ont de sens qu'au point de vue de la connaissance mais, au lieu d'attester seulement comme on l'admet souvent son caractère d'impuissance, ils marquent au contraire sa fécondité, son apti-

tude à représenter d'une façon merveilleuse l'existence pure sans se confondre avec elle.

### *Réponse à quelques objections.*

[Retour à la table des matières](#)

En ce qui concerne les objections les plus générales que l'on peut diriger contre notre conception, voici comment on peut y répondre : tout d'abord on pourra alléguer une fois de plus que l'idée de l'indépendance pure est une idée négative, que pour nous la représenter nous nous bornons à nier les relations par lesquelles nous déterminons la nature de tout objet de connaissance, qu'en ce sens elle est la pensée de la négation de la connaissance, c'est-à-dire la pensée d'un pur néant. Mais cette objection ne paraîtra plus convaincante si on [108] remarque que par la relation, on limite l'énonciation de l'existence pure ; on cesse d'avoir exclusivement en vue le terme qu'on avait d'abord considéré ; on cherche à l'absorber dans les termes voisins ; et ceux-ci sont invinciblement appelés par lui s'il faut que le sujet, pour penser son existence, fixe la place relative qui lui revient à l'intérieur de chaque genre. L'indépendance est donc pour nous la positivité même : en l'identifiant avec la position, nous avons suffisamment marqué qu'elle est un premier terme étranger à la connaissance et pourtant essentiel à la connaissance et révélé par elle. Mais qui ne voit que si l'on a recours aux méthodes constantes de la connaissance nul objet ne pourra finir par être posé, malgré le témoignage des sens et les exigences de la logique ? — Cependant on prétendra encore que cette association de l'existant et du connu est contraire au fond même de notre doctrine, et que les deux termes doivent s'exclure, sans que jamais ils puissent apparaître comme les extrêmes d'une opposition intelligible. Sans définir pour le moment cette opposition qui n'est rien moins que celle de la pensée pure et de l'esprit, nous nous bornerons à montrer que cette opposition doit éclater et éclate en effet à l'intérieur de l'expérience même. Tout objet de connaissance est sans doute constitué par un processus logique qui se développe dans la durée, de telle sorte que l'esprit n'a jamais fini de l'épuiser. Pourtant dans le présent, l'objet ne peut se révéler à moi que comme existant de telle sorte que de deux choses l'une, — ou bien je

suppose arbitrairement achevées les opérations discursives par lesquelles j'ai essayé de pénétrer sa nature, — ou bien je suppose que l'objet préexistait à toutes ces opérations, qu'elles ont pu contribuer à le révéler mais non à le créer. Et c'est cette vue que nous exprimons dans un langage paradoxal en disant que nous faisons inévitablement ce postulat que la connaissance est achevée avant d'avoir été commencée. Pour que l'idée du présent reçoive un sens distinct dans le flux du devenir, il faut que je puisse considérer tour à tour le même objet comme en formation et comme formé, comme une liaison et comme le produit d'une liaison. Or il n'y a là rien de plus qu'un témoignage de l'indissoluble lien qui unit la connaissance à l'existence ; celle-ci qui est antérieure au connaître ne peut apparaître dans le monde de la connaissance que comme le reliquat des opérations par lesquelles celui-ci se constitue. L'analyse qui se meut dans le temps, mais qui est l'instrument fondamental de la découverte des existences, nous fournit encore une contre-épreuve de notre thèse ; car en disant que l'analyse implique la durée, on n'en fait pas pour cela un procédé comparable [109] à la synthèse et qui serait seulement de sens opposé. Il n'est pas indifférent de remarquer que la synthèse suppose l'analyse mais non réciproquement. Il n'est pas indifférent non plus de remarquer que dans l'analyse le temps n'est qu'une sorte de fonction logique qui n'altère pas la simultanéité réelle du tout et des éléments, tandis que les explications synthétiques se convertissent presque inévitablement en systèmes évolutionnistes et créationnistes, ce qui montre assez clairement qu'elles utilisent la réalité du temps, plutôt que cette distinction idéale des parties que nous pensons inévitablement dans le langage de la durée. La priorité de l'analyse montre non seulement que la pensée part nécessairement de l'indépendance pure pour aller vers l'indépendance mutuelle, mais elle atteste encore par l'impossibilité d'aboutir à un élément simple la présence universelle de l'existence univoque. Il n'est pas possible de revêtir un élément constitutif de l'univers d'une existence privilégiée, et les parties sont douées simultanément au tout d'une existence parfaite et absolue. La confiance que l'on a dans la synthèse détermine un préjugé inverse, mais singulièrement instructif ; en effet le composé paraît alors doué d'une existence simplement relative et l'esprit se donne à lui-même l'illusion de l'avoir en quelque sorte produit par une genèse subjective. De là dérive cette double conséquence, c'est que d'abord l'esprit en diminuant le degré de réalité qu'il attribue au composé montre

qu'il n'est pas entièrement dupe du procédé qu'il emploie, qu'il sait distinguer l'existence de la connaissance ; ensuite, nous savons bien que cette synthèse ne peut pas être totale, que si nous ne voulons pas prendre comme origine l'indétermination de la relation, ce qui nous paraît impossible à la fois à réaliser et à concevoir, il faut nécessairement prendre un élément réel, c'est-à-dire qui soit d'une autre nature que la connaissance, [ou, si l'on veut,] qui ne puisse pas être expliqué par synthèse. Or cet élément ne peut présenter ces caractères que si, bien qu'il soit révélé par l'analyse, nous le considérons comme identique à l'indépendance pure, c'est-à-dire à l'existence. Nous savons qu'il est inutile de remonter jusqu'à un tel élément si l'existence appartient du premier coup au tout d'où l'on part. Mais si la connaissance ne peut faire autrement que d'y aboutir, c'est qu'elle prétend rendre compte par la synthèse de cette existence même qui est antérieure à toute synthèse et dont elle doit faire apparaître l'originalité en supposant contradictoirement au début de ses opérations un élément simple à la rigueur. S'il n'y a pas dans le monde de la connaissance d'autre moyen de saisir l'existence que dans la simplicité absolue, et si cette simplicité [110] ne peut être pensée, c'est évidemment parce que l'existence constitue une notion autonome que nous devons attribuer dans le même sens aux parties et au produit de la synthèse, dès que notre attention s'attache à saisir leur réalité au lieu d'en dévider le contenu sur le rouet des genres. — Quant aux philosophes qui greffent la connaissance sur l'action, ils n'éprouvent pas de difficulté à admettre avec nous l'importance primordiale de l'analyse, car avant de combiner d'une manière complexe des mouvements adaptés à une fin plus ou moins lointaine, l'action doit discerner, en utilisant particulièrement les sensations de résistance, les limites des objets voisins, leur indépendance mutuelle, l'ampleur de la ligne par laquelle ils peuvent être circonscrits, le mouvement d'ensemble dont ils sont animés.

Avant de rejoindre le point de départ de cette dialectique, et de montrer pourquoi l'esprit doit être considéré comme intermédiaire entre la pensée pure et la conscience, il faut revenir sur une indication antérieure : on peut se demander en effet comment l'existence peut être à la fois donnée par l'exclusion mutuelle des parties, et donnée tout entière en chaque partie, de telle sorte qu'en elle-même et malgré les développements qu'elle est capable de fournir dans la durée, elle ne peut être susceptible du plus et du moins. Au reste, nous avons dé-

jà rencontré cette difficulté au début de ce travail lorsque, pour contredire la thèse idéaliste, nous avons montré que bien que saisie par le sujet à l'intérieur de son être, l'existence pourtant le dépasse et ne se réalise que par une infinité de termes distincts les uns des autres et distincts de lui-même. La philosophie classique ne confondait point l'existence avec la réalité à laquelle on l'applique : et cette réalité elle-même consistait dans le jeu des qualités. Ainsi toute existence déterminée contrastant avec des formes voisines de l'existence, l'existence pure n'était plus qu'un prédicat abstrait et qui n'était universel que parce qu'il était irréel. Or l'existence dont nous sommes partis, c'était essentiellement dans le concret que nous la saisissions ; mais la concrétité est partout la même, bien qu'elle revête les apparences les plus variées ; et s'il est évidemment verbal de faire de l'universel concret une idée abstraite, il reste que ce concret, dès qu'il est atteint, est nécessairement adéquat à l'existence du tout. Pourtant atteindre le concret c'est aussi le limiter, puisque c'est l'appréhender dans une conscience, c'est-à-dire dans son rapport avec un corps préalablement circonscrit. Et la circonscription de ce corps est l'effet du même acte par lequel toute région du concret est définie. Dès que la diversité apparaît, il est nécessaire par conséquent que chaque existence se présente [111] à l'esprit sous la forme d'une exclusion à l'égard de toutes les autres, et cette exclusion devra se répéter indéfiniment à mesure que la détermination des existences particulières se poursuivra. Cette exclusion mutuelle sera l'expression de l'indépendance absolue c'est-à-dire de l'existence pure. Aussi voit-on que dans chacune des formes qu'elle revêt l'existence est nécessairement donnée tout entière, bien que pour la saisir il faille l'opposer à des formes voisines dont elle est séparée par les frontières les plus exactes. L'indépendance pure et l'exclusion réciproque s'impliquent au lieu de se contredire. Mais du point de vue de la connaissance, il faudra que la richesse qualitative de l'univers tout entier se trouve représentée à l'intérieur de chaque partie, faute de quoi l'existence même de la partie que l'on prétend reconstruire par la relation se trouverait diminuée, et l'idée de relation ne recevrait pas une application complète. De même que le monde des existences consiste dans une individualisation de parties poussée dans tous les sens, il faut qu'entre toutes ces parties la connaissance introduise un réseau de rapports si étroitement tissé que chacune d'elles tienne de près ou de loin à toutes les autres et les exprime sous un point de vue qui lui est propre. De là vient la fécondité au moins appa-

rente de cette méthode idéaliste ou simplement psychologique qui prétend retrouver dans une expérience purement subjective tous les traits caractéristiques de l'Être en général. Il est vrai que cette vue reste superficielle : non seulement l'existence ne peut pas être dérivée de la connaissance, puisque de la connaissance elle-même l'existence devra être affirmée, mais encore on retrouve sous la connaissance qui la révèle une existence dont on peut saisir les caractères en s'affranchissant de la relation ou plutôt en fixant le regard sur le produit de l'entendement, dans la mesure où il tend à s'identifier avec l'objet de son application : l'idée de relation ne reçoit un sens que dans l'entre-deux, c'est-à-dire sur le chemin qui mène de l'être au connaître, la perfection de la connaissance présentant elle-même un caractère statique dans lequel l'être pur se trouverait rejoint. Mais c'est là la preuve que la relation, si on la considère dans l'indéfinitude du champ où elle s'exerce, symbolise ce qu'il y a d'univoque dans cette notion d'existence qui, lorsqu'elle est appliquée à l'univers tout entier, ne peut être considérée comme plus riche que lorsqu'elle est appliquée à l'apparence la plus fragile et la plus bornée. Et de fait cette division du réel, cette distinction des parties, qui devient nécessaire pour que l'univers prenne un sens pour une conscience c'est-à-dire pour que puisse apparaître la conscience elle-même sans laquelle l'intelligibilité resterait abstraite [112] et ne serait pas réalisée jusqu'au dernier point <sup>6</sup>, exige tout à la fois pour être possible que l'être partiel convienne avec l'être total et que l'entendement, par l'emploi de la seule notion de rapport, puisse lire dans chaque élément l'histoire de l'univers entier.

---

<sup>6</sup> On allèguera en vain que dans tout ce travail nous avons considéré au contraire la conscience comme une sorte d'obscurcissement de l'intelligibilité pure. Cet obscurcissement il est vrai est inséparable de la fonction consciente, c'est-à-dire de la constitution d'un centre subjectif de connaissance. Pourtant, l'apparition de la conscience confère à l'intelligibilité en dehors de sa réalité objective une réalité pour l'individu, et sans ce reflet de l'intelligibilité à travers la conscience individuelle, l'intelligibilité elle-même ne recevrait pas une [réalisation] absolue.

## *Relation entre la pensée pure, la conscience et l'entendement.*

[Retour à la table des matières](#)

Rien de plus aisé à comprendre maintenant que le passage de la conscience à l'entendement. Si l'existence d'un objet ne peut être posée que par l'acte qui distingue cet objet de tous les objets voisins, c'est parce qu'un tel objet ne peut pas être donné isolément, par exemple avant et après tous les autres : il faut qu'il soit donné en même temps qu'eux. En le situant dans le temps, nous supposons encore, puisque sa place est conditionnée par les objets qui le précèdent et qui le suivent, que la suite des moments du temps est donnée d'un seul coup. C'est pour cette raison que, bien qu'il nous apparaisse comme borné si nous évoquons l'idée du tout dont il fait partie, il doit pourtant participer sous le point de vue de l'existence à l'absoluité de ce tout. Et la fonction des genres est à la fois de fixer son caractère individuel et de le relier au tout dont ils déroulent le contenu. Pour que l'intelligibilité se réalise, il faut d'une part que les aspects les plus variés de l'existence viennent au jour, et d'autre part que la relation les unisse. En effet, il est clair que si nous nous bornions à poser l'intelligibilité pure sans la déterminer, non seulement nous ne dépasserions pas l'abstrait, mais encore un tel abstrait ne pourrait en aucune manière être représenté. Tout concept empirique entraîne avec lui les débris des images concrètes dont il est tiré et auxquelles il pourra être appliqué et l'acte intellectuel par lequel il se constitue semble individualisé par l'expérience qui le sous-tend. Or nous nous plaçons ici antérieurement à toute expérience puisque c'est de la réalité elle-même, telle qu'elle se manifestera dans l'expérience, que nous prétendons rendre compte métaphysiquement. L'intelligibilité doit donc se présenter à nous comme indépendante de l'expérience, mais puisqu'un concept pur ne peut [113] être pensé que s'il est déterminé, il faut donc que dans les conditions pures de l'intelligibilité elle-même se trouvent contenus les éléments qui le déterminent. Sur ce point nous sommes amenés une fois encore à montrer ce qu'il y a d'illusoire dans l'opposition de la matière et de la forme, puisqu'il faut que la matière soit donnée en même temps que la forme et par la forme elle-même

pour que celle-ci soit tout ce qu'elle doit être. De fait, on peut dire que la multiplicité infinie des aspects de l'existence réalise non pas le développement mais l'affirmation concrète de l'existence pure. Quant à la relation, qui rend possible pour la connaissance le passage d'un terme à un autre terme, elle n'atteste rien de plus que la permanence à travers la diversité des êtres de cette intelligibilité initiale que nous avons confondue avec l'être absolu. Et l'on ne peut trouver une expression de cet absolu, dès qu'il s'est manifesté par la pluralité, que dans l'infinité des séries empiriques. Aussitôt que deux termes sont posés, il faut d'une part pouvoir les penser isolément, c'est-à-dire qu'il faut pouvoir faire de chacun d'eux un absolu, et c'est en les prenant sous ce point de vue que nous les considérons comme des existences ; par là aussi ils doivent posséder tous les caractères de l'univers total d'où nous les détachons, et l'existence pure peut être retrouvée en chacun d'eux ; mais il faut d'autre part, précisément parce qu'ils sont deux, les penser dans un rapport mutuel, à la fois dans un rapport d'opposition, et dans ce rapport de sommation où ils apparaissent comme faisant partie tous les deux du même monde. L'opposition se présente elle-même sous deux formes ; sous sa forme absolue elle convient à toutes les distinctions que l'on pourra établir entre deux termes existants ; mais l'opposition est aussi une relation, par laquelle, en maintenant la différence de deux termes, nous les concevons pourtant comme s'appelant l'un l'autre, comme tendant à constituer grâce à la synthèse un monde qui doit rester toujours inachevé. Par l'unité vers laquelle elle tend, par l'interpénétration qu'elle établit entre les termes, l'opposition doit alors apparaître comme réglée, et c'est pour cela qu'elle se réalise dans la dialectique des genres. — Il n'y a pas de difficulté à concevoir pourquoi l'être se manifeste par la diversité, puisqu'autrement l'unité qu'il faudrait poser serait inexprimable et vide, puisqu'elle serait l'enveloppe de l'intelligibilité et non l'intelligibilité réelle. Cependant pour celui qui se place maintenant au cœur de cette diversité, pour celui qui s'identifie avec un terme préalablement circonscrit, la diversité n'apparaît plus comme intérieure à l'être total, mais comme extérieure à son être déterminé. Seulement toute cette diversité présente certains rapports privilégiés [114] avec la nature d'un tel être ; et ainsi l'univers entier deviendra pour lui subjectif, c'est-à-dire qu'une conscience prendra naissance. Mais cette conscience même ne serait pas déterminée s'il n'existait pas un terme qui fût pour elle un absolu, et à

l'égard duquel tous les autres devinssent relatifs ; ce terme c'est le corps. Or le corps ne peut devenir pour nous un absolu qu'en cessant d'être pleinement intelligible ; si pour penser son existence il faut le détacher de tous les objets voisins et le penser à part, pour connaître sa nature il faut, puisqu'il est fini, l'unir par la relation à tous les objets de l'univers. Or c'est là faire évanouir son indépendance. Et puisque cette indépendance est nécessaire pour que le corps soit un terme par rapport auquel l'univers entier puisse être interprété, il reste que le corps doit s'apparaître à lui-même comme présent, bien que d'une manière non-intelligible, c'est-à-dire qu'il doit devenir un objet de sensation et de sentiment. Il est donc vrai de dire que la conscience réalise une sorte d'intelligibilité voilée, qu'elle implique l'acte initial par lequel la pensée pure pose l'existence du corps, mais qu'au lieu de l'exprimer elle doit le supposer acquis et en rester tributaire. L'acte par lequel l'existence est posée n'est suprêmement intelligible que lorsqu'il a pour objet l'univers tout entier ; il fonde alors comme nous l'avons montré la valeur de l'argument ontologique. Mais les êtres particuliers bien qu'ils conviennent avec l'être total sous le rapport de l'existence pure, bien que la hiérarchie des genres et la suite des termes dans chaque série générique soit posée nécessairement en même temps que l'ensemble des choses, ne peuvent pourtant être connus dans leur nature propre que par les relations qu'ils soutiennent avec les autres êtres particuliers. Il ne peut en être autrement dans le champ de cette connaissance discursive où se meut chaque être fini. Mais cette connaissance elle-même implique que chaque être fini devienne le repère de toute intelligibilité : et cela n'est possible que si son existence apparaît à ses propres yeux comme le centre de l'univers et comme un premier commencement dans l'ordre de la connaissance. C'est pour cette raison que nous trouvons dans la conscience des caractères par où elle participe à la fois de la nature de l'existence et de la nature de la connaissance. Suspendue à l'acte par lequel l'existence est posée, elle attribue à son objet une valeur absolue et exige qu'il soit saisi immédiatement. Mais puisque cet objet n'est rien de plus qu'un état du corps, et que sa raison d'être se trouve hors de lui, dans les autres états de l'univers, il ne pourra être saisi en lui-même que d'une manière confuse c'est-à-dire par le sentiment. Il ne faut pas chercher ailleurs les raisons pour lesquelles la vie [115] de la conscience nous a toujours paru posséder un caractère de profondeur, une intensité de réalité à laquelle l'intelligence dominée par la relation ne semble pas pou-

voir prétendre. Nous croyons avoir expliqué dans ce qui précède pourquoi une certaine obscurité, une inévitable limitation seront la rançon de ce contact étroit avec l'existence. Tous les rapports que les différents aspects de l'existence soutiendront avec le corps se trouveront représentés nécessairement dans la conscience, faute de quoi la conscience du corps elle-même ne serait pas possible, puisque chacun de ses états doit être uni par des relations pleinement intelligibles avec l'univers tout entier. Et c'est pour cela que la sensation deviendra le point de départ de toute connaissance. La nature de la sensation confirmera d'une manière suffisante la thèse que nous défendons, si chaque sensation révèle sous un point de vue subjectif les liens qui unissent le corps à des objets différents du corps. Mais la sensation, puisqu'elle exprime subjectivement la relation qui existe entre l'objet et le corps, se trouve sur le chemin qui va de l'un à l'autre, bien que le corps soit le terme par rapport auquel on doit se placer pour l'apprécier. Ainsi, il n'existe pas à l'intérieur de chaque sujet un monde privilégié qui s'accorderait mystérieusement avec d'autres mondes privilégiés intérieurs à d'autres consciences. Tous les corps font partie d'un univers unique. Chaque conscience rayonne sur l'univers réel et si, en le rendant subjectif, elle en voile la parfaite intelligibilité, c'est non pas parce qu'elle crée à l'intérieur du corps ou du cerveau une sorte de double confus de cet univers, c'est parce qu'elle n'en retient que les rapports qui l'unissent avec l'état du corps, de telle sorte que l'état du corps, sans se confondre pourtant avec l'état de conscience, devra toujours lui correspondre d'une manière rigoureuse. Si nous considérons une chaîne sans fin, chaque chaînon peut être pris arbitrairement comme un absolu par rapport auquel la position de tous les autres chaînons pourra être déterminée. Or ce chaînon pris comme origine est comparable à l'état du corps ; le dénombrement des autres chaînons est comparable à l'état de conscience : on comprend pourquoi il reste subjectif sans être pourtant intérieur au chaînon initial. Rien n'a plus contribué à introduire entre les idées une inexprimable confusion que l'identité que l'on a voulu établir entre la subjectivité et l'intériorité. La sensation par laquelle le corps se révèle à la conscience est intérieure au corps (tel est le cas pour les sensations internes et les sensations kinesthésiques). Mais à la conscience d'un état du corps, la sensation associe le plus souvent la conscience de la liaison entre cet état et un objet extérieur : il y a là un processus unique et l'état [116] du corps n'en est qu'une extrémité. C'est il est vrai, par

cette extrémité, par son union sentie avec le corps, par sa réfraction à travers nos organes, que l'objet extérieur sans cesser d'être extérieur au corps devient un état de conscience. La conscience et l'intelligibilité sont de la même nature mais tandis qu'en prenant les choses sous leur aspect intelligible, nous les considérons en elles-mêmes ou ce qui revient au même dans leurs rapports mutuels avec toutes les parties de l'univers, en les prenant sous l'aspect de la conscience, nous ne tenons plus compte que des rapports privilégiés qui les unissent à une individualité : mais elles ne cessent pas pour cela d'être ce qu'elles sont, c'est-à-dire distinctes de toutes les autres, et distinctes aussi du sujet de la connaissance ; puisqu'elles ne sont nullement intérieures au corps, elles ne deviennent pas non plus intérieures à un sujet abstrait et irréel. La spatialité est sans doute l'un des caractères les plus profonds des choses elles-mêmes, et dès que l'on veut éviter d'attribuer à l'étendue une réalité comme Descartes l'avait fait, on isole le principe de l'intelligibilité, l'esprit ou la monade, de l'expérience qui doit être l'objet de l'intelligibilité, ou bien on suspend le monde réel à une existence nouménale indéterminée. Mais cette même spatialité est aussi une représentation du sujet, et si l'on ne consent pas à distinguer du monde connu un monde réel inaccessible dont il serait l'image, il faut bien que la conscience, au lieu d'être inintelligiblement resserrée à l'intérieur d'un sujet inétendu, rayonne jusqu'aux régions les plus lointaines de l'espace, dès qu'elles prennent pour elle un intérêt actuel. La conscience vient recouvrir l'espace, au lieu de contenir en elle une sorte d'espace inextensif qu'on extérioriserait après coup ; outre qu'il y a là à la fois une notion et une opération incompréhensibles, la coïncidence de l'espace et de la conscience, dont on ne pourrait rendre compte dans l'hypothèse d'un espace hétérogène à l'intelligence, surprendra moins si l'on se rappelle la liaison que nous avons établie dans ce qui précède entre l'espace et la pensée pure. Ces remarques suffisent pour montrer comment les sensations par lesquelles les objets extérieurs nous sont révélés, sont hors du corps au lieu même où elles nous apparaissent, sans cesser pour cela d'être dans la conscience où elles n'acquièrent une place que par leur rapport avec le corps. Considérée comme instrument de connaissance, la conscience est essentiellement passive et il ne peut pas en être autrement si elle suppose d'abord que le corps est un absolu : en effet les états du corps doivent apparaître alors évidemment comme donnés ; quant à la réalité des autres objets, il faut aussi qu'elle soit

