

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut

Professeur au Collège de France

(1955)

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

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 [1883-1951]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE.

Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1955, 287 pp. Collection : Philosophie de l'esprit.

Police de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

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

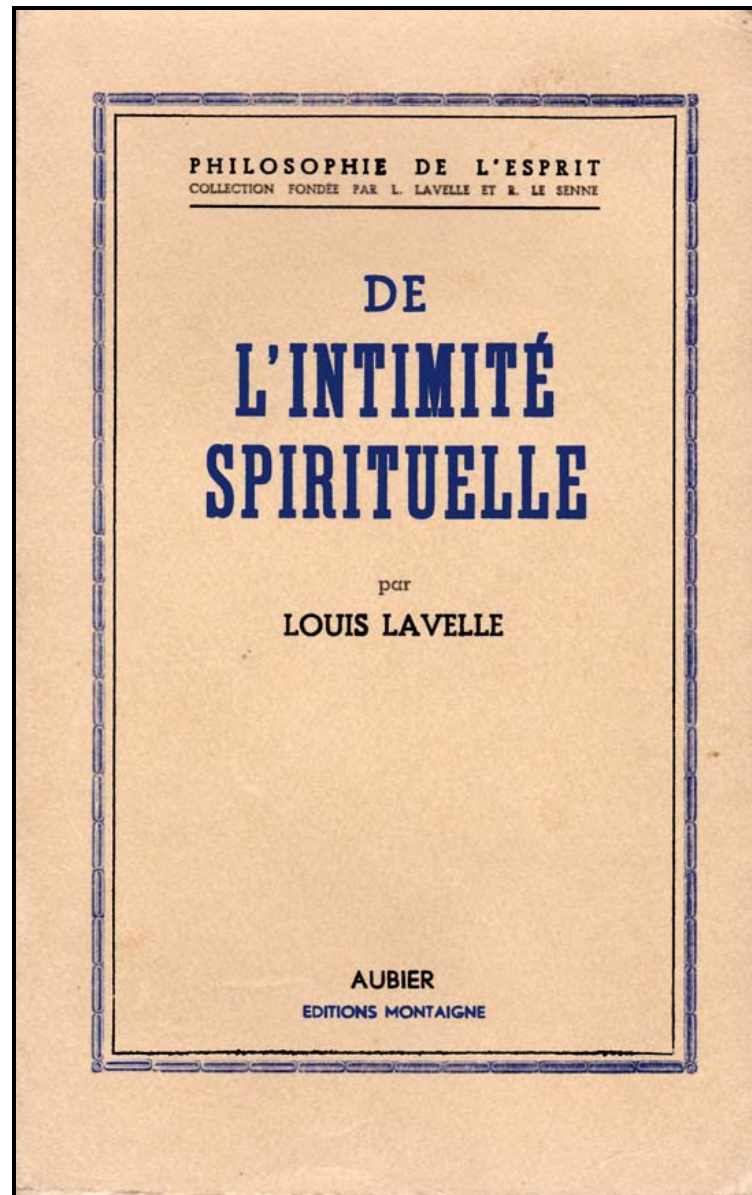
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 24 avril 2014 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Louis Lavelle

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE



Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1955, 287 pp. Collection : Philosophie de l'esprit.

REMARQUE



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

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

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

[4]

Du même auteur

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES.

La dialectique du monde sensible (Presses universitaires de France)

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

La présence totale (Éditions Montaigne).

La dialectique de l'éternel présent :

* *De l'être* (Éditions Montaigne).

** De l'acte (Éditions Montaigne).

*** Du temps et de l'éternité (Éditions Montaigne).

**** De l'âme humaine (Éditions Montaigne).

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

TRAITÉS.

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).

CHRONIQUES PHILOSOPHIQUES.

Le moi et son destin (Éditions Montaigne).

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

[286]

Table des matières

[Avertissement](#) [7]

[Première partie](#)

Être et Acte [9]