donnée, car si elle se révèle par sa relation avec [117] un état du corps, cette relation n'est pas pensée et construite, elle est actuellement éprouvée. La spéculation philosophique prend en général comme point de départ ces données immédiates, dont nous avons essayé d'expliquer l'origine et de dériver la possibilité ; mais il ne faut pas s'étonner si la psychologie et la métaphysique usent de méthodes inverses, puisqu'il appartient à la métaphysique de rendre compte par principes de cette réalité même dont le psychologue suppose qu'elle lui est accordée. Les grandes théories de la connaissance ont été en partie viciées par l'adoption d'une méthode trop exclusivement psychologique. Pour nous, nous comprendrons maintenant pourquoi l'individu, essayant d'atteindre par la connaissance les choses telles qu'elles sont, doit nécessairement partir du fait de conscience pour construire sur cette base un univers possédant une valeur objective, puisque rien d'intelligible ne peut prendre une valeur pour l'individu autrement qu'en affectant un caractère conscient, de telle sorte que l'existence elle-même ne peut être appréhendée que sous les espèces de la conscience. Dès lors la construction d'une théorie de la connaissance deviendra une sorte de gageure : en effet, il s'agira toujours d'expliquer comment en partant d'éléments qui sont essentiellement subjectifs il est possible d'aboutir à une objectivité véritable ; il faudra toujours en fin de compte qu'une telle objectivité soit à quelque degré illusoire, et une conclusion idéaliste est enveloppée dans les termes mêmes du problème qu'on pose. Puisqu'aussi bien la notion d'objectivité ne peut pas être évitée, puisqu'elle est nécessaire non pas seulement pour comprendre le sens de l'expérience mais encore pour que l'on ait le droit de parler d'une manière intelligible de l'esprit ou seulement de la connaissance considérés comme des réalités, — c'est de la notion d'existence c'est-à-dire de l'objectivité en soi que nous avons fait le fondement de toute notre analyse : et nous croyons avoir réussi à montrer à quel moment dans la chaîne des déductions la subjectivité apparaît, ainsi que l'espèce originale d'objectivité qui lui appartient. Cependant bien que notre déduction métaphysique ait abouti à établir que tout individu est nécessairement emprisonné dans sa propre conscience, l'effort de l'esprit va consister à dégager du subjectif toute la réalité qu'il laisse transparaître, à s'affranchir en un sens de ce repérage de toute existence par rapport au corps qui caractérise le fait de conscience, et à ne plus définir que les relations mutuelles de tous les termes les uns par rapport aux autres, sans tenir compte de la ma-

nière inévitablement psychologique dont chacun d'eux peut être connu. Sur ce point, il faut bien comprendre que la subjectivité, le rapport avec une individualité [118] déterminée, est inséparable de toute connaissance humaine ; mais puisqu'il en est ainsi de tous les objets connus on peut dire que sous cet aspect aucune différence n'apparaît entre eux : on peut donc négliger ce facteur commun ; il suffira d'éliminer dans la constitution de la connaissance non plus la relation de la connaissance avec le sujet, mais les déformations que tel sujet peut introduire dans la connaissance en vertu de ses particularités. Par là la science deviendra universelle sans cesser d'intéresser la conscience. Il appartiendra encore au psychologue d'étudier la tonalité de chaque représentation à l'intérieur d'une conscience déterminée, ou encore la manière dont les différentes représentations s'associent pour constituer la vie intellectuelle du sujet. Le rôle du savant sera de découvrir les rapports de ces représentations entre elles et non avec le sujet. Les psychologues modernes ont bien vu en général le rapport qu'il faut établir entre les faits de conscience et l'objet d'expérience sur lequel porte la réflexion du savant : on peut dire que la théorie à laquelle nous sommes parvenus au cours d'une analyse dialectique coïncide avec une théorie de la perception qui tend, en partie depuis les travaux de M. Bergson, à devenir classique. Cependant la valeur métaphysique de cette connaissance discursive universelle que l'entendement nous fournit n'a pas été étudiée encore comme elle le méritait ; il fallait pour cela que la conscience au lieu d'apparaître comme primitive fût dérivée d'une théorie approfondie de l'intelligibilité en général. Il était facile de voir dès lors que l'individu ne peut se contenter d'accepter comme des données brutes les éléments subjectifs qu'il découvre à l'intérieur de sa conscience ; élément indépendant dans le monde des existences, l'individu ne se borne pas à accueillir les reflets du réel qui viennent se former dans son moi psychologique : il essaie d'atteindre par delà ces reflets l'intelligibilité à laquelle il participe lui-même, c'est-à-dire le monde des existences. Or l'existence est caractérisée par la distinction, par l'indépendance des parties et du tout qu'elles forment. Puisque tous les degrés, tous les intervalles de la distinction doivent être réalisés, on peut dire qu'ils ne peuvent être saisis que par l'intelligence universelle ; et puisqu'il faudrait qu'ils fussent saisis par elle immédiatement, on peut dire, comme nous l'avons remarqué au début, que l'intelligence qui distingue s'identifie avec les distinctions effectuées.

Toutefois pour tout sujet fini la permanence de l'intelligibilité à travers la diversité des éléments ne pouvait se réaliser que par l'intermédiaire des quatre genres fondamentaux. De fait ces quatre genres constituent l'essence de l'entendement. Ils sont eux-mêmes ordonnés depuis l'espace qui accuse avec plus d'exactitude [119] les caractères propres de l'existence, jusqu'au temps où la relation apparaît à l'état de pureté. Ils nous permettent de saisir la subtilité des moyens employés par la connaissance pour s'adapter à l'existence et suivre ses contours. Mais il ne faut pas s'étonner si c'est par la relation que cette adaptation doit se réaliser. En effet l'entendement s'appuie sur la conscience, il la prend comme échelon pour la dépasser. Et puisque nulle connaissance ne peut prendre un sens que pour un sujet, puisque par conséquent on ne peut espérer atteindre les existences mêmes par la distinction qui les fait naître, puisque la distinction elle aussi apparaît nécessairement à un sujet unique comme un rapport d'opposition entre les deux termes distingués, puisqu'en d'autres termes la connaissance ne pourra jamais être intuitive, c'est-à-dire s'identifier avec l'existence, il reste qu'elle doit s'efforcer de passer d'une manière continue d'un terme à un autre terme selon un ordre tellement bien réglé que le sujet pourra imaginer qu'il construit le réel par le seul développement des exigences de sa pensée. Bien que subjective, la conscience était en un sens plus voisine de l'Être ; elle prenait en effet le corps comme une existence absolue ; elle cherchait à réaliser dans le sentiment une sorte de fusion chimérique entre l'être et le connaître ; mais bornée au corps, elle était incapable de nous en donner une connaissance adéquate, puisque la connaissance d'une partie de l'univers n'est pas possible sans la connaissance de toutes les autres et, d'autre part, elle ne nous donnait de celles-ci qu'une représentation limitée et subordonnée à nos besoins. L'entendement par contre prétend à l'objectivité ; mais cette objectivité, il doit l'extraire des données de la conscience : il faut qu'elle s'affirme par rapport à un sujet ; cette double condition n'est réalisable que dans la mesure où nous substituerons aux relations qui unissent les différents êtres au corps les relations mutuelles qui unissent entre elles leurs représentations. Par là le subjectif parvient à figurer l'objectif, l'entendement au lieu de s'en tenir aux données de la conscience apparaît comme la faculté des liaisons et des synthèses : et à l'intérieur du temps qui est le moyen de toutes les synthèses, l'entendement croit être devenu capable de reconstruire l'univers à l'aide du rapport. Cependant cette construction

suppose des données élémentaires par où l'existence est saisie confusément et que l'entendement s'efforcera de réduire sans jamais y parvenir. Et si la connaissance scientifique garde toujours malgré sa rigueur un caractère abstrait et en partie artificiel c'est parce que ni elle ne donne comme la conscience une possession directe d'un objet privilégié, ni elle ne nous permet d'atteindre ce [120] que les choses sont en elles-mêmes, à savoir des réalités séparées, possédant à la fois cette indépendance mutuelle et cette indépendance d'ensemble qui doit les empêcher de jamais acquérir pour un sujet une signification positive. C'est donc légitimement que nous avons considéré au début l'existence comme l'antipode de la connaissance c'est-à-dire de la relation. Et pourtant il faut que la variété des formes de l'existence, au lieu d'être seulement appréhendée dans un ensemble de données subjectives, soit ordonnée par la relation pour que le sujet entre en contact avec elles en imaginant qu'il les construit parce qu'il passe de l'une à l'autre. La distinction des parties de l'univers pensée par un sujet unique appelle donc inévitablement la relation. Et si on allègue qu'en définissant la conscience, nous supposons la relation, puisque le fait de conscience implique toujours la liaison du corps avec les autres objets, nous répondrons que nous ne pouvons faire autrement que d'introduire dans l'explication de la conscience les méthodes caractéristiques de l'entendement, mais que d'ailleurs l'originalité de la conscience ne s'en trouve point altérée, puisque l'état du corps et la réalité des objets se trouvent représentés en elle sous la forme de données primitives, c'est-à-dire comme autant d'absolus entre lesquels la relation ne sera introduite que plus tard, lorsque l'entendement sera né. — Nous comprenons maintenant pourquoi l'esprit est tributaire de la pensée pure, comme la connaissance de la position, et le continu du discontinu. Nous comprenons aussi pourquoi il est vain de vouloir rechercher une réalité privilégiée à laquelle le nom d'esprit pourrait convenir. La pensée s'identifie avec l'existence et l'esprit cherche à devenir adéquat à la pensée même, il réalise une sorte d'orientation de l'univers tout entier par rapport à un centre qui est le corps, il est donc impossible d'en faire un être distinct mystérieusement associé au corps, et puisqu'il n'est pas le corps, il ne peut être que cette pensée universelle qui pose l'existence du corps en même temps que celle de tout le reste, mais qui, après avoir subi dans chaque terme fini qu'elle a posé la réfraction inévitable de la conscience, tend à remonter jusqu'à son origine, sans perdre contact avec le sujet.

[121]

## DE L'EXISTENCE

# Chapitre III

---

## LES ÊTRES. DE L'INDIVIDUALITÉ

### *[L'apparition des êtres particuliers]*

[Retour à la table des matières](#)

Si l'existence s'identifie avec la pensée pure, la réalité est l'objet de la connaissance. A première vue, l'existence et la connaissance nous avaient paru contradictoires, l'une coïncidant avec la distinction et l'indépendance, l'autre procédant par relation et par synthèse. Mais la connaissance est pourtant l'œuvre de la pensée. Il faut donc que la relation soit inséparable de la distinction, qu'elle en exprime un autre aspect. Antérieurement au multiple, c'est-à-dire à l'objet qui la qualifie, l'existence est rigoureusement simple ; et dans son application au multiple elle garde encore une rigoureuse simplicité, si on sait la distinguer de ce multiple même qu'elle pose ; l'existence est univoque et ce caractère est exactement rendu par le terme de position. La position devient la distinction dès qu'apparaît l'altérité. Mais l'altérité n'est rien de plus que la réalisation de la position, que son expression concrète. Sans doute l'existence du tout bien qu'elle devienne effective par une distinction mutuelle des termes poussée indéfiniment sera embrassée par la pensée initialement et d'un coup d'œil, mais un entendement limité ne pourra la saisir qu'en y opposant entre elles des

parties. Nul ne saurait prétendre que la pensée ne fût pas d'emblée au niveau de la réalité, qu'un aspect de l'être pût posséder un caractère assez singulier, ou une date de réalisation assez lointaine pour échapper à l'intelligibilité d'une manière essentielle. Nul ne saurait prétendre non plus comme nous le montrerons plus tard que la pensée pût dépasser la richesse de l'être, atteindre un possible concret dont la place ne fût pas assignée à l'avance dans le temps et l'espace par des lois nécessaires. Or, cette convenance parfaite qu'il faut établir entre le réel et l'intelligible prouve que la pensée prise dans toute sa généralité se réalise elle-même par l'existence de l'univers. Mais la distinction suppose [122] qu'à l'intérieur d'un tel univers la pensée totale viendra se réfracter dans chaque partie, faute de quoi celle-ci n'aurait pu être posée. C'est cette réfraction qui constitue la conscience, et la conscience devient esprit lorsqu'elle fait un effort pour rompre sa subjectivité, ou plutôt pour retrouver en elle comme dans un miroir l'objectivité du monde. Ce monde, d'où une analyse métaphysique doit nécessairement partir, pourra dès lors apparaître au sujet psychologique comme un résultat de la synthèse. Seulement cette synthèse n'est pas primitive. Elle nous donne l'illusion de la création et ne fait que nous fournir un ordre pour parcourir méthodiquement à l'aide d'un jeu de relations la suite des termes par lesquels le monde se trouve représenté dans une conscience. Et la relation n'exprimait que l'effort nécessaire que doit faire l'individu en essayant d'atteindre le tout dont il fait partie pour le tirer de sa propre substance, pour en filer et en tisser la trame, sans rien utiliser que la forme subjective de sa représentation.

Cependant la conception à laquelle nous avons abouti est encore abstraite et trop simple. En effet, le monde n'est plus pour nous, sous le regard de l'existence, qu'une mosaïque de termes qualitativement différents les uns des autres, d'une richesse infinie de nuances, matière inépuisable pour l'analyse, — mais dans laquelle on ne peut voir qu'une réalité émiettée, et la pensée ne sait plus où se prendre pour constituer des êtres indépendants pourvus d'une individualité autonome, et possédant des frontières objectivement déterminées. En poussant jusqu'au bout l'application de la distinction, il semble que nous devenions incapables de rejoindre les êtres. Car chaque être réalise une circonscription déterminée de l'existence totale, et bien qu'il soit lui-même divisible, il semble que par la ligne qui le limite, il acquière

une indépendance originale, dont le principe semble n'être plus dans cette sorte de mouvement continu par lequel l'univers se morcelle en parties différenciées, mais dans un lien interne qui fait que les éléments s'expliquent par le tout qu'ils contribuent à former, comme s'il y avait une unité profonde et cachée de cette multiplicité d'éléments et que celle-ci en fût à la fois la conséquence et l'expression. En d'autres termes, si c'est bien la distinction qui confère l'existence aux êtres particuliers en leur donnant l'indépendance mutuelle, il y a pourtant dans ces êtres une unité que la distinction risque de briser et de nous faire méconnaître. Et si l'on se bornait à dire que tout ensemble d'éléments, dès qu'il est pensé à part, devient un être particulier, on se heurterait d'abord à cette objection produite par l'expérience et le sens commun, à savoir qu'on ne peut donner la même valeur aux circonscriptions artificielles que l'esprit peut établir dans le réel et aux circonscriptions par lesquelles les individus concrets se définissent : nous trouvons celles-ci en quelque sorte dans les choses mêmes et l'esprit se borne à les suivre, [123] plutôt qu'il ne les détermine par une action arbitraire. Or cette objection elle-même n'a de sens que parce qu'elle rend saisissable l'existence d'un ordre profond selon lequel la pensée pure se réalise dans la multiplicité des choses. C'est seulement parce que les genres fondamentaux nous fournissent l'idée d'une matière homogène, où les différentes espèces de réalité seraient découpées par un procédé identique, que la distinction nous apparaît elle aussi comme une sorte de division qui serait l'expression du renouvellement indéfini d'un même acte de la pensée. En réalité, la distinction n'est pas la division ; et de même que dans la hiérarchie des genres la qualité vient au-dessus de l'espace et sert à différencier les lieux, de même dans la dialectique métaphysique par laquelle l'univers se réalise à travers la diversité des êtres, on peut dire que chacun des actes par lesquels un être autonome se constitue doit posséder un caractère hétérogène. Bien plus on pourrait voir dans la qualité, où chaque gamme apparaît comme une suite de nuances distinctes, un symbole de l'irréductible diversité des espèces et des individus de la même espèce ; les observations que nous avons présentées plus haut sur la discontinuité qualitative trouveraient ici encore une application. Mais cette symbolisation de l'existence par la qualité ne doit pas nous étonner si nous nous rendons compte que la qualité, bien qu'elle soit un genre, est le plus élevé des genres et suppose tous les autres, qu'elle doit représenter par suite d'une manière particulière-

ment saisissante dans le champ de la connaissance abstraite la multiplicité des existences concrètes. L'argument auquel nous aboutissons pourrait donc s'énoncer ainsi : puisque tous les types possibles de l'indépendance sont réalisés, il faut qu'il y ait dans le monde une infinité d'êtres capables de s'opposer à la fois au monde dont ils font partie, aux éléments qui les forment et aux autres êtres, séparés par suite les uns des autres par un intervalle fini, bien qu'ils puissent être répartis et ordonnés dans des groupes différenciés, opposables à leur tour les uns aux autres. Ainsi on peut dire qu'un être apparaît chaque fois que la distinction s'arrête, s'immobilise, dans le progrès qui va du tout aux parties. Et puisque ces arrêts ne sont pas quelconques, mais que chacun d'eux termine un pas doublement original sous le rapport de l'ampleur et du dessin, on comprend quelle sera dans la nature l'abondance des êtres, et pourquoi, en conservant leur indépendance, ils pourront toutefois être intérieurs les uns aux autres et former des séries hiérarchiques. Toute classification trouvera ici son fondement, et bien qu'il soit aussi bien en contradiction avec l'esprit de notre méthode de chercher à déduire les êtres que de chercher à déduire les qualités, nous laissons entrevoir l'existence entre les êtres comme entre les qualités d'un ordre plus qu'empirique, que nous essaierons de déterminer un jour et qui n'est pas fondé sur les exigences de la pratique ou de la vie en [124] société mais sur la manière dont les existences partielles conviennent avec l'existence totale.

### *[Individualité et conscience]*

[Retour à la table des matières](#)

Au point où nous en sommes l'apparition des êtres composés n'est plus en contradiction avec la nature de l'existence et ses modes de réalisation. Et l'unité qui leur appartient est éminemment intelligible, puisqu'il ne faut pas oublier que c'est par cette unité même que toute existence se définit. Par suite dès que l'existence est conférée à un terme individuel, celui-ci possède une unité inaliénable, ou plus justement, c'est par cette unité qu'il possède l'individualité. Quant à la composition qui apparaît comme l'opposé de l'unité, il faut remarquer qu'elle n'intervient que dans une analyse logiquement sinon historiquement postérieure par laquelle des êtres nouveaux seront appelés à

l'existence. Mais l'être total ne sera pas la somme de ses parties constitutives, celles-ci participent à l'existence qu'il possède primitivement ; elles ne contribuent pas à la lui donner. Le terme même de tout dont nous devons nécessairement nous servir n'a de sens que dans une conception synthétique de l'œuvre de la pensée : il dissimule le véritable rapport des notions dans l'ordre des existences. Si l'unité d'un être précède ses éléments, on évitera le problème à la fois illusoire et insoluble qui consiste à chercher comment des parties différentes en s'associant forment un individu au lieu de former une collection. Pourtant nous ne pouvons nous borner à noter que quand nous affirmons l'existence d'un être nous n'envisageons aucune composition, soit qu'il s'agisse de concevoir cette existence objectivement, soit que le sujet la saisisse sur lui-même à l'intérieur de la conscience ; même le sentiment nous paraît convenir mieux que la pensée pour atteindre l'existence (aussi bien la nôtre que celle d'autrui) ; c'est que toute pensée nous paraît user nécessairement de la synthèse et de la relation, et que nous ne remarquons pas l'opposition qui sépare une pensée qui se borne à s'analyser pour découvrir l'existence avec laquelle elle se confond d'une pensée qui fait effort pour reconstruire l'univers d'une manière subjective et abstraite par l'intermédiaire des genres ; bien plus cette opposition nous est dissimulée par l'habitude où nous sommes de considérer l'expérience immédiate comme un premier degré de la science, une science confuse, au lieu d'y voir ce qu'elle est, le contraire de la science, dont elle fournit pourtant un fondement en nous permettant d'appuyer le monde abstrait des idées sur le monde concret des existences. Mais ce serait renoncer à la science, se contenter de vivre dans le monde qui nous est donné sans en chercher une représentation [125] humaine, que de penser l'unité des êtres auxquels notre vie est mêlée sans songer aux parties qui les forment, sans étudier la relation qui existe entre ces êtres et leurs éléments, sans essayer, somme toute, de nous représenter leur unité dans le langage de la relation. Bien plus, si nous ne laissons pas en quelque sorte glisser cette unité pure dans le domaine de la connaissance pour lui substituer un schéma qui la figure empiriquement, il nous sera très difficile d'en justifier, et même d'en imaginer l'application, et nous risquerons de commettre des méprises faute d'avoir à notre disposition un instrument humain de vérification. En fait l'unité métaphysique que nous avons en vue est le fondement du schéma que nous cherchons mais c'est ce schéma qui nous permet de la représenter : et ce qui fait la va-

leur du schéma c'est que nous avons de bonnes raisons de penser qu'il est le signe de cette unité. De plus, nous ne pourrions aboutir à ce schéma sans étudier la relation des différentes formes d'existence entre elles ; ce problème appartient sans doute à la théorie de la connaissance plutôt qu'à la théorie de l'existence, mais il nous permettra de saisir le mécanisme concret par lequel l'existence se spécifie, il nous montrera comment l'unité est nécessairement présente à l'intérieur de toute diversité, il nous fournira des éléments pour approfondir encore les rapports de la pensée pure et de l'entendement, et de jeter quelque lumière sur les rapports de la matière et de l'esprit.

La division à l'infini de l'espace, la distinction infiniment poursuivie dans l'ordre de l'existence n'ont un caractère scandaleux pour la raison que parce que celle-ci, persuadée initialement de la valeur absolue des méthodes synthétiques, exige qu'on mette à sa disposition un premier élément, un terme simple d'où elle pourra partir dans son œuvre de recomposition. Faute d'un tel élément l'univers lui apparaîtra comme inintelligible, ou du moins comme une poussière impossible à saisir. Mais pour nous qui voyons dans la synthèse un procédé dérivé et postérieur à une analyse réglée, nous ne craignons pas en poursuivant celle-ci indéfiniment de faire évanouir la réalité dans l'abstraction de l'infiniment petit ; nous savons que les échelons de l'analyse forment une série discontinue dont chaque terme réalise une existence concrète, et l'impossibilité d'achever l'analyse dans le temps n'est pour [nous] qu'un signe de la fécondité de l'être, du caractère subjectif et abstrait du temps, et plus encore de l'inaptitude de chaque partie de l'univers à figurer l'univers entier, bien que celui-ci forme un tout achevé. Cependant pour représenter l'unité d'un être particulier dans le langage de la connaissance il ne peut y avoir d'autre procédé que celui qui consiste à le construire. Il faut donc partir des éléments mais il n'existe pas d'éléments derniers. Les éléments d'où nous allons partir seront donc choisis arbitrairement, et composés à leur tour ; cependant il faudra qu'ils nous apparaissent avec les caractères [126] de l'existence et c'est pour cela que nous prendrons de préférence des parties présentant le même caractère d'unité que l'être total que nous cherchons à connaître. Pour que ces parties soient réelles, il faut qu'elles diffèrent plus que numériquement ; ainsi leur juxtaposition ne formera pas une simple somme, elles différeront à la fois par le lieu et par la qualité. Pourtant, pour que notre schéma ait un ca-

ractère plus simple, nous laisserons d'abord tomber les différences de qualité, et nous ne retiendrons que les positions différentes ; celles-ci du moins dans le schéma garderont leur individualité. Mais on ne peut pas se borner à les distinguer, il faut encore les lier entre elles, faute de quoi elles ne parviendraient pas à nous donner l'image de l'unité. Aussi chercherons-nous une relation, une loi qui nous permette de les penser toutes à la fois ou plutôt de les construire. Nous pourrions utiliser les formules connues de la géométrie, mais le plus souvent ces formules trop simples ne se calqueraient pas assez fidèlement sur les choses, elles ne sont pas destinées en effet à représenter des êtres, mais elles sont inventées par nous pour être des symboles de notre activité, elles dessinent les chemins les plus simples que nous pouvons parcourir ; ainsi nous imaginerons des rapports nouveaux ; mais tous ces rapports n'auront de valeur que parce qu'ils nous permettront de saisir d'un coup d'œil les éléments qu'ils unissent. Il y aura encore ici une unité, mais non plus absolue et substantielle, ce ne sera qu'une unité subjective, un point de vue de l'esprit. Les éléments que l'on peut distinguer dans le tout ne pourront être pensés que grâce à la loi qui nous permettra de fixer par un procédé identique la place de chacun d'eux ; ils pourront par exemple être reliés au même point et ainsi on figurera matériellement et d'une façon remarquablement simple l'unité du tout associée à la multiplicité des parties. Ces parties pourtant posséderont souvent une indépendance assez complète pour qu'on ne puisse trouver un ordre sériel qui permette de se les donner successivement par la répétition d'un même acte de l'esprit. Et le schéma sera alors une sorte d'image simplifiée de l'être lui-même mais dans lequel la liaison des parties et leur subordination seront rendues apparentes. Cette subordination pourra être plus ou moins parfaite, à plusieurs degrés. Mais il suffit de considérer une forme de subordination simple, plutôt qu'une forme de subordination redoublée une ou plusieurs fois, pour comprendre la fonction caractéristique du schéma. Ce premier mode de schématisation suffira pour la représentation des êtres matériels, sous la forme cristallographique et géométrique.

Mais [cette schématisation] n'était possible que par l'élimination de la qualité ; et puisque celle-ci enveloppe l'étendue, mais la surpasse, puisque l'être n'affecte un caractère concret que lorsqu'il l'a reçue, les schémas géométriques ne peuvent aussi figurer que des aspects inférieurs et pour ainsi [127] dire nus de la réalité ; il faut encore pour

symboliser l'unité d'un être complet réussir à figurer la manière dont les qualités viennent se grouper pour constituer sa nature. C'est surtout en vue de répondre à cette exigence que les métaphysiciens ont imaginé à l'intérieur de chaque être indépendant un principe d'unité permanent et invisible qui assurerait la cohésion de ses parties, et serait la véritable substance. Sans chercher comment un élément discret tel que la substance pourrait en s'associant à des éléments différents en être le lien, sans rappeler que l'opposition de la substance et des modes contredit le caractère univoque de l'existence et introduit une inintelligible distinction entre une existence supérieure et une existence inférieure, une existence profonde et une existence superficielle, il suffira de noter qu'il est impossible d'approfondir la notion de substance sans la différencier de l'étendue et de la matière, sans aboutir à en faire une âme. N'est-ce pas reconnaître implicitement que toute unité réelle vient de la pensée qui appelle les êtres à l'existence, et non pas de l'entendement qui essaie laborieusement de la reconstruire avec des parcelles disjointes ? Mais cette constatation est instructive à un autre point de vue : elle nous montre en effet que si les schémas géométriques réussissent à figurer en un sens l'unité des parties de l'étendue, dès que la qualité intervient, cette unité devient aussitôt un permanent ; il ne s'agit donc plus alors de surmonter l'éparpillement des éléments dans le simultané en donnant à chacun d'eux une place dans un plan préalable. Il faut surmonter l'éparpillement dans le successif et nous vérifions ici encore l'indestructible solidarité du temps et de la qualité. Mais si l'affirmation d'une âme substantielle réalise la difficulté proposée au lieu de la résoudre, il faut que par le même procédé qui nous a réussi en ce qui concerne l'étendue nous essayions de représenter l'unité du divers, mais en introduisant cette fois la notion de durée. En lui-même le schéma spatial n'est ni permanent, ni muable puisque nous le construisons antérieurement à l'application du temps. Quelles conditions doit-il remplir pour qu'en se développant dans le temps il acquière la permanence, ou du moins pour que la diversité des moments du temps y reçoive encore une forme systématique ? Dès que chaque point de notre schéma primitif est considéré comme susceptible de varier, c'est qu'il est devenu une qualité. Il ne peut s'agir d'immobiliser le flux qualitatif, faute de quoi nous nierions la qualité qui, devenant indiscernable du lieu, serait fort bien exprimée par la géométrie. Mais, si l'on prend ce schéma comme base, un seul moyen nous est ouvert pour introduire l'unité dans le renouvellement

indéfini des éléments qui le forment ; c'est que chaque changement, au lieu d'être épuisé par cette altérité qu'il réalise dans la succession, apparaisse non seulement comme réglé, mais encore comme dessinant dans le temps une ligne précise, avec un point [128] d'origine, un point d'aboutissement et une forme prédéterminée. La présence nécessaire du schéma géométrique, en chaque moment de l'évolution de tous ses points, nous amènera à concevoir par synthèse une évolution du schéma tout entier. Bien plus, de même que le schéma rend compte à chaque instant de tous ses éléments, son évolution doit aussi rendre compte de leur évolution. Et les bornes entre lesquelles se dérouleront dans le temps les états différents du même être sont comparables à celles qui le circonscrivent à l'intérieur de l'espace ; la limitation est un caractère de l'être lui-même et elle trouve également son expression dans le langage des quatre genres. On peut même présumer qu'il existe un subtil rapport entre chacun des modes de la limitation. Cependant, dire que tout être présente une évolution totale et partielle systématique, c'est dire qu'il vit. Et l'unité synthétique de la vie n'est rien de plus que l'adaptation des mouvements qui animent chaque partie au mouvement de l'être entier. C'est contredire l'essence même de la vie qui est un devenir que de chercher à en rendre compte par un point substantiel étranger à la mobilité ; il suffit que cette mobilité se réalise par un rythme que l'on pourra saisir d'un coup d'œil. Si l'on pouvait arbitrairement supposer dans l'espace un point très petit qui fût isolé et susceptible de recevoir successivement une suite de qualités compatible avec le procédé dialectique par lequel la pensée pure l'a appelé à l'existence, ce point serait doué d'une vie élémentaire que l'on pourrait par métaphore faire correspondre à une ligne. Mais c'est là une vue abstraite de l'esprit, et combien plus choquante que la conception géométrique de la ligne, puisque la géométrie sait d'avance tout ce qu'il faut négliger dans la richesse de l'être pour étudier à part les rapports de position, tandis qu'en essayant de reconstruire la vie abstraitement il semble que l'on s'enferme dès le principe dans une insoluble contradiction. A celui pourtant qui, comme le géomètre reconstruit toutes les figures à l'aide de la ligne, voudrait dériver la complexité de la vie d'une vie élémentaire, il faudrait nécessairement lier entre elles, de manière à former un faisceau, ces séries qualitatives très simples qu'il aurait développées d'abord dans la succession. Et puisque le seul moyen de réaliser ce faisceau, c'est non pas d'affirmer que le même schéma s'y conserve, puisqu'une fois qu'on

s'est placé dans l'ordre du temps rien ne peut être conservé, et puisque ce schéma lui-même évolue, mais de considérer les changements de chaque partie à travers le changement du tout qui peut être lui-même représenté en abrégé d'une manière simple, on conclura facilement que l'unité de la vie n'est rien de plus qu'une unité fonctionnelle. Le terme de fonction est d'ailleurs d'autant plus précis qu'il marque à la fois l'existence d'un progrès qualitatif dans le temps et d'une adaptation des parties au tout. Cependant on lui préfère presque toujours à tort le terme d'organisation, [129] qui risque d'introduire une fâcheuse confusion avec les schémas géométriques. On est toujours porté en effet à considérer l'organisation d'une manière statique et comme une systématisation redoublée. Mais ce qui crée l'originalité de l'organe, c'est beaucoup moins sa place, le rôle qu'il joue dans l'équilibre du corps, que son emploi c'est-à-dire le processus dont il est le soutien, l'unité symbolique de la tendance qui va se réaliser à travers la série de ses états. C'est dire, ce que nous savions déjà, que l'organe n'est que le signe de la fonction dans le domaine du simultané. Mais il fallait aller jusque là pour arriver à saisir dans ce qu'elle a de plus profond la différence entre la vie et le simple système. — Il suffira d'ajouter une remarque : on objectera que non seulement toutes les parties du schéma se renouvellent d'une manière continue, mais que puisque le schéma n'est plus le même à chaque instant, il sera malaisé de réaliser l'unité de cette série de coupes successives que l'esprit en devra prendre ; dans certains cas le passage de l'une à l'autre ne se fait pas sans une rupture et la transformation de la chrysalide en papillon n'est que l'exagération de l'hétérogénéité qui existe entre deux coupes quelconques immédiatement voisines. Cette objection atteste une fois de plus le besoin que possède l'esprit d'avoir à sa disposition un permanent susceptible d'être empiriquement représenté ; mais s'il y a là une contradiction, il suffit de voir dans le temps ce qu'il est en effet, à savoir une pure relation, pour ne plus trouver de difficulté dans l'unité que l'esprit établit entre les divers éléments du réel, lorsqu'il les pense dans l'ordre de la succession immédiate, quelle que soit leur hétérogénéité qualitative ou leur différence de situation locale. Il faut pourtant garder comme repère soit l'identité de lieu pour constituer une série unique de qualités, soit l'identité qualitative pour penser le mouvement à travers la diversité des lieux. Et de fait il s'agit moins ici d'un repère, puisque le lieu sans la qualité est abstrait et la qualité sans le lieu dépourvue de soutien, que de la nécessité de trouver à la fois

dans la série des genres un symbole de l'identité et un symbole de la diversité. Mais l'évolution de tout schéma par lequel l'organisation est figurée n'est plus difficile à comprendre et l'unité de la série que forment ses divers aspects exprime la continuité du mouvement par lequel l'esprit s'attache tour à tour au renouvellement des qualités dans le même espace, aperçoit sans cesse un système nouveau prendre la place de celui qui le précède, sans qu'aucune lacune l'en sépare, et trouve toujours pour se reprendre l'identité de la systématisation lorsque les éléments sont modifiés en grandeur, en situation ou en qualité et l'identité des éléments lorsque la systématisation paraît renouvelée <sup>7</sup>. — En fin de compte, après avoir trouvé une [130] manière de représenter symboliquement l'unité des êtres matériels, nous avons trouvé maintenant dans la systématisation fonctionnelle une manière de représenter l'unité des êtres vivants.

On peut faire un pas de plus. L'unité fonctionnelle a encore un caractère abstrait : elle aussi est fondée sur la distinction des genres. Il n'y a pas d'autre unité concrète et réelle que celle qui, prenant comme point d'appui à la fois les schémas géométriques et les schémas organiques, les absorbe et les surpasse. Mais dans ce qui précède l'esprit nous est apparu d'abord comme le faisceau des genres, ensuite par voie de conséquence et lorsque la conscience a été définie, comme un effort du moi pour s'affranchir de sa propre subjectivité et représenter à ses propres yeux l'objectivité du monde. L'esprit n'est-il pas l'unité dernière que nous cherchons ? Une telle conception, qui est souvent le point de départ de l'analyse philosophique, — tant il est vrai qu'il est aisé en raison de leur interpénétration de méconnaître l'ordre réel des notions et en raison de leur hiérarchie de le pervertir et de considérer

---

<sup>7</sup> Si l'on s'étonnait ici de nous entendre évoquer une permanence de la qualité, alors que la qualité est indissolublement liée au temps, nous répondrions que les genres fondamentaux en s'opposant les uns aux autres reçoivent un caractère qualitatif, que, bien qu'en soi le lieu soit étranger et antérieur à la durée, il peut en un sens devenir variable lorsqu'on le parcourt. Mais pour mettre en évidence la possibilité de joindre le temps au lieu, il faut alors que la qualité soit provisoirement considérée comme fixe, faute de quoi l'unité du mobile et la notion même de mobile ne pourraient être représentées. On comprend d'ailleurs à quel point la permanence dont il s'agit ici (permanence abstraite du lieu ou permanence relative de la qualité) diffère de la permanence absolue que l'on attribue à la substance et de la permanence concrète que l'on cherche vainement à attribuer à une partie du réel.

la plus complexe comme l'origine de toutes les autres, — se heurte pourtant à un double inconvénient : c'est que d'abord l'esprit possède un caractère d'universalité qui fait qu'il n'y a qu'une science, tandis que l'unité que nous cherchons est l'unité d'un être concret et individuel, ensuite l'esprit ne peut pas être imaginé, on ne peut le saisir que dans son œuvre, dans les distinctions qu'il opère en tant qu'il participe à la pensée pure, dans les liaisons qu'il réalise en tant qu'il essaie de la rejoindre par une dialectique progressive en partant des éléments discrets auxquels l'analyse l'a conduit. Le besoin de reconstruire la réalité synthétiquement exprime à la fois la réfraction de la pensée à travers un être fini et son identité fondamentale avec cette même pensée qui du premier coup est coextensive à l'être total. Ainsi tant en raison de son universalité que de la confusion qu'il faut établir entre l'esprit et son œuvre, l'esprit est incapable de tenir le rôle qu'on lui assigne. On peut dire que sa fonction est plus élevée, ou tout au moins d'un autre ordre puisqu'elle en fait un intermédiaire entre la pensée pure et l'individu, puisque l'esprit non seulement est uni à la pensée universelle, mais encore [131] permet à l'individu d'y lire. — Les deux formes d'unité réalisées par le schéma géométrique et par l'organisme ont ce même défaut, c'est qu'elles n'ont un sens que du dehors, pour celui qui les construit ; et comme elles ne se confondent pas avec cette unité primitive dont tous les êtres sont dotés au cours de la démarche dialectique par laquelle la pensée les appelle à l'existence en les distinguant les uns des autres, elles gardent un caractère symbolique, et en un sens arbitraire. Pour que ce caractère soit effacé il faut qu'à l'unité imparfaite et extérieure que nous avons envisagée jusqu'ici succède une unité complète et intérieure, naturelle et non artificielle, où l'être ne devient pas un point de vue dans lequel les éléments de l'espace ou les instants de la durée sont associés séparément ou à la fois, où la connaissance qu'on en prend ne peut pas être distinguée de son objet : c'est alors seulement que l'être possède l'unité pour soi ; il n'est pas difficile de conclure que cette forme d'unité est réalisée par la conscience. Cependant le préjugé idéaliste nous a conduit d'une part à identifier l'esprit à la conscience, d'autre part à penser que c'est de la conscience, de ses données, ou plus profondément de ses actes qu'il faut partir pour construire l'objectivité. Si l'objectivité est primitive, si elle ne peut être dérivée, bien qu'elle puisse être représentée, il est évident que nous devons être amené à justifier la subjectivité et à lui donner une place dans le monde des ob-

jets ; nous avons montré déjà que le subjectif est doué d'existence dans le sens où Leibniz pensait qu' « il y a de l'être dans toutes nos idées », ce qui aurait suffi pour légitimer notre méthode, même si l'existence une fois posée ne nous avait paru pouvoir convenir qu'au contenu de la conscience. Mais la conscience jusqu'ici a trouvé place dans la théorie de la connaissance et non dans le système des existences. Puis nous avons dû nous borner à affirmer que l'existence se réalise par une multiplicité infinie d'êtres différents, et si les êtres conscients doivent nécessairement s'y rencontrer, dès qu'ils peuvent être pensés, encore n'est-il pas évident que tout être présente un caractère conscient, et moins encore, puisque la pensée pure possède dans sa distinction un pouvoir d'objectivation absolue, qu'elle puisse être confondue avec une conscience totale impossible à concevoir, ou avec une conscience finie dont elle transcende d'autant plus la nature et la portée que c'est elle justement qui la réalise. Il ne faut pas s'étonner pourtant si, pour un être conscient, tout élément de l'univers devra nécessairement devenir un élément de sa subjectivité car le propre de la conscience c'est précisément de nous fournir une image parfaite de cette unité par laquelle chaque être est posé ; dès lors la pensée qui le pose se refermera sur l'objet qu'elle a posé, ce qui revient à dire que l'être apparaîtra comme un microcosme, le champ d'une pensée relative, dans lequel toutes les parties de l'univers se trouveront représentées non pas dans leurs rapports [132] mutuels, mais dans leur rapport avec un sujet. À partir de ce moment la confusion que nous établissons entre le monde représenté et le monde réel est expliquée : mais, soit dans le point de vue du sens commun qui néglige la représentation au profit de l'objet, soit dans le point de vue de l'idéalisme qui ramène l'objet à la représentation, l'analyse découvre encore la distinction des deux mondes qui se pénètrent, en conservant pourtant leur originalité. De fait c'est bien un seul et même monde mais que l'on pense tour à tour en lui-même et dans sa relation avec l'unité d'un être individuel. Faisons remarquer seulement que, de même que l'identité de la pensée pure se retrouve au sein des existences différenciées, mais ne peut pas elle-même en être isolée pour devenir une existence indépendante, de même l'unité du sujet conscient n'est pas manifestée par un élément indépendant susceptible d'être pensé à part, mais par la suite même de ses représentations. Ainsi, à l'intérieur de l'univers, le sujet est un objet, bien qu'il ne puisse pas l'être pour lui-même. En un sens on peut dire que, puisque la pensée pure est coextensive à l'être, il faudra aus-

si qu'au moment où elle se réfracte dans la conscience individuelle elle devienne pour l'être limité le principe d'une activité féconde, soit qu'elle relie entre eux les états de l'univers physique afin d'essayer par totalisation de l'atteindre tout entier, soit qu'elle interprète la suite des états où s'atteste sa liaison avec le corps, c'est-à-dire son caractère limité, par le développement de sa propre spontanéité dans le successif. Nous sommes si bien accoutumés à opposer grossièrement le sujet à l'objet que nous admettons difficilement l'ambition d'objectiver le sujet lui-même (au lieu de créer un principe chargé de le soutenir, indéterminé et insaisissable comme l'âme substance). Pourtant le caractère univoque de l'existence devait nécessairement nous y contraindre et dès les premières pages de ce travail on tenait pour assuré que tout état subjectif devait être doué lui-même d'une existence absolue. Mais c'est maintenant seulement que la subjectivité acquiert sa place véritable dans le système des existences ; le passage qui nous conduit de l'objectif au subjectif n'a rien d'arbitraire s'il est vrai que l'unité d'un être ne peut devenir totale avant d'être une unité pour soi ; remarquons pourtant, afin de prévenir une erreur, que l'unité de tout être réel doit avoir un caractère absolu pour qu'il existe, mais que nous ne réussissons à la figurer exactement dans le langage de la synthèse, c'est-à-dire de la connaissance, que dans la mesure où, nous élevant au-dessus des schémas géométriques ou d'une organisation fonctionnelle, nous aboutissons à la notion d'un être se suffisant à lui-même, non plus seulement comme produit d'une pensée extérieure à lui, mais comme source de sa propre représentation. Nul être ne peut atteindre à ce degré d'unité que par la conscience ; et comme il ne peut devenir l'origine de sa représentation que par une figuration [133] dans l'être fini de la pensée totale, il faudra donc que la représentation de l'univers lui soit donnée en même temps que la représentation de lui-même.

On voit maintenant pourquoi l'unité géométrique et l'unité fonctionnelle étaient supposées par la conscience mais devaient nécessairement être dépassées par elle. L'une et l'autre ont un caractère abstrait ; l'une et l'autre ont en vue une multiplicité développée à l'intérieur des genres ; l'une et l'autre ne nous fournissent qu'un procédé de liaison générique. Mais pour qu'un être concret puisse être pensé comme réel, il faut que le faisceau des déterminations génériques par lesquelles il est représenté reçoive son unité d'un principe

supérieur aux genres. Il faut que les genres eux-mêmes apparaissent seulement comme la matière de cette unité plus haute, ce qui veut dire qu'ils doivent être liés dans une synthèse où chaque terme pourra être pensé par rapport à un centre identique possédant une compréhension assignable dans le langage de chaque genre. Il est évident qu'il ne peut pas exister d'unité plus parfaite que celle-là ; tous les termes de chaque série générique deviennent nécessairement subjectifs par rapport au terme adopté comme centre : ce qui équivaut à dire qu'ils prennent une valeur représentative. C'est pour cette raison que nul être ne peut posséder une unité véritable que s'il pense l'univers comme une suite d'états de son intelligence, ce qui nous paraîtra d'autant plus aisé à comprendre que l'univers réel étant l'œuvre de la pensée pure ne diffère pas en nature de la représentation que nous en prenons, mais acquiert seulement à l'intérieur de celle-ci une orientation, un sens relatif par où s'explique le caractère incomplet et confus dont il semble alors revêtu. Ainsi, en approfondissant autant qu'il est possible la notion d'unité, nous trouvons non seulement qu'un être vraiment un doit surmonter les oppositions qualitatives et ne plus voir en elles que le champ où s'exercent sa connaissance et son activité, mais encore qu'il doit parvenir à figurer à l'intérieur de ses propres limites la pensée totale qui est seule douée d'une indépendance absolue. Or cela ne peut avoir lieu que si l'univers, sans être encore reconstruit par lui, ce qui suppose un retour vers l'existence absolue et l'intervention de l'esprit, devient une donnée de sa conscience, intelligible seulement par les relations qu'elle soutient avec le moi.

Cependant, puisque l'unité dont il est question n'est encore que la figuration de l'unité d'existence qui appartient primitivement à tout être réel, il faut qu'elle ait son support dans les éléments concrets empruntés aux séries génériques. Et de même que l'unité fonctionnelle prend comme base les schémas géométriques qu'elle dépasse en y joignant la qualité et le temps, de même l'unité de la conscience implique l'unité fonctionnelle qui constituera le noyau encore abstrait mais objectif par rapport auquel toutes les [134] parties de l'univers acquerront un caractère représenté. Bien plus avec l'unité fonctionnelle nous avons obtenu dans l'ordre des genres le schéma objectif le plus parfait que l'on pût atteindre, puisque la durée une fois délimitée et organisée, nous sommes évidemment parvenus au faite d'une telle dialectique. Par suite, il faudra que la conscience, qui symbolise fidèlement

la pensée pure à l'intérieur d'un être concret, mais qui ne peut surmonter les genres qu'en les prenant pour accordés, adopte comme repère de toute subjectivité cette même unité fonctionnelle, au delà de laquelle il semblait que toute représentation schématique d'un être limité dût devenir impossible. Et pour que tous les objets de l'univers viennent prendre un sens par rapport à un terme déterminé afin de devenir des représentations, il faut nécessairement que ce terme soit de la même nature qu'eux, et même qu'il possède les déterminations les plus riches que ceux-ci sont susceptibles de recevoir c'est-à-dire qu'il soit un organisme. C'est pour cette raison que la subjectivité repose sur un fond d'objectivité, ou dans la langue classique de la métaphysique, que l'âme est liée au corps. Par son corps l'être atteste son caractère fini, se distingue des êtres voisins, fait partie d'un univers qui le dépasse. Mais sa conscience est figurative de sa parfaite unité : tous les phénomènes prennent un sens par rapport à ce corps qui va devenir le centre d'un monde subjectif où l'unité absolue de l'univers se retrouve pour un être fini dans le caractère dirigé de toutes ses perceptions. Hors de cette relation entre l'être individuel et le tout, de cette absorption de l'univers dans la conscience de l'individu, celui-ci garderait une unité précaire : une incertitude pourrait encore exister sur les conditions selon lesquelles chaque schéma doit être tracé, sur les limites qui doivent le borner, sur la subordination de ses parties ; c'est qu'en effet les créations de l'entendement ont toujours quelque caractère arbitraire et peuvent parfois ne pas coïncider exactement avec les articulations logiques de l'existence concrète, les besoins de l'homme peuvent venir interférer avec elles et les voiler ; mais la conscience absorbant l'univers entier dans sa subjectivité nous fournit une vérification concrète de l'unité individuelle : nous sommes assurés qu'en elle l'unité schématique coïncide avec l'unité réelle.

On comprend maintenant pourquoi la perception n'est pas distincte de l'objet et pourquoi en même temps elle l'appauvrit. Il serait vain de vouloir situer la perception à l'intérieur du corps et du cerveau, bien que le corps, et surtout le cerveau qui figure par une sorte de nœud l'unité du corps, soient les termes réels par rapport auxquels toute perception doit être interprétée. Notons seulement que par le privilège de leur position les états du corps vont être reconnus par la conscience et distingués de toute perception d'objet ; les perceptions ou du moins les éléments qui les forment sont encore des [135] données jusqu'au

moment où l'esprit intervient pour reconstruire le réel. Mais les états du corps sont donnés à la conscience comme des éléments intégrants de ma nature, et non plus comme des instruments de la connaissance des choses. Cela veut dire qu'ils sont sentis et non perçus. C'est pour cette raison que le sentiment paraît plus profond que la connaissance ; c'est pour cela qu'il me permet d'atteindre la véritable réalité psychologique. Et le développement de mes tendances, l'écho affectif que les événements trouvent en moi, les délicatesses complaisantes de l'émotion servent à caractériser ma personnalité, en constituent le fond intime et caché, ce qu'elle renferme d'original et ce qui m'est le plus cher. Il est vraisemblable pourtant que cette suite de nuances où le moi se saisit et se fuit incessamment dérive d'un principe d'intelligibilité objective, et que, puisque toute vie intérieure est un flux d'états successifs et puisque l'activité constitue le passage, le lien réel d'un état à celui qui le suit, il doit être possible de remonter jusqu'à une activité primitive par laquelle le devenir psychologique serait engendré et où il ne faut voir qu'un symbole de l'unité de l'être considéré dans sa durée. La conscience est à la fois l'unité du simultané et du successif : aussi rayonne-t-elle à la fois sur l'espace et sur le temps, sans qu'on puisse l'absorber dans un état unique. Le centre par rapport auquel il semble que ses différents états acquièrent une valeur, c'est le corps ; mais en tant qu'il est objet de conscience par le sentiment ou la perception, le corps devient un élément de ma vie subjective. Et nulle part à l'intérieur de cette vie on ne rencontrera d'élément déterminé présentant une unité fondamentale et absolue. Il ne pourrait en être ainsi sans contradiction, puisqu'il s'agit encore pour nous de figurer l'unité par la composition. Mais du moins faut-il reconnaître que si l'unité de la conscience englobe tous ses états, s'ils sont liés entre eux par une familiarité telle qu'ils finissent par constituer un même monde, c'est que cette unité leur est immanente. Il fallait qu'il en fût ainsi pour que la multiplicité ne fût point abolie, et que l'unité au lieu de lui être extérieure lui vînt véritablement du dedans. Il faut remarquer qu'il n'existe point non plus de terme auquel on puisse attribuer l'identité caractéristique de la pensée pure ; elle ne s'exprime que par une multiplicité indéfinie de termes hétérogènes. De même l'unité des schémas géométriques ou fonctionnels ne réside pas dans un point privilégié ou dans un organe isolé, mais dans la liaison originale de toutes leurs parties. Mais c'est une nécessité impérieuse pour la pensée, lorsqu'elle va à la découverte des existences, de distinguer les

termes les uns des autres, d'arrêter exactement les contours qui les séparent. Et c'est pour cela que plus tard, fixant les yeux sur les éléments composants d'un tout auquel nous venons d'attribuer l'unité, nous voulons encore, parce que nous voyons cette unité se dissoudre dans les parties qui lui servent de matière, [136] trouver parmi elles un élément caractéristique possédant une unité si parfaite qu'elle en communique un reflet, par une sorte d'action de contact, aux éléments auxquels elle est associée. Par là l'un et le multiple s'opposeraient l'un à l'autre comme des termes réels dans un même ensemble. Mais l'unité appartenant au tout primordialement avant qu'on ait trouvé les éléments qui le forment, ne peut être conférée au tout par un terme pris isolément et dans lequel on la réaliserait arbitrairement.

L'unité pour soi ne peut donc se manifester chez un être quelconque que dans la mesure où l'univers entier devient subjectif à ses yeux ; par là en restant encore divisible et fini, il acquiert une indépendance véritable ; avec le sentiment de son corps et la perception des objets il réalise un univers qui lui est propre où il s'identifie avec les choses, mais dégage pourtant son originalité et ses limites dans l'orientation qu'il leur donne. Nous nous trouvons donc bien en présence de l'unité d'un être isolé, et la personnalité qui vient d'être constituée nous dispense de faire appel à un esprit différent d'elle-même pour la saisir à la manière d'un objet, comme cela arrivait encore quand il s'agissait des schémas géométriques ou fonctionnels. De plus, en dominant le monde par la représentation, elle se suffit, au lieu que ses limites pouvaient apparaître comme le résultat de la pression des objets voisins à l'intérieur desquels elle se trouverait resserrée.

Cependant n'y a-t-il pas une sorte de paradoxe à faire de la conscience un simple symbole, une sorte de schéma de l'unité absolue qui appartient originairement à tout être réel ? Le propre d'un schéma c'est de simplifier la réalité, de la ramener à quelques grandes lignes dans lesquelles se trouveront figurées pour l'imagination les principales relations que soutiennent entre eux les éléments intégrants d'un composé. Or la conscience ne possède-t-elle pas la réalité la plus riche et la plus variée ? Ne nous fournit-elle pas le concret avec toute sa fécondité, toute son individualité ? Et dans la variété indéfinie de ses nuances, l'unité de l'être ne se perd-elle pas sans cesse pour se renouveler ? Pour l'idéaliste, mais surtout pour le mystique il y a là une suite d'affirmations qui ne peuvent être mises en doute. Et certes nous

pensons aussi que cette forme de la réalité non seulement possède une valeur incomparable puisqu'elle constitue la vie même du moi, son intimité, mais possède encore l'existence au même degré que l'univers entier dont elle fait pourtant un simple point de vue du sujet. Mais le sujet est pourvu lui-même de cette existence qu'on ne peut concevoir, quel que soit l'objet dans lequel on l'envisage, ni comme limitée ni comme atténuée. Et de fait, il est bien naturel que le sujet tende à considérer sa propre réalité comme le type et le modèle de toute réalité. Cependant, la conscience par où l'unité profonde d'un être devient explicite à ses yeux doit être considérée comme [137] schématique au regard du corps dont elle ressent les frissons, et de l'univers dont elle perçoit les éléments dans leur rapport avec le corps. Toute sa richesse n'est que pauvreté, si on la compare à ce monde réel dont elle abrège singulièrement le contenu pour le plier aux conditions d'une représentation subjective. On a dit justement que la conscience est un principe de sélection ; il n'y a pas d'expression meilleure pour faire saisir l'étendue de cet univers qui la dépasse, mais dont elle est le plus délicat rameau. Cependant la conscience peut tour à tour être considérée au point de vue de l'existence et au point de vue de la connaissance. Son existence comme toute existence revêt un caractère absolu. Et puisque cette existence étant « pour soi » enveloppe immédiatement la connaissance, c'est bien en elle qu'il faudra chercher ce même universel concret dont l'application se retrouve à tous les degrés de la dialectique. Mais on voit bien que ce n'est pas dans les propriétés particulières qui la caractérisent, dans cette sorte de fluidité ineffable par laquelle on en vit complaisamment le contenu, c'est dans la pensée à laquelle elle participe et qui la réalise que la métaphysique trouvera les déterminations fondamentales de l'existence. Ici pourtant la conscience a été considérée sous un autre aspect ; nous n'avons vu en elle que l'unité la plus haute que l'on puisse attribuer à un être concret ; or cette unité est encore celle d'un schéma, puisque d'une part elle est représentée et que d'autre part nul ne prétend qu'elle épuise toute la réalité de l'être qu'elle représente. Elle a encore les caractères d'un schéma par cette identité de point de vue qui caractérise tous les états qu'elle contient, par la réduction des simultanités et des successions à un centre subjectif auquel on ne peut faire correspondre nul élément discret. Chercher un élément de ce genre ce serait nier la conscience et retourner à ces schémas objectifs qui sont un point d'application pour l'activité de l'esprit. Bien plus elle a un caractère tellement schématis-

que que pour atteindre la figuration de l'unité parfaite, elle ramène à l'être limité qu'elle est chargée de symboliser l'univers tout entier et en fait sa représentation, comme si en laissant l'univers hors du schéma, il était encore possible de nier l'unité de cet être limité et de le considérer comme le produit d'un faisceau d'influences diverses venues de cet univers qui le borne ; mais en maintenant l'opposition profonde du sentiment et de la perception, elle oriente le schéma, lui donne comme fondement la présence d'un être objectif fini par rapport auquel toute subjectivité devra être interprétée. Cependant le schéma que l'on a en vue est concret : il dégage son indépendance non seulement par sa perfection qui le rend en quelque sorte indépassable, mais surtout par la connaissance de soi qu'il implique dès qu'il est posé. Les schémas géométriques et fonctionnels n'avaient de sens que pour un esprit qui leur restait en quelque sorte étranger et puisque d'autre part ils ne coïncidaient [138] pas avec l'unité primitive par laquelle l'existence réelle se définit, ils conservaient un caractère purement abstrait. Au contraire avec la conscience le schéma acquiert une existence concrète autonome tant parce que l'individualité y trouve une expression adéquate que parce qu'elle constitue un monde fermé qui se suffit, et qui, pris à part, se distingue remarquablement en tant qu'objet de tous les objets de l'univers. On peut noter encore que les schémas abstraits pouvaient s'appliquer à une multiplicité d'êtres différents dont ils négligeaient les caractères particuliers c'est-à-dire réels, tandis qu'ici le schéma non seulement n'altère pas l'individualité de l'être qu'il exprime, mais encore lui donne sa signification la plus forte et son relief le plus profond. On peut enfin remarquer que tous ces mondes subjectifs s'opposent les uns aux autres d'une manière tellement parfaite que l'on a paru surpris souvent de l'impossibilité de faire communiquer entre elles les consciences ; nous ne voyons là rien de plus que la réalisation la plus visible de l'unité propre à tous les êtres existants, et qui nous contraint à les penser comme rigoureusement indépendants les uns des autres, l'indépendance se retrouvant une fois de plus comme la caractéristique de l'existence vraie.

Sans coïncider avec l'unité primitive de chaque être, l'unité figurative de la conscience en est une expression merveilleusement appropriée. Dès lors on peut se demander si tous les êtres ne sont pas doués de conscience. De fait, sans avoir égard aux parties composantes de chaque être et à propos desquelles on pourrait encore chercher si elles

constituent ou non des termes réellement uns et doués de conscience, les philosophes ont souvent été portés à projeter les caractères de la conscience aussi loin qu'il est possible de parler d'êtres réels. Mais il ne faut voir ici rien de plus qu'un émiettement de l'idéalisme subjectif absolu et toute doctrine monadologique conçoit l'existence pure sur le type d'une existence qualifiée. Quant à nous, nous ne prétendons pas que l'unité de tout être réel implique nécessairement la conscience. La conscience est plutôt le moyen le mieux adapté pour représenter cette unité ; il ne peut être un moyen parfait que dans la mesure où il se suffit, et où par conséquent, au lieu de trouver hors de lui sa raison, il se hausse à l'indépendance et par là à l'existence. Mais ceci ne nous permet pas de dénier l'existence à des aspects moins complexes de la réalité, susceptibles d'être représentés par des schémas abstraits ne possédant de valeur que pour un esprit séparé. En montant du schéma géométrique à la conscience nous perfectionnons moins l'unité de l'être réel que la manière dont elle peut être figurée. La nécessité d'un tel perfectionnement provient de la richesse ou de la complexité croissante des éléments que nous devons unir dans une telle figuration. Alors que l'espace suffisait d'abord à fournir ces éléments et que l'on pouvait — au moins abstraitement — éliminer la qualité [139] pour les représenter, nous avons dû introduire ensuite une unité fonctionnelle, qui impliquait le temps, puis une unité plus haute capable de surmonter les genres et de les utiliser comme une matière docile. Mais tous ces genres sont abstraits, la conscience n'est concrète que parce qu'elle s'en affranchit. Si la langue des genres suffit à représenter schématiquement quelques-unes des formes de l'existence, cela veut dire non pas que leur unité réelle est imparfaite, mais que leur contenu n'est pas tellement riche qu'il faille utiliser pour la saisir une langue plus compliquée ; et la conversion de l'objectif en subjectif ne correspond pas à une modification de notre point de vue sur le réel, ou à un changement de domaine, mais à la nécessité pour un être plus complexe et plus varié de saisir pour son compte sa propre indépendance dans un acte de connaissance qui va devenir une forme nouvelle de l'existence. Enfin l'unité fonctionnelle impliquant dans la synthèse qu'elle réalise tous les genres subordonnés deviendra elle-même le point d'appui de la conscience sans qu'on puisse pourtant les identifier l'une à l'autre. Du moins sera-t-il nécessaire que la synthèse générale la plus haute que l'on puisse concevoir soit réalisée pour que la conscience puisse éclore. Mais même si quelque conscience obscure

accompagnait les formes les plus rudimentaires de la vie, si elle descendait jusqu'au fond de ces combinaisons matérielles qui ne sont qu'abstraitement étrangères au temps et à la qualité, la distinction des trois plans que nous venons de parcourir n'en subsisterait pas moins intégralement. Et ce n'est pas un des moindres avantages de notre conception, au lieu de partir d'une subjectivité inintelligible si on l'isole, de l'avoir fait venir à sa place dans le système des existences, c'est-à-dire d'avoir montré l'objectivité qu'on peut lui attribuer. Il suffit seulement d'ajouter maintenant que la chaîne des êtres semble posséder un caractère continu, puisque tous les types d'existences doivent être réalisés, mais cette continuité sérielle ne doit pas nous empêcher de saisir la discontinuité réelle qui sépare deux termes voisins ; bien que l'écart qui les sépare soit aussi petit qu'on le voudra, il reste toujours concret et fini. Nous confirmons sur ce point encore l'association inséparable de la distinction qui pose les existences réelles, et de la relation qui nous permet en les unissant de les connaître, c'est-à-dire de les penser par séries. La même observation pourrait être faite en ce qui concerne l'unité schématique de la conscience ; elle consiste dans un jeu de termes si bien liés par la relation que l'unité en paraît primitive et non symbolique, de telle sorte que la relation considérée dans son application la plus complète devient au moins l'image fidèle de l'unité primitive réalisée par la distinction pure. Ce n'est là que l'apparence : dans le monde des existences les termes différents se posent en s'opposant ; il en est ainsi des différentes consciences elles-mêmes ; mais à l'intérieur de chaque conscience [140] se réalise une unité où la multiplicité des existences individuelles se trouve abolie ou plutôt figurée dans une même individualité finie. Celle-ci possède l'indépendance grâce à une sorte d'excès de la relation qui en fait l'inverse de l'existence telle que nous l'avions définie d'abord, et lui permet pourtant de la rejoindre <sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Nul être conscient ne peut, en tant que tel, être perçu par une autre conscience. Car il faudrait alors qu'il devînt un état de celle-ci et qu'il acquît par là l'objectivité représentative, ce qui est contradictoire. Le subjectif possède une objectivité réelle, mais ne peut être représenté comme objet. C'est pour cela qu'un être conscient ne peut nous apparaître que sous l'aspect d'un corps organisé. Quant à la conscience qu'on lui attribue, nous nous bornons à l'imaginer ou plutôt à la recomposer subjectivement à l'aide des éléments que nous trouvons en nous-même.

Il suffit maintenant de dissiper en peu de mots un scrupule que cette analyse a pu faire naître. Dans la hiérarchie des genres nous avons considéré l'espace comme étant le plus près de l'existence pure : or nous venons d'établir semble-t-il que lorsqu'on ne s'élève pas au-dessus des schémas spatiaux on ne dépasse pas l'abstrait, tandis qu'il appartient à la relation au contraire de conférer à l'être sa réalité concrète. Mais il n'y a là qu'une apparence de paradoxe. D'abord il faut rappeler qu'aucun des genres ne s'identifie avec l'existence pure. L'espace est pour nous le moyen le plus simple de la figurer abstraitement parce qu'il est le lieu de toute distinction, mais les autres genres, bien que l'existence accaparée par l'espace ne leur paraisse plus essentielle, supposent l'espace et avec lui l'existence même ; ils nous montrent comment elle se spécifie, comment en fait la relation lui donne une valeur représentative pour une intelligence limitée et qui n'est pas créatrice. Ainsi il ne faudra pas s'étonner d'une part si tout être réel doit posséder d'abord à l'intérieur de l'espace des frontières rigoureusement déterminées, d'autre part si on n'en peut saisir la réalité que lorsqu'il aura été soumis successivement à toutes les déterminations génériques. Et puisqu'il s'agit d'un être qui ne pourra conquérir l'indépendance qu'en devenant conscient de lui-même, il est évident qu'il ne pourra rester en deçà d'aucune des formes de la relation ; mais il faudra qu'il les dépasse, parce que son existence posée d'abord n'est représentable qu'à condition précisément qu'il conquière une unité composée et figurative où toutes les différences abstraites seront présentes mais auront été absorbées et vaincues. Or on se souvient que la relation elle-même en tant qu'elle est pensée isolément nous paraissait envelopper l'existence. Il n'y avait donc aucune difficulté à admettre l'existence de la conscience et si pour la conscience les termes qui entraient dans chaque relation n'avaient un sens qu'à condition d'être orientés par rapport à un centre déterminé qui est le corps, par contre l'esprit prenant [141] pour base les données de la conscience elle-même essayait de reconstituer le monde comme une suite de termes relatifs, mais dans laquelle aucun d'eux ne jouissant d'une fonction privilégiée, la continuité des rapports mutuels indéfiniment poursuivis parviendrait à figurer l'existence pure.

## *Résumé*

[Retour à la table des matières](#)

On ne peut pas se contenter d'affirmer après avoir posé l'indépendance pure que tous les types de l'indépendance mutuelle sont nécessairement réalisés, qu'aux différents points de l'espace et du temps on doit trouver tous les types possibles d'organes et de liaisons d'organes, comme on trouve aussi tous les types possibles de qualités et d'éléments. Il faut encore montrer comment chaque être s'individualise. Or il existe sur ce point deux théories différentes qu'il importe d'abord d'examiner : premièrement les unes soutiennent que l'unité d'un être est l'effet de la synthèse par laquelle nous pensons tous ses éléments à la fois. Mais autant il est vrai de dire que l'existence consiste originairement dans l'indépendance rigoureuse des termes, autant il est chimérique de vouloir la construire synthétiquement à l'aide d'éléments différents donnés d'abord comme une sorte de multiplicité indéfinie. On ne pourrait à tout prendre que la reconstruire. De fait les frontières que nous tracerions ne seraient-elles pas purement arbitraires ? On soutiendra bien superficiellement qu'elles sont fixées par nos besoins. Nous savons bien qu'il en est d'artificielles et qu'il en est de profondes, et nous nous efforçons toujours de retrouver les articulations marquées dans les choses elles-mêmes. Dès lors la synthèse nous donne encore des espérances qu'elle ne peut tenir ; elle est dérivée, sa valeur provient de la souplesse avec laquelle elle suit les contours de l'être tels qu'ils ont été fixés par une analyse primordiale. Le problème reste donc entier. Il s'agit de savoir ce qui fait l'unité interne des parties d'un être, l'unité synthétique restant toujours extérieure à l'objet qu'elle représente jusqu'au moment où, atteignant la conscience, elle acquiert du même coup l'objectivité et l'unité parfaite. — En second lieu l'unité interne dont il s'agit ne peut pas être placée dans un terme invisible qui se trouverait au-dessous des apparences. On voit bien que c'est là la réalisation d'une abstraction. On soulève en même temps une double difficulté que l'on s'est vainement acharné à résoudre : d'une part pourquoi et par quel mécanisme la réalité véritable viendrait-elle s'exprimer dans des apparences qui la défigurent, ensuite comment cette réalité possédant une

unité absolue, ou plutôt étant l'unité à l'état pur, peut-elle fournir un principe concret de liaison pour des phénomènes qui en demeurent différents, bien [142] qu'ils l'expriment d'une façon mystérieuse ? Le procédé employé consiste presque toujours à opposer la durée à l'espace, à créer un monde de la durée où les différents moments seraient reliés par un esprit dont la mémoire nous permet de concevoir précisément la fonction, et que le monde de l'espace symbolise. Nous pensons au contraire que pour concevoir un être réel il faut associer les genres au lieu de les opposer, qu'ils collaborent également à la constitution de l'expérience, et que l'unité d'un être réel est immanente et non transcendante à son apparence\*.

Si nous ne supposons rien de plus qu'un espace rigoureusement immobile, les différences de qualité se confondraient avec les différences de situation et nous ne penserions pas des êtres distincts. Nous ne pouvons découper une région de l'espace pour lui conférer l'individualité qu'à condition pour le moins d'avoir vu ses parties se mouvoir ensemble. C'est là un signe purement apparent et qui peut nous tromper : il ne s'agit encore que d'une unité tout extérieure, mais du moins peut-on dire qu'elle atteste l'impossibilité d'individualiser un être sans faire appel au temps, et par suite implicitement à la qualité. Le temps en permettant de concevoir un tout étendu comme assujetti à une série déterminée de changements lui donne la vie, et le schéma organique n'est que l'équivalent dans le domaine de l'espace de cette suite d'étapes par lesquelles la vie doit passer. La vie est bornée comme le corps ; elle est plus ou moins riche et variée, et à l'intérieur du corps aussi on distingue des éléments multiples et différents ; elle est assujettie à un rythme tandis que le corps forme un sys-

---

\* [Dans le manuscrit, en face de cette phrase et des quatre premières de l'alinéa suivant, l'auteur a inscrit, en les séparant par un tiret horizontal, les réflexions qui suivent :]

Penser l'existence, c'est nier la création

C'est se placer avant la création

Caractère toujours éminemment limité de la création qui porte sur le rapport entre deux termes existants.

---

Dans l'ordre de l'existence totale il n'y a pas de création. Mais la création va avec l'entendement qui partant d'éléments individuels et les unissant imagine qu'il réintègre par construction l'existence totale que toute la dialectique supposait.

tème. Pour ramener notre conception à une vue extrêmement simple prenons un élément de l'espace aussi petit que l'on voudra, non pas pourtant un point géométrique, mais un élément réel. Jusqu'au moment où le temps est introduit, il n'est pas réellement distingué des éléments voisins. Et sa couleur se confond avec sa position. Supposons que cette couleur ne dépasse pas les limites de l'élément considéré, et tranche sur la couleur des éléments voisins ; nous n'avons encore fait aucun progrès, mais supposons qu'elle change à l'intérieur des mêmes limites et que nous puissions suivre ce changement dans la durée. Voilà un rudiment [143] d'individualité. Compliquons notre hypothèse et prenons une multiplicité d'éléments de ce genre, distincts les uns des autres et occupant des lieux voisins ; à la couleur joignons en chaque élément d'autres qualités qui se croiseront en lui et auront des lignes d'évolution indépendantes, et pourtant liées entre elles d'une manière systématique ; admettons encore que l'espace recouvert par l'ensemble de ces éléments puisse être isolé de l'espace voisin, toujours par le moyen du temps et de l'opposition qualitative, que toutes les variations particulières observées à l'intérieur de ce tout soient reliées entre elles, non seulement par une teinte commune mais par une convergence si bien comprise que le tout au lieu de se dissoudre à chaque instant paraisse se survivre et dans certains cas s'enrichir ; faisons un pas de plus et imaginons que les rapports entre ce tout et les éléments circonvoisins, les échanges et les influences mutuelles, au lieu d'être quelconques, obéissent à un ordre fixe, ayant pour résultat visible de maintenir l'originalité du tout et de sauvegarder le rythme de son évolution, on peut reconnaître qu'alors l'individualité considérée sous son aspect objectif a reçu la forme la plus parfaite. Mais c'est de la durée qu'elle a reçu sa réalité ; la durée n'est-elle donc pas le facteur de tous les changements ? En réalité, il faut que le changement soit donné pour que nous puissions saisir dans le changement même la permanence de l'Être. Et sans le changement la réalité serait encore différenciée, elle ne serait pas individualisée. Nous n'aurions point de principe qui nous permettrait de grouper d'une manière originale une multiplicité d'éléments dans des ensembles possédant une indépendance plus que nominale. Mais puisque le temps a été considéré comme la forme la plus haute de la relation, il ne sépare les éléments que pour les lier entre eux ; aussi la vie spirituelle se meut-elle dans le temps ou plutôt elle est le temps lui-même, et par le temps elle dégage la vie originale d'un être de la discontinuité indéfinie des parties de

l'espace : elle la pense objectivement en tant qu'organisme, et subjectivement elle s'identifie avec elle en tant que conscience.

L'espace qui par essence est homogénéité, immobilité, simultanéité pure, fournirait une sorte de repère constant dans la série des changements. Mais les frontières dans l'espace sont marquées par la qualité et cela est heureux car l'espace isole les parties, il ne suffirait donc pas à réaliser l'unité du multiple. La qualité au contraire les lie entre elles et elle permettra d'imaginer dans le langage géométrique un schéma pour la sous-tendre. Les frontières purement géométriques d'un être vivant étaient susceptibles de se modifier, parce qu'elles étaient réelles ; assujetties à coïncider avec la qualité, elles étaient comme elle engagées dans le devenir. Mais le schéma a plus de permanence, parce qu'il est abstrait, l'espace immobile suffit pour le [144] concevoir. Nous insistons pourtant sur cette unité pensée des parties de l'étendue, parce que l'étendue étant par excellence la forme représentative de l'existence, l'organisation a pour nous une réalité en quelque manière plus objective que le déploiement de la vie ; celui-ci semble n'envelopper qu'une existence subjective par l'identification qu'il implique de l'esprit et de la durée. Cependant c'est après ce déploiement qu'il est possible de revenir, comme par un reflux, vers l'unité de l'organisation dans l'espace, qui nous paraît alors sinon la plus complète du moins la plus saisissante représentation de l'existence individuelle. — Enfin il faut ajouter encore qu'après l'apparition du multiple dans les cadres des différents genres, on ne pourrait introduire des modes de liaison capables de nous représenter comme réels des êtres individuels que parce que la pensée universelle qui a posé l'existence a dû s'exprimer dès le début en faisant apparaître, par une sorte de recommencement indéfini d'un même acte, cette inépuisable richesse d'êtres si voisins et si variés, possédant chacun une unité absolue que nous essayons péniblement de figurer dans le langage de la connaissance.

[145]

## DE L'EXISTENCE

# Chapitre IV

---

## LE PRÉSENT

*[Existence et temps]*

[Retour à la table des matières](#)

Les métaphysiciens qui ont le plus approfondi la notion d'existence ont essayé de la soustraire à la durée ; ils l'ont réalisée à part dans un monde transcendant à l'expérience ; en échappant à la durée elle acquérait par là même un caractère d'éternité. Par l'éternité l'existence est bien contemporaine de toutes les phases du devenir ; mais elle devient étrangère aux conditions de la mort et de la naissance ; il n'y a plus en elle ce principe de destruction et ce principe de renouvellement qui ont pu faire considérer le devenir comme un mélange de l'être et du non-être. L'impossibilité de trouver au sein du devenir lui-même un permanent qui s'en distingue et qui pourtant puisse le résoudre ou tout au moins le fonder devait conduire inévitablement à l'imaginer au-delà du monde du réel, car les deux notions d'existence et de changement ou de durée paraissent s'exclure d'une manière inévitable. Mais bien que nous ayons rencontré les traces de ce double effort de la pensée tout le long de ce travail et récemment dans la théorie de l'individualité, il est utile de rappeler encore que rien ne peut prendre pour l'esprit un sens positif hors du devenir et que dans ce devenir même il est vain de vouloir chercher un élément réel qui au lieu d'être entraîné dans le flux du changement y résiste et puisse par

contraste attester son immutabilité. — Cependant la notion d'éternité ne peut pas être rejetée : il y a en elle une exigence de toute pensée ; et puisque le temps, de tous les genres le plus élevé, est aussi celui qui caractérise et qui achève l'œuvre de la connaissance, il faut que dans le temps et en quelque sorte par son intermédiaire l'existence dégage son indépendance à l'égard du temps. — Telles sont les données du problème. Malgré l'opposition immédiate qui éclate entre l'existence et le temps, malgré cette sorte de destruction incessante que le temps introduit [146] dans toute espèce d'être, une fois qu'il a été posé, il faut que le temps en fin de compte soit inclus dans le système des existences non seulement comme [un] élément indépendant, mais même comme une pièce constitutive de ce système.

### *[Écoulement du temps et permanence ou éternité du présent]*

[Retour à la table des matières](#)

Or il existe précisément dans le développement du temps un élément qui est le contemporain de tous les autres et par lequel la permanence de l'existence se trouve figurée. Cet élément c'est le présent. Frappés de la continuité du devenir, les psychologues qui ont étudié le temps n'ont pas insisté comme il l'aurait fallu sur l'originalité du présent. Le présent n'est apparu à leurs yeux avec ses caractères distinctifs que pour leur montrer qu'il contraste avec l'écoulement du temps ; de là ils ont été conduits à nier l'existence du présent, au lieu de considérer, ainsi qu'il l'aurait fallu, l'existence comme révélée par le présent, alors que la succession permet seulement d'apercevoir tour à tour comme présentes les formes diverses que cette existence peut revêtir. On s'est ingénié à montrer que le présent est une sorte de limite mouvante entre le passé et l'avenir et en employant ce terme même de limite on lui ôtait déjà toute réalité. Bien plus on était invinciblement sollicité, chaque fois qu'on essayait de se représenter le présent, à le comparer au point géométrique qui n'est lui-même que l'acte par lequel l'esprit distingue dans la ligne deux groupes de positions différentes mais qui n'est pas un élément de la ligne. En absorbant le présent dans la suite toujours renouvelée des moments du temps, non seu-

lement on perdait de vue son actualité persistante, mais encore on cessait de pouvoir rendre compte de l'hétérogénéité du passé et de l'avenir, puisque les différents éléments d'une chaîne ne peuvent tenir aucun caractère distinctif de ce qu'ils sont connus tour à tour \*. On essayait vainement de surmonter ces difficultés par un artifice empirique un peu grossier, en soutenant que nulle action, que nulle représentation n'ont un caractère strictement présent, mais que chacune d'elles déborde toujours sur le passé et sur l'avenir immédiats. Pourtant on aurait dû se souvenir de ce vieil argument, qui reste d'une rigidité inébranlable, c'est que le passé n'est plus, que l'avenir n'est point encore, et on aurait vu qu'à moins de se jeter d'un seul coup dans le scepticisme absolu, il fallait affirmer que le présent seul est doué d'une existence véritable. C'est donc sans doute que le [147] présent est contemporain du temps au lieu d'en être un élément : de fait il s'y oppose en le rendant possible. Si le présent ne subsistait pas au cœur du devenir, on pourrait dire que ce devenir lui-même ne pourrait pas être pensé et que, chaque moment étant aboli après avoir été donné, l'être serait incapable de percevoir aucune mobilité. Sans doute on a bien vu en général que le changement supposait un permanent par rapport auquel il serait apprécié ; mais ce permanent on essayait chimériquement de le réaliser à part soit dans le devenir ce qui était contradictoire, soit hors du devenir ce qui était purement verbal. Il était d'ailleurs dans tous les cas inutile d'avoir à sa disposition un terme permanent si ce terme restait distinct du variable, car on aurait rencontré d'insurmontables difficultés pour expliquer comment il pouvait en faire la liaison. Si le présent est donné non pas dans le temps, mais avec le temps, il fournira la plus parfaite des liaisons pour les différents moments du temps. Et nous [trouvons] ici le point de convergence le plus rigoureux de la connaissance et de l'existence. Car le temps ne peut être une liaison pure sans que l'on y distingue des moments ; mais ces moments viendraient s'identifier avec des existences séparées, c'est-à-dire avec l'espace, si l'existence de chacun d'eux n'était pas donnée dans le présent. Bien que cela devienne vrai une fois que le temps a été posé, il ne faut pas dire que c'est la caractéristique primitive de l'espace que tous ses éléments sont simultanément présents. L'actualité, comme la simultanéité n'ont de sens qu'avec le temps

---

\* [Dans le manuscrit, en face de cette ligne, l'auteur a inscrit cette interrogation :] Comment le présent serait-il toujours nouveau ?

qu'elles paraissent contredire, mais qu'elles supposent. Et le temps ne pourrait être pensé comme une liaison de termes successifs sans ce caractère commun de la présence qui leur appartient à tous. Il ne sert à rien d'objecter que l'actualité est à chaque instant reproduite, qu'elle retombe d'une manière incessante dans le passé pour rejaillir aussitôt dans l'avenir. Ce serait bien mal comprendre le sens profond de cette « présence » qui par elle-même est immuable et éternelle, qui est étrangère à tout écoulement, qui ne peut ni disparaître, ni être attendue, qui appartient de la même manière à tous les termes de la durée, que de supposer soit qu'elle passe soit qu'elle aspire à être. En fait la diversité des représentations défile à l'intérieur de l'immobile présent, mais c'est seulement dans le présent que leur existence se manifeste, et l'on ne peut prétendre que hors de ce présent elles reprennent cette sorte de demi-réalité qui appartient au passé et à l'avenir. Dans leur aptitude à être tour à tour éclairées par la conscience présente elles manifestent leur existence même ; on ne peut supposer qu'elles la perdent quand cesse cet éclaircissement. Mais le moi, toujours présent à lui-même dans la mesure où il participe à l'intelligibilité, est inadéquat à la somme des représentations qu'il veut embrasser et doit les parcourir tour à tour. Par là il naît à la vie dans le temps. Mais le temps ne pourra être parcouru [148] par le moi qu'à condition que le moi demeure toujours lui-même existant c'est-à-dire présent, et, puisque le moi est conscient de participer à une vie représentative qui le dépasse, il n'aura plus d'autre ressource que de s'identifier successivement avec les différentes formes d'existence qui rejoindront l'une après l'autre son individualité limitée. Si l'on abolissait ces limites on abolirait sans doute l'individualité elle-même et l'on retrouverait la coexistence de toutes les parties dans le tout. Mais puisque la vie de l'individu dans le temps doit figurer la richesse de sa nature, l'étendue de sa participation à l'ensemble des choses, il faut que cette vie ait elle-même un commencement et un terme ; en imaginant que le temps subsiste hors des limites de l'individualité, on aurait alors une existence successive, sans origine et sans terme. En fait ce n'est là qu'une abstraction : le temps, comme l'espace et plus parfaitement que l'espace assurera l'indépendance des êtres finis ; en déterminant le rythme qui anime leurs différents états, il nous permettra de saisir la variété des relations qui les unissent à l'univers. Remarquons d'ailleurs que c'est parce que le moi qui s'oppose à cet univers cherche pourtant à le représenter que le temps lui offre un champ dans le-

quel son ambition pourra se déployer. Le temps est caractéristique non pas de l'existence finie, mais de la conscience. Dès lors on comprend pourquoi l'ordre des moments du temps est irréversible. Le passé, c'est la réalité que le moi a déjà assimilée. L'avenir, c'est la direction vers laquelle tend la puissance d'assimilation que le moi possède encore. C'est pour cela que le mouvement de la vie apparaît comme produisant un enrichissement incessant, que les idées d'évolution ou plus exactement de progrès, et même si l'on veut de création, sont inséparables de notre devenir. Cependant il faut remarquer que sans le présent permanent où tous les moments de cette marche en avant viennent se confronter, il serait impossible d'établir entre eux aucune unité. Il ne s'agit donc pas pour nous de nier le temps. Mais le présent suppose le temps qui n'aurait lui-même aucune liaison si le présent ne constituait pas entre les différents instants un fil nous permettant de considérer le passé comme adhérent encore et l'avenir comme adhérent déjà à l'existence totale. Ainsi il est bien vrai de dire que l'existence ici et la connaissance ne font qu'un puisque par une sorte de paradoxe c'est l'existence, c'est-à-dire l'indépendance pure identifiée nécessairement avec le présent qui permet de se représenter le temps comme le type parfait de la relation. On ne pourra pas invoquer contre notre thèse l'expérience en soutenant qu'il n'y a rien dans le moi qui se conserve, et que cette éternelle présence dont nous avons justifié dialectiquement la nécessité n'est qu'une pure chimère. Il est vrai en effet qu'aucun élément concret sous lequel le moi se représente les objets ou lui-même n'a un caractère de permanence. Mais nous n'avons nullement prétendu [149] qu'il devait en être ainsi, nous avons même affirmé expressément le contraire. Du moins avons-nous montré avec assez d'ampleur qu'il y a dans la conscience une sorte d'interférence de la subjectivité pure et de l'intelligibilité universelle et que même l'esprit humain représentait un effort pour s'élever de la subjectivité à cette existence en soi à laquelle il participe et qu'il essaie de figurer dans la conscience. Or, il n'y a rien de plus que notre propre subjectivité qui est entraînée dans le devenir ; encore faut-il pour que ce devenir puisse être apprécié que l'entendement garde le contact à chacune de ses étapes avec la pensée pure dont il est l'expression. Si cependant nous attribuons une durée aux autres êtres et même aux choses, c'est précisément parce qu'en vertu d'une tendance anthropomorphique peut-être bien fondée nous leur prêtons aussi une subjectivité comme la nôtre. Nous ne pouvons penser leur

durée qu'en leur attribuant une individualité, une vie, un rythme dans un devenir comparable au nôtre. Par suite, on comprend que ce qui change en nous c'est tout le contenu insaisissable et fugitif de notre conscience personnelle, c'est la représentation subjective que nous pouvons nous faire de l'univers et de nous-même. Mais ce qui demeure éternellement, c'est l'esprit qui contemple le devenir, c'est la puissance même qui en distingue les parties et qui les lie entre elles : il ne faut pas s'étonner que nous ne puissions y faire correspondre rien de concret puisque la pensée universelle est un acte pur, qu'il ne s'y mêle aucune matière, de sorte que tant dans l'existence que dans le présent qui la manifeste elle est invisible comme la lumière qui n'est révélée que par les objets qu'elle éclaire.

En tant que nous rejoignons la pensée totale l'immortalité nous appartient, mais elle nous appartient aussi dans cette subjectivité qui constitue notre moi individuel car cette subjectivité possède elle-même l'existence : c'est par opposition à l'univers tout entier conçu comme enveloppant seul une éternité véritable que notre moi naît et meurt dans le temps ; et de fait vouloir lui attribuer sous ce point de vue l'immortalité, ce serait à la fois dire qu'il est fini et qu'il est infini, qu'il est dans le temps et hors du temps. Une fois que nous nous sommes placés dans le devenir il y a donc pour cette combinaison d'éléments qui constitue notre vie indépendante un commencement et un terme. Et c'est folie que de vouloir tout en gardant la durée affirmer le caractère impérissable soit du corps soit de la conscience qui le reflète. Pourtant, on ne peut admettre qu'aucun type d'existence une fois posé tombe ensuite dans un néant absolu ; son devenir a été posé en même temps que lui ; toute espèce de devenir est en rapport avec une pensée plus haute qui le soutient et pour laquelle ses phases successives sont données à la fois. Le temps s'imposerait à l'esprit comme une sorte de matière inintelligible et insurmontable, il serait hors de toute pensée, si au lieu d'en faire seulement [150] une forme de l'existence, il fallait lui subordonner l'existence pure elle-même. On voit donc que puisqu'il faut dire à la fois de toutes les phases du devenir et de ces suites déterminées d'états concrets qu'on nomme des personnes, qu'elles existent, il est nécessaire aussi de reconnaître que la durée où elles apparaissent est elle-même une sorte d'être étranger ou du moins antérieur au temps. Ainsi notre propre subjectivité et le temps limité dans lequel elle s'écoule revêtent, en tant qu'ils possè-

dent l'existence, un caractère d'éternité. Il ne peut en être autrement si, pris en eux-mêmes, le temps tout entier ainsi que les circoncriptions qu'on y trace doivent inévitablement être hors du temps ; et en disant qu'ils sont encore dans le temps, il faudrait ou bien imaginer un second degré du temps pour envelopper le temps proprement dit, ce qui ferait renaître de nouvelles difficultés, ou bien prendre le temps comme une donnée primitive que l'on s'interdirait de rendre intelligible en le ramenant aux lois de la pensée. Il n'y a d'ailleurs rien qui puisse surprendre à dire qu'un être qui vit et meurt dans le temps est immortel si l'on se place dans un point de vue supérieur aux genres pour penser son existence ; sa durée n'est en fait qu'un attribut de sa nature, et en lui conférant un attribut qui l'enrichit, en fixant les bornes à l'intérieur desquelles il connaîtra dans la succession ses propres états, on ne pourrait concevoir comment son être serait par là même voué à l'anéantissement. En délimitant un être dans l'espace, nous ne diminuons pas sa réalité intérieure ; il serait contradictoire qu'en ajoutant à la spatialité une détermination nouvelle inséparable de la personne, nous puissions jamais abolir ce que nous venons de poser. Sans doute il faut prévoir cette objection, c'est que l'immortalité dont il s'agit n'aura aucun sens pour le moi lui-même. Cela est vrai nécessairement en tant que le moi est une subjectivité pure, mais cela est faux si cette subjectivité elle-même n'est qu'une sorte d'expression par la pensée universelle de la réalité du corps. Demander l'immortalité soit du corps représenté, soit de la conscience que nous en prenons, ce serait demander aussi que notre corps ne fût pas distinct des corps voisins, mais embrassât l'espace entier : ce serait demander que l'univers au lieu d'être le champ le plus riche dans lequel les distinctions les plus précises sont opérées s'absorbât dans une confusion et une homogénéité parfaites. Mais si l'on a remarqué bien souvent que le passé est interchangeable, qu'il y a en lui quelque chose de définitif et d'absolu, c'est sans doute parce que la succession dès qu'elle a été pensée même par le sujet qui la vit manifeste tous les caractères de l'existence pure. Ainsi la doctrine que nous soutenons portera moins contre les matérialistes qui identifient toute réalité au corps que contre les philosophes du devenir qui considèrent le temps comme un absolu au lieu de voir qu'il doit être surmonté pour rejoindre l'existence, et qu'il existe dans le [151] point de vue de la pensée pure une simultanéité éternelle de toutes les phases à travers lesquelles se déroule la vie de chaque être.

Mais nous voudrions que l'on comprît bien que cette éternité n'est pas pour nous une sorte d'hypothèse invérifiable. D'abord la diversité des moments du temps ne pourrait pas être conçue sans elle ; il n'y a en nous que les états purement subjectifs dont il est vrai de dire qu'ils s'abolissent à chaque instant pour renaître dans l'instant suivant. L'interpénétration que l'on remarque entre eux n'est rien de plus que l'effort par lequel la pensée prétend les embrasser à la fois dans le présent au lieu de s'abandonner à cette rêverie intérieure où leur écoulement peut être saisi. Et le présent qu'il faut bien attribuer réellement à chacun d'eux va nous permettre à la fois de lier les éléments de la succession et de nous élever au-dessus d'elle. Si nous avons eu besoin de prouver par un nouvel argument l'identité de l'existence et de la pensée pure, l'originalité du présent serait venue témoigner en faveur de la rigueur de notre déduction puisqu'il est contradictoire d'une part de poser aucune existence hors du présent, puisque d'autre part un esprit fini ne peut rien se représenter que dans le temps, et que c'est le présent qui en unissant les différentes phases du devenir permet de les ramener à la source de toute intelligibilité. Cependant la connaissance en tant que telle possède une existence originale, l'acte même par lequel le devenir est parcouru fait partie du monde réel ; et cela suffit pour que le passé et l'avenir s'opposent irrémédiablement l'un à l'autre ; mais il faut remarquer que le passé pris comme passé, l'avenir pris comme avenir n'ont aussi qu'une existence purement subjective dans la conscience. Seulement le subjectif a son existence propre, et cette existence elle-même se confond si bien avec le présent que le passé ne pourra jamais prendre une valeur que dans le souvenir présent comme l'avenir dans la prévision présente. Le temps étant posé comme une condition de possibilité de toutes les représentations subjectives, on peut dire que le présent est au croisement, au point de rencontre de l'objectivité absolue et de la conscience. Le mot présent appartient à la langue du temps, mais nous avons vu qu'au moment où l'on cherche à saisir l'originalité de la relation temporelle le présent devient insaisissable. C'est qu'il est d'une autre nature. Il nous révèle l'existence même à l'intérieur du temps, dont il semble couper en deux l'écoulement, sans réussir pourtant à le suspendre. Sans le temps l'idée de présent est dépourvue de signification, mais sans l'existence dont le temps paraît contredire les caractères, ni l'unité du temps tout entier, ni la réalité de ses différents moments ne pourraient être pensées. En fait l'unité du moi, qui doit s'expliquer par les conditions

dans lesquelles le moi comme toute forme d'existence est posé, trouve une expression dans son omniprésence à travers la suite de ses états. Si le présent perçu coïncidait [152] avec le présent réel il serait inutile de faire intervenir le temps ; par contre la constitution des êtres individuels impliquait la durée limitée de chacun d'eux, faute de quoi leur faculté de percevoir aurait été incapable non seulement d'atteindre la totalité du réel, mais même d'imaginer une inépuisable richesse dans chacune de ses parties : le champ que le temps indéfini donne à notre pensée lui permet à la fois d'entrer en contact avec l'être absolu et de sentir comment dans ses modes même les plus bornés, il surpasse notre représentation.

Nulle connaissance n'est possible autrement que par l'intermédiaire du temps. Car la connaissance consiste dans un rapprochement de l'être et de la conscience ; il faut donc que l'être vienne égrener ses différents aspects dans les phases successives de la vie du sujet, ou, ce qui revient au même, que nous considérions les états du moi comme représentatifs d'une réalité qui le dépasse. Mais l'originalité de la science c'est que si toutes ses démarches exigent le temps comme condition de leur possibilité, elles aboutissent pourtant à nous fournir un schéma de l'univers dans lequel toute considération de durée est abolie. Il ne nous appartient pas d'insister sur cette idée aujourd'hui banale que le temps qui intervient dans les équations de la mécanique est en réalité un espace et non pas le temps véritable, et aussi que les explications causales tendent à faire évanouir la succession au profit d'un déroulement purement logique des concepts. Il nous suffit de noter qu'au lieu de tirer, comme on l'a fait, de cette observation pénétrante la preuve que la science est chimérique et artificielle, nous y voyons l'expression d'une exigence rigoureuse de la pensée : l'existence prise en elle-même est étrangère à la durée ; et si elle ne peut être connue que par une conscience dont la forme essentielle est la durée, cette conscience ne sera pourtant capable d'échapper à sa propre subjectivité pour retrouver l'existence d'où elle part et qu'elle cherche à représenter, qu'à condition que la durée disparaisse en quelque sorte de la représentation effectuée, ce qui est possible dans la mesure où la représentation projetée dans le monde des existences est considérée par le sujet comme actuellement présente dans sa totalité. De tous les types de la relation, la relation de principe à conséquence est celle qui satisfait le mieux la pensée, et toutes

les sciences font effort pour ramener les relations plus complexes ou moins rigoureuses qui forment leur objet propre à la relation mathématique : c'est qu'en effet les relations de principe à conséquence non seulement paraissent éliminer dans la connaissance toute matière pour ne considérer qu'une ordonnance logique, c'est-à-dire un acte de pensée, à l'état de pureté, mais encore ces relations font abstraction de la diversité temporelle, puisque si c'est dans le temps que le sujet doit saisir la conséquence après le principe, la conséquence est pourtant nécessairement [153] considérée comme objectivement contemporaine du principe. Mais le rapport de causalité n'est-il pas pourtant par définition une liaison de termes successifs ? Par le fait qu'il est une liaison entre eux, il tend à réduire leur diversité : ou plutôt la diversité n'est pas créée par le temps, elle est résolue par lui, puisque l'essence du temps, c'est d'être une relation ; mais la causalité n'est rien de plus qu'une détermination concrète de la fluidité du rapport temporel et elle atteste que le temps est un rapport en montrant que la diversité qu'il fait naître est apparente au lieu d'être réelle comme la diversité spatiale. Il ne pouvait en être autrement si le rôle du temps était de distinguer l'espace de la qualité au lieu de créer une nouvelle forme d'existence. Il doit en résulter que les séparations introduites par la durée sont surmontées aussitôt par la durée même, et l'on retrouve ce caractère plus explicite dans la causalité, puisque la causalité suppose entre la cause et l'effet une différence qu'elle essaie immédiatement d'abolir. En fait la causalité ne devient intelligible que si l'entendement peut la ramener au rapport de principe à conséquence. Et pour que ce rapport lui-même affecte un caractère concret les logiciens essaieront de retrouver analytiquement l'effet dans la cause, et les savants, bien qu'ils espèrent sauvegarder la nature synthétique du lien qui unit les deux termes, affirmeront pourtant qu'il y a dans l'effet toute l'énergie qui se trouvait dans la cause, de telle sorte qu'à l'intérieur de l'écoulement temporel il faudra distinguer ce qu'il y a de profond, qui est l'énergie permanente, et ce qu'il y a de superficiel et visible, qui est sa répartition. Cependant, non seulement chacun des termes que la science unit entre eux par des rapports nécessaires n'a de réalité subjective qu'au moment où il vient pénétrer dans le contenu actuel de la conscience, mais nous ne doutons pas que sa réalité objective ne consiste dans son indépendance à l'égard de la conscience, c'est-à-dire aussi du temps qui en est inséparable. Ainsi, soit que nous pensions l'univers représenté, soit que nous essayions de le penser en

lui-même, il est impossible de le penser autrement que comme présent, et par cette présence capable d'être considérée à la fois comme une phase du devenir et comme étrangère au devenir, nous saisissons la coïncidence de la représentation et de l'existence.

On comprend sans peine comment le temps est le principe de possibilité de toute existence subjective c'est-à-dire de toute conscience. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de choquant à vouloir que le devenir n'apparaisse que sous le point de vue étroit d'une conscience individuelle ? Ne répugne-t-il pas qu'il n'y ait rien hors de nous qu'une éternelle immobilité et ne faudrait-il pas dès lors attribuer à la durée, comme le font certains contemporains, un caractère si rigoureusement personnel que l'on ne pourrait plus expliquer que par des artifices ce qu'il y a pourtant en elle de social, la possibilité [154] pour les différents êtres de s'entendre dans les mesures communes qu'ils en font, et par suite de déterminer un ordre en quelque sorte objectif des apparences elles-mêmes ? La suite des saisons, la croissance des végétaux, le progrès des êtres et leur décrépitude, doivent-ils être considérés comme n'ayant de valeur que pour des êtres finis, capables de se représenter une réalité statique par l'enchaînement de leurs propres états ? N'y a-t-il rien qui corresponde à la succession dans les choses mêmes ? Ce sont là des difficultés auxquelles la doctrine du temps que nous avons exposée dans la 2ème partie de ce travail fournit une réponse évidente. Le temps étant un des genres fondamentaux n'est pas fondé sur l'existence de la conscience ; c'est au contraire lui qui la fonde ; et si nous avons montré comment la conscience en tant que subjective est pourvue pourtant d'une existence objective, c'est parce que le temps sur lequel elle s'appuie et par lequel elle se réalise est une pièce fondamentale de l'univers. Seulement dans le temps lui-même il faut distinguer un principe réel c'est-à-dire la dualité de l'espace et de la qualité, et la manière dont ce principe se réalise pour chaque être fini. La durée individuelle est mobile et fuyante : tantôt rapide et tantôt lente elle se proportionne pourrait-on dire à la richesse et à la variété du contenu subjectif de la conscience : bien qu'en chacun des moments de cette durée sentie tout notre passé se trouve exprimé et tout notre avenir symbolisé, c'est en s'abandonnant à son écoulement que nous percevons le plus fidèlement ce qu'il y a d'original dans ce flux indéfiniment renouvelé. Mais le temps, dans la mesure où il participe à l'existence et où il soutient cette durée sentie,

est un objet de pensée. C'est parce que le temps est un objet de pensée qu'une multiplicité de consciences individuelles deviennent possibles, assujetties à la même loi, et capables de convenir entre elles sans l'intervention d'aucune harmonie préétablie. Mais en quoi consiste ce temps réel sinon dans l'aptitude que possèdent toutes les qualités qui constituent un être individuel à se manifester, dès que l'analyse les isole. Le temps est donc inséparable de la multiplicité, mais cette multiplicité, il agrège ses différents termes, [il] exprime l'indépendance et l'unité du tout où ils s'assemblent. Si l'on avait affaire au seul espace, l'analyse nous conduirait à l'éparpillement, mais nous sentons bien que c'est la qualité qui unit les différents points de l'espace. Comment le ferait-elle si elle ne pouvait dégager son autonomie en se déployant dans un milieu original, fait pour elle, et qui est le temps réel ? Ainsi ce n'est pas par ses frontières dans l'espace, qui ne forment qu'une délimitation abstraite, c'est par le rythme de sa vie que l'existence individuelle est caractérisée. Cependant, bien qu'en participant à ce rythme du dedans et par l'affectivité nous sentions disparaître et renaître à chaque instant nos propres états, nous ne pouvons même pas supposer qu'il y ait là un véritable [155] anéantissement et une véritable création. Au contraire le moi, en assistant toujours dans le présent à cette suite d'états toujours nouveaux, nous permet de comprendre la véritable nature du temps réel. Egalement approprié à exprimer le développement de la conscience, de chaque être fini et de l'univers même considéré comme une somme de qualités, le temps, à travers la succession des synchronismes par lesquels la conscience individuelle tend à le rendre purement subjectif, porte en lui l'éternité du présent par où il rejoint l'existence. Et la diversité des états, qu'il ordonne en série, n'éparpille pas le présent pour l'entraîner dans le devenir, mais au contraire n'est possible que par ce même présent dans lequel l'unité de la série trouve son point d'appui. En dehors de cette conception, nous n'avons de recours que dans la création continuée, et le temps cesse d'être une pure relation pour se confondre précisément avec un espace dont les points ne pourraient plus être parcourus par un sujet un d'un mouvement continu. Quant à l'ordre du temps, à l'impossibilité de nous déplacer à notre gré et nommément d'en remonter le cours, ces caractères montrent assez que le temps n'est pas une fiction et qu'il s'impose à tous les êtres comme une loi fondamentale de leur nature. Ainsi le devenir est déduit de l'essence ; l'essence est contemporaine comme le présent de tous les moments du devenir,

mais puisque ceux-ci sont liés entre eux, en chacun d'eux elle peut être saisie tout entière. Or la science, bien qu'elle s'en défende, cherche à atteindre l'essence. Mais l'essence n'est pas hors des phénomènes, elle n'est pas derrière eux comme un soutien mystérieux auquel il faudrait croire sans pouvoir le connaître ; elle est au cœur des phénomènes dont elle constitue à la fois la réalité et le lien. Ainsi la science ne peut avoir d'autre objet que les phénomènes, mais elle ne peut avoir d'autre objet qu'en réduisant le devenir sans pourtant l'anéantir. Tel est le but d'abord du rapport de principe à conséquence par lequel l'identité logique du sujet se retrouve dans la diversité de ses affirmations ; tel est encore le but du rapport de cause à effet par lequel l'identité physique de l'énergie se manifeste dans la diversité des qualités. Retrouver le permanent au sein du changement, c'est aussi réduire le temps, ou tout au moins en saisir à la fois les différents moments par un acte d'omniprésence. L'identité de la pensée universelle, de la pensée individuelle qui la reflète, — par opposition au sentiment qui demeure irrémédiablement subjectif, — de la matière et de l'énergie qui en expriment la réalisation dans l'espace et dans le temps, rendent également témoignage de la coïncidence à l'intérieur du devenir de l'existence et du présent. Et il est à peine nécessaire d'invoquer le principe de l'inertie pour montrer que le présent, dès qu'il a été posé, implique une permanence, c'est-à-dire l'identité des parties du devenir jusqu'au moment où l'existence diversifiée venant prendre place dans le temps donne [156] à la causalité une matière en maintenant l'identité pourtant par l'affirmation d'un facteur quantitatif constant. On ne s'étonnera pas non plus si la qualité entraînée dans le devenir paraît voisine du sentiment et garde un caractère individuel, tandis que la matière et l'énergie affectent le caractère de l'espace et du nombre et sont donc plus près à la fois de l'existence et d'une pensée universelle et conceptuelle. La science se meut donc hors du temps, bien qu'elle s'attaque au devenir et qu'en établissant entre ses moments des relations rigoureuses, elle implique elle-même le temps comme condition de son propre développement. Mais il semble parfois que la science, cherchant à déterminer les rapports nécessaires que les phénomènes ont entre eux, doit les considérer non pas comme les produits d'une activité libre, c'est-à-dire comme des états à venir encore indéterminés, mais comme des faits déjà réalisés. On en peut conclure que son domaine propre est le passé et que lorsqu'elle prévoit l'avenir elle l'imagine comme déroulé devant l'entendement, c'est-à-dire comme

du passé encore. Cependant si l'avenir et le passé parviennent si aisément à s'identifier c'est que sans doute la science ne retient pas le caractère original du passé, qui est d'être subjectivement aboli. C'est qu'elle ne retient que ce qu'il y a de commun aux différents moments du temps, à savoir le présent qui les accompagne tous et égalise les diversités temporelles. Aussi les lois de la science échappent à la fuite du temps, bien qu'elles lient entre elles toutes les phases de la durée.

Pour saisir du même coup l'opposition et l'union nécessaire du temps et du présent il suffit d'ailleurs de consulter notre expérience intime. Notre vie tout entière se déroule dans un éternel présent. Le passé et l'avenir sont pour nous des objets de pensée et non des objets d'expérience : encore est-il vrai qu'ils doivent être saisis par le sujet dans un état psychologique présent. Par conséquent on pourrait dire qu'à l'intérieur de tout état d'âme l'analyse peut distinguer des éléments qui bien qu'attachés encore à notre moi ne sont pour lui que le point de départ d'un nouveau progrès, et d'autres éléments qui, inséparables aussi de sa nature, ne sont pas encore entrés dans la conscience claire. Quant au progrès dont nous parlons, c'est en effet dans le temps qu'il se déploierait, bien que la réalité dont il nous révélerait tour à tour les aspects fût contemporaine de toutes ses phases. — Mais il n'y a là encore qu'une hypothèse qu'il est possible de justifier métaphysiquement en montrant que dans tout être particulier il y a la rencontre de ce qui le fait être et de ce qu'il est, de l'universel et de l'individuel, de la raison et du sentiment. En participant à l'existence, chaque être participe du même coup à son éternité ; c'est par cette participation qu'il peut être posé. Si nous considérons maintenant ce qu'il est, — et nous savons qu'en fin de compte il faut, dans la mesure où il a de la perfection, qu'il soit pour lui-même ce [157] qu'il est réellement, c'est-à-dire qu'il devienne conscient, — nous comprendrons que ses états devront se détacher de son être permanent, bien qu'ils lui demeurent unis ; ce qui n'est possible que dans la mesure où ces états se répandent dans un temps dont les différents moments seront indéfiniment saisis par le sujet comme présents. Les événements que nous subissons et même les impressions toutes subjectives que nous éprouvons effleurent notre moi plutôt qu'elles ne s'incorporent à lui ; les relations de l'univers et du moi forment une classe particulière de faits, transitoires par nature, qui se développent dans le temps et qui n'appartiennent ni à l'essence du monde, ni à l'essence de

l'individualité. Bien plus, c'est le rôle du temps de faire apparaître des relations de cet ordre. Mais de tout le passé que nous avons vécu, il n'y a que les souvenirs actuellement présents ou la trace encore présente qu'il a pu laisser en nous, de l'avenir immense et inconnu que nous pourrions vivre, il n'y a que les états attendus et préparés par la conscience, ceux qui sont déjà enveloppés par elle, qui nous semblent posséder l'existence véritable : tous les autres nous fournissent un spectacle fugitif ; ils forment le monde particulier de la relation ; ils accusent avec les limites des diverses individualités leurs rapports mutuels et leurs rapports avec le monde ; ils n'ont de sens que dans la série temporelle et ne jouissent du caractère de la présence que par leur contact momentané et indéfiniment répété avec un esprit fini, ou par la totalisation a priori de la série dans un esprit infini. Cependant nous ne nous attribuons à nous-même l'existence que dans la mesure où nous sommes des êtres conscients ; et la conscience implique une relation de l'être avec soi et déjà la notion de temps. Or, l'aspect de nous-même par où nous tenons à l'existence est aussi celui par lequel, au lieu de nous renouveler dans le temps, nous assistons à notre propre renouvellement dans un présent indéfectible d'où nul devenir ne peut nous chasser. Et c'est pour cela que la partie de notre nature qui nous paraît nous appartenir le plus profondément est celle qui subsiste à travers toutes les variations accidentelles que notre être peut subir, tandis qu'en réalité c'est notre faculté de connaître toute seule qui demeure dans le présent et qui doit y demeurer nécessairement pour que le temps lui-même puisse être perçu : mais les objets toujours nouveaux auxquels elle s'applique, et le temps où ils se succèdent, sont des éléments intégrants du système des choses, et ne peuvent cependant altérer cette liaison essentielle de l'existence et de la présence qui leur est antérieure, et qui au lieu de les contredire, les appelle eux-mêmes à l'existence, et fonde leur double caractère de possibilité et d'intelligibilité à partir du moment où le fini intervient dans le monde c'est-à-dire où le concept même du monde se réalise.

Le sentiment confirme la vérité métaphysique ; car nous voyons les choses [158] s'écouler autour de nous et le contenu de notre conscience se renouvelle indéfiniment sans que pourtant le sujet éprouve l'impression de participer au même flux. Il demeure contemporain de tous ses états sans être entraîné comme eux dans une fuite et une course sans fin, sans s'apercevoir, comme il le faudrait s'il était successif,

qu'il meurt à chaque instant pour renaître aussitôt ; c'est qu'au lieu de suivre la marche du devenir psychologique, il en lie les termes les uns aux autres, il assure leur continuité ; il fait qu'ils appartiennent au même moi. Et comment cette action serait-elle possible si le sujet ne dépassait pas le temps au moment même où il y engage tous ses états ? Mais il faut encore, pour que les états du moi rejoignent le moi lui-même et qu'ils apparaissent comme ses déterminations, que le temps où ils se déroulent et le lieu où séjourne le moi quand il surmonte le temps coïncident l'un avec l'autre sans se confondre ; il faut non seulement que la conscience fonde l'unité du temps, mais il faut encore que cette unité soit extratemporelle tout en embrassant la suite entière des instants de la durée. L'observation suffit à montrer que le présent remplit toutes ces conditions puisque c'est seulement en se confrontant avec le présent que tous les moments du temps acquièrent un caractère de réalité, et puisque le présent, qui est simple et inaltérable, ne peut participer lui-même à aucun devenir. La notion de présent est éminemment positive, et c'est en vertu de son originalité merveilleuse qui fait de chacun de nous des membres de l'éternité, que nous pouvons donner un sens concret à cette relation du moi et de ses accidents : dans toute autre doctrine ou bien le moi se confond avec les accidents, ce qui nous rend incapable d'expliquer comment ils peuvent s'ordonner dans une même série, ou bien on le réalise dans un monde abstrait inaccessible, ce qui nous empêche soit de saisir l'origine de la conscience soit d'expliquer comment elle peut rejoindre les accidents sensibles.

### *[Présent et acte de pensée]*

[Retour à la table des matières](#)

Mais on prétendra que le présent dont nous parlons est un présent purement abstrait, un écran idéal sur lequel viendraient se détacher tour à tour, comme des apparences, la série successive des êtres réels. Ainsi dans notre conception le temps appartiendrait à l'ordre du réel, tandis que le présent diminuerait en quelque sorte l'existence des choses en les faisant apparaître. Il y aurait là il faut l'avouer une manière singulière d'unir entre elles les idées, car s'il est un point auquel le bon sens populaire lui-même s'attache inflexiblement, c'est que tout

ce qui existe doit être cherché dans l'horizon du présent et que le passé est une existence décolorée, l'avenir une existence [159] brumeuse. Cependant les choses en elles-mêmes ne sont point abolies lorsque leur apparence s'efface sur l'écran ; au contraire, elles subsistent comme choses ; et c'est seulement leur apparence qui dans le présent a cédé la place. Ainsi le temps naît précisément au moment où les choses produisent leur image en nous, c'est-à-dire au moment où nous les percevons. Il consiste bien dans un mode de liaison entre le monde réel et le monde représenté. Les objets ne deviennent éclairés qu'à condition de se profiler les uns après les autres dans le champ limité et permanent de la conscience. Mais ni les objets eux-mêmes, bien qu'ils se meuvent, ni leurs images, bien qu'elles se succèdent sur l'écran dans un incessant devenir, n'ont d'existence hors du présent. C'est en ce sens que les images et les choses elles-mêmes participent à la même existence.

Cependant cette représentation matérielle grossière ne figure pas avec fidélité les relations spirituelles entre le temps et le présent. Car la matière tout entière est engagée dans la succession. Seul l'esprit qui domine la succession et qui l'appelle à l'être subsiste dans un présent qui ne change pas. Dès lors les objets ne connaissent pas seulement cette forme tout extérieure du devenir qui réside dans leur passage devant l'écran ; il y a en eux une altération interne qui est constante, et nous ne leur attribuons une stabilité relative que par comparaison au renouvellement plus ou moins rapide des images qu'ils projettent. Ce que nous disons des objets vaut naturellement de l'écran sur lequel ils agissent. Ainsi ne faut-il pas évoquer de nouveau l'objection qui se dresse sans cesse contre nous au cours de cette analyse, à savoir que le présent éternel est irréel ou du moins purement abstrait, que le présent n'est rien tant qu'il n'est pas concret et déterminé, et qu'à chaque instant il s'abolit avec l'objet qu'il recevait en lui et qui vient d'entrer dans le passé. C'est précisément contre une telle conception d'un devenir total auquel rien n'échapperait et qui ne serait lui-même soutenu par rien que toute notre argumentation est dirigée. Le temps est l'ordre du fini ; et la conscience non seulement participe à l'écoulement universel, mais encore en fait une réalité sentie et vécue précisément parce qu'elle enferme l'esprit dans les limites de l'individualité et du corps, et qu'en le soumettant à des influences externes, elle introduit en lui la passivité. Mais à la conscience reste invinciblement attaché

l'acte de pensée sans lequel elle ne serait pas née, ou ne nous offrirait que la matière encore inerte et obscure de son propre développement. La dualité même qui se manifeste à l'intérieur de la conscience et qui fait qu'elle est une sorte de dialogue entre un objet et un sujet, un effort du sujet pour se prendre lui-même comme un objet, atteste assez clairement son caractère essentiel qui est d'être un enveloppement de la pensée pure, un acte intellectuel borné non point dans son essence, mais dans la [160] sphère de son application. L'activité de l'esprit si on ne la restreignait pas ainsi s'exercerait droit devant elle et sans se replier sur soi, ce qui implique à la fois que le sujet ne deviendrait jamais pour lui-même un objet, et qu'il ne rencontrerait aucune matière qui donnât à ses efforts un terme et un but. Cependant il ne faudrait pas penser qu'un esprit sans conscience fût un esprit appauvri et diminué : car la perfection de la lumière est tout entière en elle-même, et lorsqu'une zone opaque s'interpose sur son parcours l'éclairement que celle-ci reçoit arrête et limite l'élan infini dont chaque rayon est animé. De telle sorte que la perfection de l'objet visible consiste dans une atténuation de la clarté pure, qui est captée et répartie par lui, et qui en s'opposant à l'ombre, dessine sa forme et ses contours.

C'est pour cela que tout état de conscience est relié au temps dans la mesure où il est passif, où nous l'acceptons comme donné, mais qu'il se rattache au présent et reste inaccessible au devenir dans la mesure où il est soutenu par l'acte de la pensée. Tous les philosophes du devenir ne retiennent du monde extérieur, comme du monde spirituel, que cette fuite perpétuelle des états passifs que l'on compare aux vagues successives d'un courant, et dont il ne demeure rien une fois qu'elles ont passé. Et en supposant que ces vagues s'interpénètrent, on ne réussit pas à les préserver de disparaître : ou bien il faudrait que cette interpénétration fût décisive et que par conséquent elles fussent unies les unes aux autres dans une trame intemporelle. Mais il est impossible de montrer comment l'acte par lequel nous pensons, une fois engagé dans le temps, pourrait pourtant nous donner une représentation du temps lui-même. Il est impossible aussi de concevoir dans une telle théorie à la fois l'unité du temps et l'identité du sujet, ou il faut recourir encore à une interpénétration des moments du temps et des états du sujet qui masque mal le caractère intemporel de l'acte essentiel de la pensée et qui nous en donne une sorte de représentation symbolique et dérivée dans le monde de la passivité. On n'éprouve

d'ailleurs quelque difficulté à se représenter cet acte hors du temps que parce qu'on commence par prendre le temps lui-même comme une donnée, au lieu de chercher à le déduire, comme cela est nécessaire du moment qu'il est un objet de la pensée, et parce que toute activité nous apparaît comme un déploiement d'états dans le temps, argument qui atteint pourtant le contraire de ce qu'il prétend, parce que ce qui caractérise l'activité temporelle c'est précisément le lien qu'elle établit entre les états qui se succèdent : or comment ce lien existerait-il si tout acte dans son essence même n'était pas placé au-dessus du temps et ne permettait pas de passer du terme antérieur au terme postérieur en abolissant l'intervalle qui les sépare, en introduisant entre eux d'abord cette unité subjective sans laquelle ils ne seraient pas éclairés et n'entreraient pas dans la conscience, et à [161] un degré plus élevé l'unité objective sans laquelle ils ne participeraient pas à l'intelligibilité et ne nous permettraient même pas de concevoir leur existence ?

On éprouve il est vrai les plus grandes difficultés à se représenter un acte pur séparé de toute matière ; et c'est la rançon de notre essence finie. Ainsi on éprouve les mêmes difficultés à se représenter le présent séparé du temps. Mais il suffit que cette distinction s'impose à la réflexion, qu'elle exprime à la fois les données de l'expérience interne et les exigences de la raison, il suffit que l'acte de la pensée s'applique tour à tour aux différents objets sensibles, comme le présent actualise tour à tour les différents moments du temps, il suffit que notre esprit laisse tomber dans le néant du passé ou enveloppe dans l'indétermination de l'avenir tout ce qui dépasse l'intérêt momentané de l'individualité finie qu'il éclaire, pour que nous comprenions qu'il y a dans tout acte une sorte de permanence sans durée, qui fait pourtant entrer dans le temps tous les états passifs auxquels il est associé par le caractère borné du moi psychologique. Et si l'on demande pourquoi une individualité finie a des intérêts momentanés, et s'il n'y a pas là un cercle vicieux puisque ces intérêts momentanés impliquent qu'elle est déjà entraînée dans la succession, nous répondrons que l'on ne peut en effet introduire une individualité finie sans introduire la succession. Car une telle individualité est incapable de se réaliser tout d'un coup, l'acte par lequel elle est posée est distinct de l'acte par lequel elle reconnaît sa nature, de telle sorte qu'on ne peut l'enfermer dans des limites sans créer un intervalle entre ce qu'elle est et ce

qu'elle peut savoir d'elle-même, qu'on ouvre nécessairement un champ à son activité et qu'on échelonne par conséquent la suite des étapes de sa vie.

### *[Mémoire et présent]*

[Retour à la table des matières](#)

Puisqu'un état n'est intelligible que lorsqu'on l'a réduit à l'acte qui le soutient, mais qu'il reste toujours un écart entre ce qu'il est pour la sensibilité et ce qu'il est pour l'esprit, faute de quoi nos limites n'apparaîtraient plus, il faudra que cet état pénètre dans le temps par ce qu'il y a en lui de purement senti et qu'il adhère fermement au présent par tout ce qu'il y a en lui de discernable et de positif. Aussi aboutit-on à cette contradiction singulière que des états qui diffèrent dans le temps, dans la mesure où il y a entre eux identité interne, seront pensés par un même acte de l'esprit. Et si on y réfléchit c'est en cela que consiste le problème de la mémoire, dans ce qu'il a [162] de plus profond. Car il paraît évident qu'un état qui est engagé dans le temps a un caractère d'unicité ; il ne peut pas se reproduire ; et lorsque nous disons qu'il revient dans la conscience nous voulons marquer seulement qu'il possède une certaine aptitude à engendrer des images semblables et qui l'évoquent. Ainsi le souvenir que j'ai d'un état passé ne peut pas être, du moins si le temps entraîne tout le contenu de ma vie psychologique, l'état même que j'ai vécu autrefois et qui viendrait surnager de nouveau à la surface de la conscience. Plus encore que l'hétérogénéité de l'action vécue et du souvenir rappelé, l'intervalle de temps qui les sépare semble prouver que l'on a affaire à deux états distincts mais qui sont évoqués l'un par l'autre. La difficulté cependant est d'expliquer comment l'esprit possède ce pouvoir de produire en nombre indéfini des répliques de tous les états que nous avons éprouvés et comment ces répliques peuvent suggérer l'original de telle sorte que nous croyons avoir affaire à celui-ci et qu'il ne reste aucun souvenir des souvenirs mêmes qui ont été évoqués dans l'intervalle. Ne serait-il pas naturel au contraire qu'après nous être souvenu une fois d'un état ancien, nous nous souvenions ensuite de ce souvenir, même s'il était distinct de l'état primitif, puisqu'il est plus récent et qu'il correspond à un ébranlement nouveau de la conscience ? Ainsi

nous nous trouverions enfermés dans le dilemme suivant : ou bien l'état ancien est resté le même, il s'est conservé dans la conscience comme un état unique et qui est susceptible de reparaître. Mais cette réapparition n'est possible comme un renouvellement que si le temps est une pure illusion. Ou bien l'état ancien projette dans l'avenir des images successives semblables aux idoles de l'atomisme. Mais alors on ne comprend ni pourquoi il a gardé cette efficacité, puisqu'étant tombé dans le néant, il est réellement aboli, ni pourquoi ces images qui sont des états indépendants nous permettent de franchir l'intervalle qui les sépare de l'état primitif et de le rendre lui-même présent à la conscience au moins par l'interprétation que l'on donne du portrait qui le représente.

Si l'esprit est un acte non pas virtuel, mais réel, non point permanent dans le temps par une sorte de répétition ou de continuité qui éliminerait en lui la différenciation sans le soustraire à la durée, mais antérieur au temps et capable de penser le temps lui-même, c'est-à-dire au lieu de lier entre eux ses éléments qui seraient donnés d'abord, de les faire apparaître comme l'effet naturel de son exercice, alors il y a un lien naturel entre les moments du temps, chacun d'eux jouit d'une existence finie dans la confrontation avec le présent par laquelle se réalise toute l'essence qui lui appartient. Supposons au contraire que l'esprit dure, c'est-à-dire qu'il renouvelle son être d'une manière indéfinie et que dans le flux des apparences il soit une borne invariable, outre la contradiction particulière à laquelle se heurte cette conception [163] d'une durée qui exclut le changement, il semble qu'elle nous fait retomber dans la théorie de la création continuée qui laisse aux différents moments du temps une indépendance réelle ou ne [la] résout que par la conception d'un Dieu créateur soustrait lui-même au temps dont il appelle tour à tour à l'être les différents éléments. Mais cet esprit créateur c'est dans notre propre pensée que nous en trouvons tous les caractères ; non pas que nous contestions son infinité ni sa transcendance ; mais nous lui demandons seulement d'assurer l'intelligibilité du réel, et il ne peut le faire que s'il répond aux conditions d'intelligibilité que réclame notre entendement. Et comme il y a homogénéité entre toutes les formes de l'existence, nous ne pouvons pas concevoir qu'il n'y ait pas aussi homogénéité entre les formes plus ou moins parfaites de la connaissance intellectuelle. Dans notre conception nous avons été astreint à déduire la notion de temps

ce qui est assurément plus facile et plus conforme à une saine logique que de poser comme principe initial la diversité temporelle, et de chercher ensuite comment il est possible soit d'y échapper soit de la ramener à l'unité.

On conviendra volontiers que l'état particulier du monde matériel que la perception nous fait saisir ne peut plus se renouveler, que toute sa réalité se trouve épuisée dans le présent même où elle se révèle. Mais nous savons que la perception possède une double face, une face objective par laquelle elle ne se distingue pas de son contenu même, une face spirituelle par laquelle elle se manifeste à la conscience et se confond déjà au moment où elle apparaît avec ce que sera plus tard son propre souvenir. Or il n'y a dans la perception que son objet qui disparaît au moment où elle cesse ; et cet objet appartient si décisivement au monde du temps qu'en entrant dans le passé il est entré aussi dans le néant, c'est-à-dire qu'il sera à jamais impossible de le ressusciter sans altération, en fait sans qu'il soit devenu un autre objet. Il n'en est pas de même de l'acte de la perception : en se produisant, il s'est incorporé à notre moi ; il en restera désormais inséparable. Ainsi tout notre passé subsiste dans notre esprit, mais comme il ne peut subsister que dans le présent, il faut qu'il soit actuellement en nous sans y être perçu. Dès lors on comprend comment en demeurant le même il pourra être appelé à la conscience présente en des moments différents de notre vie. Et il n'y a de difficulté dans cette conception que si l'on se représente le souvenir comme un état analogue à la perception ; car il ne demeurerait en nous d'une manière permanente que si l'acte même de l'esprit, se renouvelant dans le temps, l'éclairait par intervalles. Or notre explication est l'inverse de celle-là : le souvenir n'est pas un simple état latent que nous portons en nous comme en un réservoir dont nous pourrions le tirer quand nous en aurons besoin : en tant qu'état il est aboli sans retour. C'est l'acte même de l'esprit qui est un [164] invariable présent ; or le souvenir est incorporé à cet acte ; il est cet acte même ; la puissance que nous avons de l'évoquer est constante ; par là il fait partie non seulement de notre vie mais de notre être. Et lorsque nous le rappelons à la conscience, nous le rabaissons en quelque sorte pour le mettre à la portée de notre sensibilité ; nous en faisons un état. Spirituellement nous ne faisons que le retrouver parce qu'en fait il ne nous avait jamais quitté ; et c'est pour cela que nous le reconnaissons. Mais nous recréons indéfiniment son image sensible.

Cependant n'est-ce point là sous une forme détournée introduire de nouveau l'acte de la pensée dans le temps ? Car cet acte ne consiste-t-il pas à revêtir de lumière une donnée passive que nous portons en nous ? Supposer qu'il demeure inaltérable, n'est-ce pas distinguer en lui une puissance pure qui n'est constante que par son inefficacité même, et ses manifestations qui sont successives comme les différents rappels d'un même souvenir ? Cependant il est chimérique d'admettre qu'il se conserve en nous rien de plus que notre pensée considérée comme agissante, c'est-à-dire non pas comme une puissance, puisqu'aucune puissance n'a de réalité actuelle et ne se réalise que par son acte même, mais comme une activité actualisante ; seulement on a tort de vouloir que la pensée soit actualisée sous prétexte qu'elle est actuelle ; elle actualise le sensible dans la perception ; et dans le souvenir elle évoque une image nouvelle, singulièrement inconsistante et fuyante, à l'aide des données de l'expérience pure. Mais cette image qui contraste avec les perceptions présentes dont les éléments s'imposent à nous passivement, est reconnue non pas parce que nous l'avons déjà vue, mais parce que l'esprit portait en lui avant qu'elle parût l'acte qui la crée aujourd'hui de nouveau. On n'a pas remarqué suffisamment que le souvenir dès qu'on le prend comme chose est engagé dans le temps au point d'être définitivement aboli dès qu'il cesse d'être représenté : et lorsqu'on imagine un esprit inconscient à l'intérieur duquel il serait placé et d'où il serait possible de l'évoquer selon notre fantaisie, on se heurte à une triple difficulté, car d'abord un tel esprit serait analogue à un monde matériel non représenté c'est-à-dire perdrait tous les caractères de la vie spirituelle ; puis on ne dit pas si la survivance du souvenir dans la conscience reste étrangère aux conditions de l'existence temporelle ; en fait on suppose qu'il en est ainsi, de telle sorte qu'on réalise encore un milieu dont l'éternel présent est la loi mais qui est étranger à la pensée et peuplé non pas d'actes, mais d'états, ce qui nous paraît être contradictoire par essence. Enfin, en dernier lieu, on ne pourra pas faire qu'il y ait identité numérique entre l'état inconscient et sa réapparition sous la forme de souvenir, car celle-ci est multiple et successive, de telle sorte que l'on posera de nouveau la question de savoir quel est le rôle de cette survivance [165] inconsciente et quels sont ses rapports avec chaque évocation. Il faut donc admettre que le souvenir ne subsiste pas dans l'inconscient et même qu'il n'y a pas de vie inconsciente de l'esprit, qu'il n'y a pas d'acte inconscient par la définition de l'acte, et qu'il

n'y a pas d'état inconscient parce qu'un tel état serait une chose et n'appartiendrait plus à l'esprit. Peut-on imaginer autrement la chose même que comme une représentation qui cesserait d'être représentée ?

Au reste, quand on a affirmé qu'il existe entre les souvenirs et les perceptions une identité de nature et que ces deux états ne diffèrent qu'en degrés, on n'a pas assez remarqué à quel point l'image rappelée est incertaine et difficile à fixer. Bien plus il arrive qu'elle soit absente, sans que le souvenir pour cela manque d'exactitude et de vie. C'est une création fragile de l'imagination. C'est parce qu'elle est créée chaque fois que nous n'avons plus à nous demander comment elle vient recouvrir la perception primitive qui est abolie, et avec laquelle elle ne sera jamais confrontée, à moins que l'on imagine, pour rendre possible cette confrontation, un inconscient où la première se conserverait contrairement à toutes les lois connues de l'univers physique et psychologique. C'est parce qu'elle est créée chaque fois que nous ne sommes plus embarrassés non plus par les évocations intermédiaires entre la perception primitive et l'évocation présente, c'est parce qu'elle est créée chaque fois que celles-ci ne laissent en nous aucune trace. La perception elle-même n'en laissait point ailleurs que dans l'esprit auquel elle s'incorporait et non pas dans la cire molle du cerveau ou de la conscience passive. Et puisque dans le souvenir nous n'avons plus affaire qu'à cet acte même, puisque tout rapport externe avec le monde sensible est aboli, chaque rappel, qui peut laisser dans le corps au moment où le souvenir s'exprime une disposition habituelle dans laquelle notre activité spirituelle s'engourdit peu à peu et s'éteint, n'intéresse que notre esprit même, auquel il n'ajoute rien, tandis qu'il ajoute une maille inoubliable à la chaîne de notre devenir temporel.

On demandera toutefois quels sont les éléments avec lesquels l'esprit crée à nouveau le souvenir quand il l'évoque dans la conscience. Car il ne subsiste dans notre passivité qu'un état ayant appartenu au passé ; il semble donc que l'esprit doive tirer l'image de sa propre substance ; et en fait c'est parce que l'image ne peut pas être séparée de l'acte qui la soutient qu'elle est mobile, flottante, difficile à fixer dans ses contours. On admettra facilement que l'esprit selon une remarque très ancienne à laquelle nous donnons le sens le plus fort, ne reconnaît aucun de ses états, mais qu'il est seulement capable de se reconnaître lui-même ; mais on demandera quelle est cette image fan-

tôme qu'il projette devant lui, sans y croire, et dont on ne voit ni [166] l'utilité, ni l'origine. Cependant on n'a pas suffisamment remarqué que ce fantôme est purement subjectif et individuel, comme tous les fantômes, et que même c'est en cela qu'il se distingue le plus parfaitement de la perception. Ainsi nous n'avons aucune raison de penser que les autres hommes ont actuellement dans l'esprit nos propres souvenirs ou qu'ils font les mêmes rêves que nous, tandis que nous croyons invinciblement qu'ils perçoivent les objets comme nous, du moins jusqu'au jour où les progrès de l'analyse psychologique nous ont conduit à faire de la perception une représentation semblable aux autres et à confondre ses caractères avec ceux de l'image. Dès lors la mémoire exprime les conditions naturelles que doit présenter tout acte de création dans un être fini. Dans un être infini la pensée a un caractère immédiatement créateur : car il n'y a rien qui la limite et elle exclut toute passivité. Au contraire si le monde nous apparaît comme donné, c'est parce que l'esprit en nous, par son association avec le corps, reçoit des bornes non pas dans sa puissance, mais dans sa sphère d'application. C'est pour cela que nous ne pensons le monde que par la science ; et si celle-ci suit encore les articulations du réel, elle superpose pourtant au monde lui-même qui ne nous est révélé dans sa totalité et dans sa richesse que par les sens, un monde purement schématique qui suppose le monde sensible, le recouvre mais ne l'épuise pas. Il s'agit donc ici pour l'individu de retrouver un univers qu'il n'a pas créé ; il s'agit pour l'esprit de donner une interprétation non pas du monde qui est intelligible par soi, mais de l'image de lui-même que le monde réel projette dans une sensibilité. Ainsi la science est-elle une œuvre dérivée, une participation lointaine de notre pensée à la création, une fois que son objet a été révélé par un contact affectif ; et c'est par cette fonction caractéristique que notre entendement acquiert une existence séparée.

Mais l'entendement possède une valeur humaine et non point individuelle ; c'est que dans son opération il ne se distingue pas de l'intelligence elle-même ; il ne retient pour parfaire l'œuvre du savoir que la présence des données d'une sensibilité en général. Toutes ses constructions demeurent abstraites. Cependant l'individu ne peut avoir à son tour une existence indépendante que s'il participe aussi à l'activité, si par conséquent il introduit dans le monde une création nouvelle qui portera la marque de sa personnalité subjective. Telle est

la fonction de la mémoire. Elle n'aurait pas d'originalité, elle ne suffirait pas à appeler à l'être le monde de nos souvenirs si elle consistait dans une modification purement passive aussitôt effacée et recouverte par une autre. La transformation de la perception en souvenir est l'acte par lequel se forme mon individualité psychologique. Or on considère à tort le souvenir comme étant toujours postérieur à la perception ; en fait il en est contemporain : il est la face purement psychologique de cet état qui [167] par son contenu est matériel ; il est l'acte qui le soutient, qui le relie à notre moi et qui nous le fait connaître par une sorte d'imitation de l'acte qui le pose et qui le fait exister. L'acte de la perception suffit à agréger le souvenir d'une manière permanente au moi pensant ; et puisque le moi lui-même est un acte intemporel, on ne peut pas concevoir que cette agrégation se réalise par la juxtaposition d'un état qui se conserverait et resterait à la disposition d'un acte renouvelé ; car l'état est engagé dans le devenir par destination de telle sorte que s'il reparait c'est que nous sommes en présence d'un état nouveau, mais dans lequel un acte qui échappe au temps retrouve les caractères qu'il a acquis en s'appliquant à l'objet primitif de la perception. Il reste donc à résoudre successivement trois problèmes : 1° Comment peut apparaître dans la pensée cette modification purement interne par laquelle elle acquiert la puissance permanente de reproduire son objet primitif. 2° N'est-elle pas par là même soumise au devenir ? Ne reçoit-elle pas aussi un enrichissement ? 3° Quels sont les éléments qu'elle devra utiliser pour constituer dans la conscience les images incertaines qui paraissent être des reflets de la perception passée ?

Sur le premier point il est évident qu'il ne peut y avoir dans l'acte qui perçoit aucune modification passive consécutive à la perception. De telles modifications peuvent se produire dans une sensibilité, dans un pouvoir réceptif. Elles ne peuvent pas atteindre l'essence active de la perception même. Pourtant le contenu de la perception est nouveau pour nous ; et la conscience ne présente plus une fois qu'elle l'a rencontré la même fraîcheur à son égard ; il lui est devenu familier. C'est qu'en effet l'acte de la pensée bien qu'il domine le temps donne à tous les termes de la série successive leur intelligibilité et leur sens ; ils viennent tour à tour se confronter avec lui ; et leur devenir est le devenir même du moi. Par suite aucune perception actuelle n'entre en contact avec l'intelligence sans s'élever par là de l'ordre du temps à

l'ordre de l'éternité. Mais pour que cette ascension soit possible, il faut que l'état soit lui-même devenu un acte ; et c'est pour cela qu'en dehors de la pensée pure qui éclaire tous les hommes de la même lumière, il y a en chacun de nous une individualité spirituelle, formée par une activité subordonnée, liée à l'expérience, mais dont le rôle est d'épurer l'expérience et de lui donner du même coup une existence permanente et un caractère intellectuel. Ainsi cette mémoire active qui se confond avec le moi psychologique, mais non avec l'intelligence, se constitue par degrés entre l'intelligence et le devenir perçu ; elle ne modifie pas l'acte même de la pensée, ce qui n'aurait pas de sens ; mais elle exprime dans un monde intermédiaire la permanence spirituelle de tous les états qui ont été une fois effleurés par l'esprit. Et s'il est contradictoire de supposer que cette permanence puisse appartenir aux [168] états comme tels, qu'il faudrait soustraire au devenir en les faisant subsister dans un inconscient éternel, il ne reste pas d'autre issue que d'identifier le souvenir avec la puissance même que nous avons de l'évoquer, en faisant remarquer d'une part que cette puissance se relie à l'acte de la pensée, qu'elle tient d'elle à la fois sa permanence et son efficacité, mais que d'autre part elle se relie à la succession de nos états non pas seulement parce que dans son origine elle suppose un état passif qu'elle transfère dans l'ordre intellectuel, mais surtout parce qu'elle ne s'exprime dans le devenir que par des créations d'états successives. De tels états toujours nouveaux pour notre expérience seront toujours les mêmes par l'identité de la puissance qui les évoque : leur matière qui est purement psychologique atteste qu'il y a en eux de la passivité à l'égard de nous-même, mais non point à l'égard des choses, et qu'ils sont constitutifs de notre nature ou, ce qui revient au même, des créations de notre activité individualisée.

Nous devenons capables maintenant de résoudre la deuxième difficulté. Car l'acte de la pensée ne peut pas être affecté par le changement ; et si nous disons pourtant qu'il dure, c'est en le comparant au changement et pour montrer qu'il y demeure étranger. En tant que la puissance évocatrice participe de l'acte, elle est intemporelle comme celui-ci. Et c'est pour cela qu'une intelligence pure penserait tous les moments de notre devenir psychologique par un acte à la fois un et complexe, mais dont les points d'application, au lieu d'être répandus dans le devenir et de disparaître aussitôt atteints, seraient des lignes de direction permanentes et spirituelles ramassées toutes ensemble dans

la souplesse vivante d'un élan qui ne s'accroîtrait pas, d'un vol immobile qui n'aurait besoin ni d'être soutenu, ni de se poser. Le jour où notre individualité, délivrée du devenir, mais continuant à garder en elle l'éternelle réalité de tous les actes qu'elle aura vécus, se connaîtra elle-même dans son parfait accomplissement, et non plus dans l'échelonnement des états par lesquels son devenir se réalisait, elle sera à ses propres yeux ce qu'elle était dans l'intelligence pure ; car un individu considéré en soi ne peut être pour soi que sa propre intelligibilité. Mais l'individu ne subsiste pas seulement au-dessus du temps dans un monde purement pensé : dans la mesure où il ne se suffit pas à lui-même, il faut aussi qu'il naisse, qu'il change et qu'il meure. Et le rapport du muable à l'acte qui le soutient et qu'il exprime sera représenté dans le langage de l'abstraction par le terme de puissance : il n'existe pas de puissance, il n'existe rien que d'actuel. Mais pour qu'un acte borné s'insère dans le temps il faut qu'il s'exprime par une suite d'états qui n'en remplissent qu'une partie ; ainsi notre nature intelligible se réalise par la série continue de nos états psychologiques entre la naissance et la mort ; de même chaque acte de perception manifeste sa permanence [169] par son aptitude à reproduire des souvenirs différents mais reconnaissables, et son caractère particulier par l'intermittence avec laquelle le souvenir reparaît dans la conscience. À l'égard de la variété de l'expérience, cet acte apparaît donc comme une simple puissance toutes les fois qu'il ne s'exprime pas, et pour cette seule raison qu'il n'est pas coextensif à l'expérience tout entière. C'est ce qui a conduit les psychologues à imaginer que c'était l'état même qui se conservait en nous sous une forme inconsciente. En réalité, il n'y a ni état inconscient, ni puissance effective : mais le mot de puissance [dit] bien comment un acte identique et permanent s'exprime parce qu'il est limité par des états semblables et intermittents. C'est seulement par notre participation à l'intelligence pure que la conscience du moi nous fait prendre place dans le monde [des] existences grâce au caractère d'uniforme présence qu'elle donne à tous nos états. On pourra dire par suite que notre esprit s'enrichit dans la mesure où nous considérons la liaison qu'il soutient avec les états de notre expérience, c'est-à-dire dans la mesure où nous l'identifions avec la puissance de reproduire ces états ; mais par là nous le dénaturons en introduisant en lui la passivité ; nous tendons à le confondre avec le devenir et ses effets. En ne retenant de lui que l'acte par lequel il engendre la conscience de soi et l'intelligibilité de tous les objets

auxquels il s'applique, il ne peut recevoir de ces objets aucune modification. Mais parce qu'il a été une fois en contact avec l'esprit dans la conscience individuelle l'objet s'est dématérialisé ; il n'exprime plus les limites que rencontre devant elle notre pensée ; il acquiert avec elle une affinité privilégiée analogue à celle que présente tout objet réel avec la pensée en général ; à l'intérieur de notre expérience, l'esprit prolonge par degrés son regard au-delà de son horizon immédiat jusqu'à ses frontières réelles ; mais celles-ci ne sont pas pour cela agrandies. Chaque action accomplie par un individu, bien qu'issue de sa volonté libre, a un caractère irréformable et le rend prisonnier de tout son passé ; mais cette action survit sous une forme présente et spirituelle dans notre pensée. De fait elle n'avait jamais cessé d'y être bien que l'expérience nous ait permis de la saisir d'une manière discursive. Mais le temps où se meut l'expérience fait d'une action une chose dès qu'elle est tombée dans le passé tandis qu'elle persiste éternellement dans l'esprit comme la démarche essentielle de notre liberté. On ne peut même pas dire que le rôle du temps est de l'expliciter, comme si elle existait déjà dans notre passé sous une forme achevée, et que le présent se bornât à la manifester. Elle est une création, mais une création momentanée dans l'ordre de la succession, où les états se chassent éternellement les uns les autres, et une création qui n'est jamais donnée, et reste toujours en œuvre dans l'ordre de l'intellect qui est aussi celui de l'existence. C'est au point où les deux ordres viennent se croiser [170] que la mémoire se constitue ; elle exprime la pérennité de l'acte intellectuel dans les limites où il s'exerce pour former notre propre individualité. Car la continuité de notre conscience, ou la domination exercée sur le temps par notre pensée présente, suffit pour rejoindre notre existence finie au monde des existences éternelles ; mais la liaison des états successifs auxquels notre pensée s'applique entre les deux bornes qui fixent la durée de notre vie ne peut être réalisée que si chaque état, bien qu'il ait une place fixée dans le temps et qu'il nous révèle par un de ses aspects notre passivité, apparaît en même temps sous un autre aspect comme la création caractéristique et privilégiée de notre moi individuel. Autrement il ne demeurerait de toute notre vie que la pensée impersonnelle qui en a éclairé successivement tous les états, c'est-à-dire que notre personnalité ne parviendrait pas à se constituer, et qu'on pourrait également selon le point vers lequel notre regard se fixerait l'absorber en Dieu ou dans le devenir. Il n'y a pas d'autre moyen de sauvegarder son indépendance

que de lui permettre d'exercer sur ses propres états cette sorte de création dérivée que la mémoire réalise ; vassale de la perception, la mémoire n'est pas une création pure et quand le souvenir reparaît, il témoigne, par la possibilité que nous avons de le rappeler quand nous voulons, de son omniprésence spirituelle, mais dans l'esprit il était un acte qui a pris pour la première fois un caractère psychologique au contact de l'état primaire, mais qui désormais est devenu familier avec notre conscience empirique et devient capable de se manifester à nouveau par une insertion purement spirituelle dans le cours de notre vie sensible, en créant cette fois si cela est nécessaire son propre contenu.

Nous ne parvenons à connaître notre individualité que dans le temps et par la suite particulière de nos actions et de nos états. Autrement il faudrait que nous nous connussions immédiatement dans la lumière même qui nous éclaire. Nous ne connaissons ainsi que Dieu, aussi le connaissons-nous d'une manière plus parfaite que nous-même parce que la connaissance que nous en avons ne se distingue pas de la connaissance qu'il a de lui-même en nous. Incapables de connaître nos propres limites par un acte et contraints de les subir, celles-ci nous doivent être révélées du dehors ; ce n'est que par leur liaison avec l'ensemble du monde sur lequel notre vue n'a pas d'étendue qu'elles acquièrent un caractère intelligible. Notre individualité trouve là son fondement c'est-à-dire à la fois le principe qui dirige son évolution et le terme où celle-ci aboutit. Si nous considérons dans la perception son aspect intelligible et non pas son aspect sensible elle est éternellement identique à ce que sera plus tard pour nous l'acte du souvenir ; le propre de la vie psychologique est de manifester non pas ce que nous sommes, mais ce que nous connaissons de nous-mêmes ; aussi la perception comme état, parce [171] qu'elle nous révèle nos bornes, disparaît-elle à tout jamais après que nous l'avons vécue ; mais comme acte elle ne disparaît pas, parce qu'elle n'a pas commencé, n'étant jamais sortie du présent. Seulement dès que la perception s'est produite, notre propre intelligibilité est manifestée : elle descend à l'intérieur de notre expérience. Nous savons désormais d'un état déterminé qu'il fait partie de notre nature ; et puisqu'il n'a plus place comme donnée dans la suite de nos états perçus, puisqu'il serait contradictoire de supposer que parmi eux pût se glisser un état permanent, il ne reste pas d'autre hypothèse que d'admettre que le souvenir peut être recréé par nous de manière à ce que nous le reconnaissons comme un état

qui nous est familier et qui va trouver place dans un monde intermédiaire lié d'une part au monde sensible par l'état nouveau qui le suggère, comme par l'état ancien dont il est l'image et lié d'autre part au monde intelligible par l'acte de la pensée qui l'appelle à l'existence ; mais il faut qu'en elle-même cette création soit indépendante de toute influence actuelle exercée par le dehors, ce qui explique à la fois pourquoi elle contraste avec la perception et pourquoi sa trace sensible est fragile et évanouissante comme peut l'être celle d'un acte dans une expérience où tout objet s'impose à nous, et par suite enchaîne et rend tributaire l'acte même par lequel on essaie de le saisir.

Mais s'il en est ainsi il faudra que le souvenir s'exprime pourtant par un état : il y entre semble-t-il des éléments sensibles décolorés qui ont permis quelquefois de voir en lui un reflet lointain de la perception ancienne, comme si les états pouvaient avoir une parenté matérielle indépendante de celle qu'établit entre eux l'activité même qui les pense. Si le souvenir n'était pas aussi un état, il n'aurait pas accès dans notre vie psychologique et pourtant il faut qu'il garde comme état un caractère fluide et insaisissable puisqu'autrement il viendrait comme la perception occuper une place fixe dans notre devenir, c'est-à-dire qu'il n'y aurait plus de mémoire. Cependant s'il est facile de comprendre comment l'esprit peut introduire un rapport, et plus particulièrement un rapport de ressemblance entre une multiplicité d'images données, une difficulté surgit en ce qui concerne le souvenir pur, car ici l'image est créée, et elle ne peut l'être, semble-t-il, avec les résidus des expériences anciennes, puisque ces expériences comme telles sont définitivement abolies. Or s'il était possible de soutenir que le passé se conservât en nous sous un aspect affaibli, on comprendrait aisément qu'une activité simplement formelle pût par une double opération d'analyse et de synthèse reconstituer certains ensembles analogues à ceux que l'expérience nous a présentés autrefois, en y admettant toutefois des éléments empruntés à des ensembles différents, ce qui expliquerait pourquoi le souvenir ne coïncide jamais exactement avec l'état ancien. Mais la clarté de cette théorie est plus apparente [172] que réelle. Car il s'agit d'expliquer le problème de la survivance. Or si le tout survivait en nous tel qu'il a été perçu autrefois, il devrait être indéformable. Dès lors nous n'aurions pas besoin de faire intervenir l'activité de la pensée pour en rendre compte, mais celle-ci est nécessaire tant pour expliquer les changements qui se produisent

inévitablement dans l'état nouveau que pour fonder la possibilité même de l'évocation. Cette évocation se présentera donc sous la forme d'une reconstitution. Mais s'il en est ainsi, il y a deux sortes de survivance, la survivance des éléments de l'image [et la survivance de l'acte qui les regroupe. La première] a un caractère inerte. Ces éléments se trouvent simplement à notre disposition dans notre conscience comme des matériaux juxtaposés ; ils n'ont pas entre eux d'affinité. Car cette affinité supposerait l'intervention de l'esprit qui les a pensés ensemble, c'est-à-dire d'une activité. Or l'activité qui les a réunis une première fois devra les réunir encore chaque fois que le souvenir reparaitra : mais tandis que dans la perception leur juxtaposition matérielle était pour l'esprit non pas seulement un témoin mais une contrainte à laquelle il devait se plier, l'esprit a conquis désormais plus de liberté, car la juxtaposition des éléments dans l'inconscient n'a plus ce caractère unique et fixé que nous révèle l'exclusion réciproque des parties voisines dans une étendue perçue ; il y a eu imprégnation de toutes les expériences postérieures ; les éléments qui étaient proches les uns des autres autrefois ont été reconnus dans d'autres combinaisons où ils étaient associés différemment ; ainsi ils se sont déliés des chaînes matérielles qui les avaient d'abord assemblés ; il faut donc s'ils ont subsisté qu'ils soient groupés d'une manière nouvelle et par un acte qui ne sera pas accompli peut-être avec plus de facilité que la première fois, car s'il profite d'une habitude acquise, il doit s'opposer à toutes les habitudes contradictoires ; celles-ci doivent tendre à séparer les termes qui étaient d'abord unis de telle sorte qu'il est peu vraisemblable que la disposition acquise par un acte accompli une fois ait plus de force que les tendances destructrices, si l'on admet, comme il est nécessaire, que la puissance passive avec laquelle les arrangements s'imposaient à nous dans une première expérience ne possède plus par elle-même d'efficacité dans l'avenir.

Nous soutenons en effet qu'un souvenir subsiste dans l'esprit comme un acte, mais qu'il ne subsiste jamais comme un état. Déjà nous avons montré que l'on était conduit naturellement à nier la conservation de la perception en tant que tout, précisément parce que ce tout ne peut pas subsister hors de l'acte de synthèse qui le réalise ; et cet acte devra toujours être reproduit ; non seulement il n'existe pas d'élément psychologiquement indécomposable mais s'il existait un tel élément, il serait condamné par destination à ne jamais survivre préci-

sément parce qu'il demeurerait passif, que l'esprit n'aurait [173] sur lui aucune prise immédiate et qu'il serait obligé d'attendre pour l'appréhender de nouveau qu'il lui fût imposé derechef par l'expérience : mais l'expérience qui se développe nécessairement dans le temps ne présente jamais des états identiques, elle présente seulement des états semblables dont la ressemblance est perçue par une opération de la pensée. Ainsi la persistance du souvenir est la persistance d'une aptitude et non point d'une chose ; mais il n'est pas non plus, comme on l'admet en général, l'aptitude de l'esprit à retrouver une chose. La chose, comme telle, a disparu, et il appartient à l'esprit d'en construire de toutes pièces une image avec des éléments nouveaux. Dans un dessin fait de mémoire, nous n'avons à notre disposition ni l'objet que nous représentons, ni même une effigie sensible de l'objet, dont nous suivrions les traits, qui se serait mystérieusement conservée. Il n'y a rien de plus en nous que la tendance que nous avons acquise à reconnaître l'objet si nous le rencontrons encore et, ce qui revient au même, à assembler des termes empruntés à l'expérience de manière à fournir une représentation à laquelle l'identité de l'esprit puisse appliquer sa faculté de reconnaître. Mais nos préjugés matérialistes et la difficulté que nous éprouvons à isoler de manière à les penser à part les actes de l'esprit nous conduisent inévitablement à imaginer la reconnaissance comme une confrontation entre deux objets matériels, à savoir l'objet présent d'une part et son idée que nous portons en nous comme un modèle donné. On ne remarque pas qu'une telle comparaison est elle-même effectuée par la pensée, et on espère qu'à la limite elle pourrait se résoudre dans une superposition matérielle entre deux choses, dont l'esprit percevrait d'une manière passive l'identité. En réalité, nous ne portons pas en nous un modèle idéal auquel nous comparons l'objet que nous reconnaissons, soit que nous l'ayions rencontré, soit que nous l'ayions créé. Dans les deux cas c'est par une série de tâtonnements qu'une aptitude intellectuelle permanente réussit à s'exprimer dans le momentané sous une forme sensible.

Lorsque le souvenir en effet qui formait jusque-là la substance spirituelle de notre être borné s'actualise dans l'expérience, il faut qu'il devienne un état nouveau, mais dans lequel subsiste pourtant une marque d'ancienneté. Or cette marque d'ancienneté provient de l'esprit, et il n'est pas difficile de comprendre comment son identité,

puisqu'elle doit s'enfermer dans des limites où elle s'individualise, s'exprimera par une certaine constance qualitative, et dès que l'on distingue des états séparés, par leur apparente répétition. Cependant comment l'esprit pourra-t-il former des images dont le contenu sera nouveau, bien que nous retrouvions aussitôt en elles une incarnation d'un acte familier de notre pensée ? Ce problème qui paraît insoluble si l'on songe que l'esprit est un pouvoir de combinaison, mais qu'il ne [174] crée aucun élément<sup>9</sup>, trouvera quelque éclaircissement dans les rapprochements suivants. En premier lieu dans la reconnaissance d'un objet perçu pour la deuxième fois, les éléments sensibles sont entièrement nouveaux et il suffit que l'esprit en les groupant accomplisse un acte de synthèse dont il a déjà rencontré un jour l'application pour que la nouveauté sensible de l'objet ne devienne pas une nouveauté psychologique. L'acte de synthèse lorsque nous le renouvelons est, remarquons-le, bien qu'il opère sur des éléments externes et non pas comme on l'admet dans l'explication de la mémoire sur des éléments présents en nous subjectivement, aussi aisé et aussi rapide dans un cas que dans l'autre et il faut en conclure sans doute que la reconnaissance dépend tout entière de lui, et qu'elle peut trouver dans le sensible une application mais jamais un fondement. En second lieu, le rêve nous paraît un intermédiaire entre la reconnaissance d'un objet matériel et la mémoire psychologique. Dans le rêve en effet l'esprit ne reflue pas comme on l'affirme toujours vers un passé qui aurait subsisté : il a encore devant lui des impressions sensibles d'origine extérieure et d'origine organique : elles se manifestent en nous par des touches légères et fugitives, mais singulièrement plus délicates et plus nombreu-

---

<sup>9</sup> Sur ce point deux remarques s'imposent : 1° Ce pouvoir de combinaison est reconnu comme possible avec une facilité surprenante par tous ceux qui contestent à l'esprit un pouvoir autonome de création. Or le pouvoir de combiner d'une manière originale des éléments donnés implique pour l'empirisme une invention de la relation aussi difficile à comprendre que l'invention de l'élément. Et si l'une reste pourtant plus claire que l'autre pour la pensée, c'est parce que la relation ne peut pas être discernée de l'esprit lui-même dont l'exercice manifeste des actes toujours nouveaux, tandis que l'élément exprime les limites que rencontre en nous cette activité et qu'il est contradictoire de supposer qu'un être crée ses propres limites. 2° Mais le pouvoir de combiner se confondrait avec le pouvoir d'inventer si l'analyse du réel était poussée indéfiniment. Et le point où nous nous arrêtons dans l'analyse marque l'écart de notre individualité et du tout, de l'intelligence pure et de l'entendement.

ses que pendant la veille parce que notre passivité est presque indéfiniment accrue. Or l'esprit trouve dans cette matière sensible présente un point d'application pour son activité, et il ne faut pas s'étonner que dans cette argile transparente il puisse modeler aisément soit des états semblables à ceux que nous avons [eus] autrefois, soit même une épreuve anticipée des états que l'avenir seulement nous révélera. Mais le rêve garde un caractère de fantaisie ; il n'y a point en lui d'état qui reproduise [le passé] sans altération ou devance l'avenir de manière à justifier les prédictions. Chacun d'eux exprime un rapport entre les données sensibles immédiates et une activité qui trouve en elles la double expression de sa fécondité et de la limitation du champ auquel elle s'applique. La mémoire est une sorte de rêve, le rêve d'un homme éveillé qui ne quitte pas le [175] contact avec le sensible mais qui distingue deux parts en lui : l'une composée d'éléments mieux déterminés et plus grossiers inséparables des grandes masses où ils sont engagés, forme la matière de la perception. Et quand l'esprit y reconnaît des objets qu'il a vus, cette reconnaissance ne peut empêcher ces objets par la violence de l'impression qu'ils font en nous de nous apparaître comme des fragments de ce monde matériel qui s'impose à nous dans l'expérience présente et à l'égard duquel nous restons toujours dans un état de passivité. Par contre il y a aussi dans le sensible immédiat des éléments subtils et fluides qui se détachent plus aisément des ensembles dont ils font partie, qui sont des résonances à la fois du monde externe et du monde organique et dont notre personnalité dispose d'une manière plus libre pour exprimer toutes ses puissances, c'est-à-dire pour figurer son passé et son avenir. Il faut remarquer que tous ces éléments appartiennent au sens de la vue, au sens de l'ouïe et à tous les autres sens, mais que notre action physique sollicitée par des objets plus résistants cesse de s'y appliquer. Comme ils sont au plus haut point malléables, l'activité de l'esprit les utilise d'une manière nouvelle et forme avec eux un monde qui paraît contredire le monde de l'expérience et que nous ne réussissons pas à expliquer autrement qu'en le rejetant dans le passé. Mais cette explication est purement verbale, car le monde n'a jamais existé ailleurs que dans le présent : et dire que c'est le passé qui est redevenu présent, c'est dire que le sensible même a pris une forme spirituelle, ce qui est bien conforme à notre théorie, en entendant par sa forme spirituelle l'aptitude de la pensée à recommencer un acte qui s'est déjà incarné dans l'expérience autrefois, et en notant que le sensible où il se réincarne, bien que déta-

ché de l'expérience du monde matériel n'en présente pas moins un caractère d'actualité.

Ainsi loin de donner seulement au souvenir l'occasion de renaître, loin de se borner à orienter l'association des idées, le présent fournit même les éléments à l'aide desquels nous reconstituons à chaque instant la complexité de l'état reviviscent. Et s'il reste déformé, ce n'est pas simplement parce qu'il s'est en partie effacé, ce n'est pas parce qu'il s'est associé à des éléments empruntés à des moments différents de notre vie et qui se trouveraient confondus avec lui dans le barathre de l'inconscient, c'est parce que les ingrédients qui pénètrent en lui sont absolument nouveaux ; ils sont considérés comme anciens parce qu'ils contrastent avec les termes les plus apparents de l'expérience et parce que l'esprit les distribue d'une manière qui lui est déjà familière. Et c'est la prépondérance exercée par l'esprit sur les impressions passives qui à l'inverse de ce qui se produit dans la perception nous donne l'illusion que les souvenirs forment un monde spirituel indépendant. Or cela est vrai si on s'en tient au langage des actes de la pensée et cela est faux si [176] on veut le traduire dans le langage des états de conscience. Car il est difficile de comprendre comment un état peut se conserver en s'altérant : il faut nécessairement admettre ou bien qu'il se conserve comme un bloc immuable, ou bien qu'il s'abolit incessamment et qu'il est remplacé par un autre état avec lequel il soutient pour l'esprit qui les pense l'un et l'autre une ressemblance plus ou moins profonde. Il faut bien voir d'ailleurs que si l'esprit avait à sa disposition des éléments anciens, mais qui n'eussent entre eux aucun lien matériel, — et de fait un tel lien est impossible à imaginer, — il éprouverait autant de difficulté à les assembler une seconde fois qu'il peut en éprouver à grouper des éléments que l'expérience ne lui a point offerts encore, de manière à figurer par cette synthèse une fonction primitive de [son] activité. Enfin, il ne faut pas s'étonner que par sa passivité la perception exprime nos limites puisqu'elle témoigne d'un monde que nous n'avons pas créé, ni qu'elle ait par suite un caractère stable et universel ; au contraire le souvenir qui dépend d'un acte spirituel ne peut pourtant donner à cet acte son efficacité qu'à l'égard de notre individualité ; de telle sorte qu'en se rattachant à une perception ancienne, et en maintenant son caractère illusoire vis-à-vis de la perception présente, il doit manifester à la fois le [lien] qui doit s'établir entre l'expérience universelle et notre propre individualité, et

le processus par lequel notre [moi] se forme dans la suite ineffaçable des rapports subjectifs qui nous unissent aux choses.

Quant à cet acte même avec lequel nous identifions le souvenir et que nous n'engageons pas dans le temps, il n'y a point de difficulté en effet à se le représenter comme permanent dès qu'il se sera produit une fois. Car il est certain qu'aucune acquisition spirituelle ne peut être détruite, le propre de l'esprit étant en effet de penser, et le temps [étant] l'objet de la pensée et non une condition préalable de sa possibilité. Il n'y a pas de difficulté non plus à comprendre pourquoi l'expérience ne laissera transparaître que par intervalles tel acte particulier de la pensée que des éléments sensibles nouveaux viendront figurer dans une image construite par nous et reconnue. Et le terme de puissance dont nous nous servons pour caractériser le souvenir dans le temps où il ne reparaît pas en nous sous une forme actuelle n'a de valeur qu'à l'égard de notre expérience successive ; puisqu'il faut bien qu'il subsiste lorsqu'il n'est pas un état, et qu'il serait contradictoire d'imaginer qu'il subsistât hors de la conscience comme un état psychologique inconnu, il faut qu'il appartienne à notre nature pensante, sinon à notre nature pensée, et que nous le portions en nous dans notre manière d'envisager tous les autres états, comme nous portons en nous le pouvoir de le révéler lui-même par un état. Nous retrouvons ici une distinction familière entre ce que nous sommes dans l'objectivité d'une pensée désindividualisée et ce que nous connaissons [177] que nous sommes dans la passivité vécue de notre devenir empirique. Cependant, la même difficulté qu'on lève aisément quand on regarde vers l'avenir en montrant qu'un acte qui paraît s'être évanoui s'est pourtant fixé dans notre nature, s'offre de nouveau sous une forme singulièrement pressante quand on regarde vers le passé et qu'on examine les conditions primitives d'une telle acquisition. Car il faut bien qu'il y ait là une création nouvelle dans le temps, faute de quoi le monde paraîtrait fixé dans une éternelle immobilité, le devenir réaliserait l'inutile développement de son essence immuable et l'individu ne trouverait nulle part une occasion d'insérer son activité dans la nature et de manifester sa propre originalité. Il est infiniment plus choquant d'imaginer un acte qui existe avant de s'être exprimé qu'un acte qui subsiste après que nous l'avons accompli. C'est qu'en effet une différence capitale est introduite non seulement dans notre propre vie, mais dans l'ordre du monde, par l'apparition d'un état

nouveau. Car notre personnalité est finie. Bien qu'étant située au-dessus du temps, elle n'est pas coextensive à tout le présent, mais à une partie seulement, comme le corps, bien que ses éléments soient simultanés, n'occupe pourtant qu'une région déterminée de l'espace. Dès lors et parallèlement, elle n'est pas présente à la totalité du devenir temporel par lequel s'exprime l'abondance infinie de la réalité, mais seulement à tous les moments du devenir qui sont compris entre notre naissance et notre mort. Ainsi, bien que chaque être soit éternel, sa naissance est pourtant un commencement absolu dans l'ordre du temps, qui exprime ses limites dans l'ordre des essences. De même chacun de nous ne doit pas être considéré comme une chose dont les frontières seraient inertes, et susceptible d'être pensée elle-même de deux manières : tantôt dans l'éternité ramassée sous la forme d'un volume, tantôt dans le temps avec ses éléments déployés selon un ordre linéaire. Notre individualité n'existe que dans la mesure où nous la soutenons nous-même. Toutes les difficultés dans ce problème proviennent de ce que pour soustraire au devenir l'idée de notre personne nous essayons de nous représenter cette idée antérieurement au devenir, et par conséquent de mettre en elle à l'avance sous une forme pleinement déterminée bien qu'encore enveloppée tous les événements et toutes les actions de notre existence temporelle. Mais nous sommes victimes en ce cas d'une double illusion : car d'une part en supposant l'antériorité de notre essence par rapport à notre devenir, nous situons encore notre essence dans le temps, et il est contradictoire qu'en un point quelconque du temps on puisse trouver dans un être ce que nous révélera précisément son développement ultérieur ; d'autre part nous confondons le rapport entre notre activité et les actes qu'elle crée, ou plutôt entre notre activité et les états par lesquels se manifeste son exercice dans la durée avec l'implication logique [178] des concepts ; or une activité n'a pas de contenu et les états par lesquels elle s'exprime lui correspondent bien qu'ils ne puissent pas en être déduits ; ils sont toujours nouveaux dans le temps les uns à l'égard des autres ; et cette nouveauté traduit l'élan d'une activité pure qui est éternellement jeune et pourtant demeure la même mais sans habitude ni recommencement. Ainsi loin de pouvoir comparer notre essence à une sorte de peloton préexistant qui se déroulerait au cours de notre vie empirique, il faudrait plutôt la comparer à un peloton que nous enroulerions sur lui-même et dans lequel les événements de notre vie et nos différentes actions viendraient s'accumuler comme les en-

trélacements d'un même fil. Nous avons le droit de dire que notre nature se forme peu à peu, mais non pas qu'elle est préformée et que la vie l'explique. Car dans le second cas, la vie est dépourvue de signification, tandis que dans le premier, elle a pour objet de créer tout ce que nous sommes. Et si dans le déterminisme des faits, chaque action s'explique par le poids qu'exerce sur nous tout notre passé, c'est que rien ne se perd de ce que nous avons accompli, c'est que chaque geste que nous faisons s'inscrit en nous d'une manière ineffaçable, et que l'étoffe de notre caractère demeure sur le métier jusqu'à notre mort. Ainsi notre individualité n'est constituée comme une chose que lorsque notre vie est terminée. C'est que nous pouvons nous en faire alors une représentation quasi matérielle. Si nous voulons voir en elle l'acte présent à tout son développement temporel, cet acte par lequel tous les événements de notre vie sont considérés comme nôtres n'est ni antérieur, ni postérieur à aucun d'eux. Il est l'unité de cette multiplicité. L'unité est contemporaine de la multiplicité tout entière, mais n'est ni modifiée, ni enrichie par son déploiement. Quand on cherche une unité réalisée on ne peut la trouver que dans la totalité de la série, une fois que cette série a été parcourue. Mais la véritable unité de la série est sa raison : elle seule est interne et féconde. Or la somme des termes de la série change chaque fois qu'on ajoute un terme nouveau à la série commencée ; et pourtant la raison reste la même. Si nous supposons maintenant une série beaucoup plus complexe qu'une série mathématique et telle que le passage d'un terme à un autre obéisse à une loi infiniment variée, il faudra que le principe de cette variété soit inscrit dans la raison de la série et chaque terme au lieu d'être lié au précédent par un rapport constant soutiendra avec lui un rapport toujours nouveau, dont la valeur dépendra de la place occupée par les deux termes dans l'ensemble de la série. Cette raison ne peut être ainsi vivante et variée, elle ne s'oppose à cette règle inerte qu'est la raison d'une série mathématique que si elle se confond avec une activité intemporelle. Dès lors tout [acte] que nous accomplissons sera nouveau pour elle, et au moment où il tombera dans le passé, il demeurera ce qu'il était dans l'activité [179] qui l'a créé ; seulement comme il aura à ce moment-là épuisé sa manifestation empirique, il faudra, pour que notre mémoire le retrouve, que l'activité de la pensée consente à le modeler de nouveau dans la pâte du rêve, et c'est pour cela que tous les éléments sensibles qui flottent à la surface de la conscience accourront au-devant de nous et offriront leur matière à notre individua-

lité pour qu'elle y figure une image tremblante du passé. Ainsi le souvenir n'a persisté que parce qu'il ne pouvait pas s'évanouir, n'ayant de réalité comme tout acte du sujet que dans l'intelligence omniprésente : et si nous l'avons reconnu c'est parce que nous ne pouvons perdre la conscience ni de l'unité du moi, ni de la constance de son opération ; mais le souvenir n'est pas un état qui reparait ; comme état il est sans cesse recréé ; il n'est pas comparé à un modèle préexistant qui a disparu sans laisser de traces ; il n'est pas confronté avec un tel modèle, car cette confrontation laisserait supposer que le modèle lui-même s'est conservé, ce qui est contradictoire, et ce qui rendrait inutile la formation d'une épreuve destinée à le reproduire. Cet état s'oppose il est vrai à la perception dont il n'a pas la solidité ; mais la solidité même de la perception atteste les bornes de notre nature qui s'imposent à nous sans que nous puissions les franchir ; la mémoire au contraire manifeste notre liberté à l'égard de nous-même ; et c'est pour cela qu'il n'y a pas de différence spécifique entre elle et l'imagination. L'une et l'autre créent leur objet au lieu de le recevoir comme la perception d'une influence exercée sur notre passivité. Et la vassalité à l'égard du passé n'est qu'une vassalité à l'égard de ce que nous sommes : or cette vassalité est la forme la plus parfaite de notre liberté puisque nul être ne peut demander une plus grande indépendance que celle qui lui permet d'exprimer la totalité de sa nature. Ainsi nous disposons de notre passé à la fois parce que nous pouvons l'évoquer quand nous le voulons, et parce que les lois qui nous le rappellent nous permettent de manifester dans la mémoire ce que nous sommes et dans l'imagination ce que nous désirons être, c'est-à-dire encore ce que nous sommes. La permanence du souvenir, qui est la possibilité pour la mémoire de reproduire un état déjà vécu, prouve que notre pensée échappe au devenir ; elle anticipe tout l'avenir comme elle embrasse tout le passé. Mais elle reste à l'égard de l'avenir une activité inexprimée et c'est pour cela que mon avenir, bien qu'appelé tout entier par la tension du moi présent, ne peut pas être figuré à l'avance par des images dessinées dans l'indétermination du sensible : tout acte demeure à l'état pur jusqu'à ce que, ayant trouvé une première expression dans l'expérience, il puisse la renouveler indéfiniment en associant entre eux pour s'incarner dans une image fugitive les éléments que nous détachons des objets actuellement représentés. Ces éléments cependant ne sont pas des fragments de l'expérience présente que l'imagination recomposerait [180] selon un

type différent emprunté au passé. Car on pourrait demander alors pourquoi ils n'ont plus dans l'image nouvelle qu'ils contribuent à former la même vigueur que dans la perception à laquelle ils appartenaient. Sont-ils déjà tombés dans le passé ? Mais pour qu'ils redevennent actuels il faut alors que la mémoire conserve les états abolis, ce qui est précisément la thèse que nous combattons. Or il vaut mieux pourtant admettre la persistance de l'état primitif que de le reconstituer avec des éléments qui font partie en apparence de l'univers perçu et se trouvent déjà engagés dans notre passé immédiat. C'est donc dans le présent que s'opère la distinction entre le sensible proprement dit tel qu'il pénètre dans la représentation des objets et ce sensible flottant avec lequel nous formons les images du passé. On n'insistera jamais assez sur la difficulté que nous éprouvons à déterminer les contours du souvenir et à le fixer devant notre regard. C'est que les parties internes du souvenir ne sont pas à proprement parler un relâchement du sensible, comme nous l'avions supposé d'une manière approximative dans ce qui précède ; ce sont des idées de sensation, plutôt que des sensations à l'état de dissolution ; il y a en elles une sorte de possibilité inexprimée ; elles tendent à s'incarner dans une image achevée, elles y aspirent, elles n'y réussissent jamais tout à fait. Mais c'est céder à un préjugé empiriste que de considérer les idées comme un résidu des perceptions passées. Au contraire, l'idée réside toujours dans un acte intellectuel présent ; si elle cherche à se réaliser, c'est dans la mesure où elle entre en contact avec le devenir temporel, mais elle n'a pas de prises sur un passé qui comme tel a disparu de la conscience présente, ou du moins doit être considéré comme inerte et irréformable. Au contraire l'avenir s'ouvre devant elle dans la mesure où il n'est pas encore déterminé et où par suite il devient une réalité présente dans le mouvement même qui lie ce qui est à ce qui va être. Or nous apercevons ici le passage de l'idée au sensible. L'idée du passé incorporée à l'acte constitutif de notre pensée ne peut trouver place dans l'expérience momentanée qu'en appelant à l'être la matière même qui la réalise ; par là cette idée devient une donnée saisissable par l'imagination. La création du monde est l'opération par laquelle la pensée pure, pour fonder l'existence des êtres particuliers et devenir visible à leurs yeux, a fait apparaître dans le temps la suite des formes sensibles par lesquelles s'exprime l'infinie diversité de ses actes. Il y a dans la mémoire le même appel du sensible par l'idée ; mais notre caractère fini s'y révèle de deux manières : premièrement les conditions

mêmes de notre représentation nous enchaînent à la durée, de telle sorte que l'acte de la pensée, qui ne peut être reconnu que dans l'état qui l'exprime, se confond avec lui pour notre expérience ; deuxièmement, notre être qui occupe dans la durée une place limitée, est solidaire de son passé et déterminé [181] par lui, ce qui fait qu'il manifestera plus tard sa propre nature dans un devenir sans cesse renouvelé en évoquant aussi souvent qu'il le voudra un état qu'il a déjà vécu, qu'il ne peut donc plus modifier et dont il est devenu l'esclave. Ainsi l'acte particulier qui soutient le souvenir et qui demeure toujours présent dans la pensée, qui par conséquent ne se reproduit pas et n'a pas besoin d'être recommencé, est toujours en rapport avec une matière à travers laquelle il prend pour notre imagination une figure déterminée. Et l'on ne peut pas dire que cette matière lui est donnée et qu'il s'incarne en elle à différentes reprises. Car cette matière est elle-même dans un devenir incessant. Elle ne subsiste point hors de l'acte qui la soutient et qui l'appelle à l'être. Au lieu de prétendre comme on le fait en général que tout acte de pensée requiert une matière qui lui sert à la fois de point d'appui et d'objet, il faut dire que cette matière n'est intelligible que par un esprit dont elle limite et dont elle exprime l'activité. De telle sorte qu'à chaque instant elle s'évanouit dans le temps et le sillon fugitif qu'elle y trace atteste que le principe qui la produit est un esprit et non point une chose, et qu'il est incapable d'épuiser toute sa vertu dans une image, ce qui ôte à celle-ci la possibilité de subsister et la contraint à céder la place dès qu'elle a manifesté sa présence. De la même manière il faut rejeter les hypothèses par lesquelles la formation du monde aurait consisté dans l'organisation d'une indétermination préexistante : dans le cours indéfini du temps, la suite des aspects de l'univers exprime sous la forme d'états donnés à la sensibilité des êtres finis l'abondance inépuisable et l'activité sans repos d'une pensée qui par un mouvement indivisible crée les conditions de toute intelligibilité et l'objet même où elles se voilent pour devenir visibles. Mais l'individu soutient tout son passé plutôt qu'il ne le contient dans l'opération présente de son intelligence ; seulement le caractère fini de notre nature s'exprime par notre passivité, et cette passivité n'est pas une partie seulement de notre être ; elle s'étend à tout ce que nous sommes : aussi sommes-nous passif à la fois à l'égard du monde extérieur et à l'égard de nous-même. Et c'est pour cela que tous nos actes de pensée tendent à devenir des états ; et même c'est seulement quand ils le sont devenus qu'ils semblent avoir acquis

une réalité pour l'imagination. Mais cette transformation ne se produit que lorsque notre activité se détend, lorsque nous réfléchissons sur ce que nous sommes, au lieu de céder au mouvement qui nous porte vers l'avenir. Et cette transformation se produit d'une manière spontanée précisément parce qu'il y a toujours dans la sensibilité une masse d'éléments indéterminés et encore virtuels mais qui tendent à s'organiser et à prendre figure dès que notre intelligence s'abandonne : car, puisqu'elle est incapable de jamais rien perdre de sa présence il faut, même quand on la croit évanouie, qu'elle exprime encore sa puissance dans les [182] jeux automatiques de la mémoire et de l'imagination. C'est de la même manière que l'activité de nos sens, bien qu'elle ne soit pas toujours sous le contrôle de l'attention, n'est pourtant jamais anéantie : or cette activité en quelque sorte diffuse est à la fois utilisée et sollicitée par notre pensée pour créer la matière des images ; et le sensible qu'elle nous fournit, produit du jeu spontané de nos organes, est éminemment approprié par sa malléabilité à donner une figure à des souvenirs qu'il est impossible de fixer et de retenir, qui offrent toujours des caractères familiers et quelques traits nouveaux et qui semblent participer au monde perçu mais flottent pourtant au-dessus de lui sans jamais se confondre avec lui. Il n'est pas nécessaire que nous voyions aucun objet déterminé pour que nous vivions dans le monde du visible. Et la présence du visible en général nous suffit pour que tous les souvenirs visuels puissent prendre à chaque instant dans la conscience une forme de réalisation nouvelle, le principe de la reconnaissance provenant de la pensée qui les forme et non de la matière qu'elle utilise.

**Fin**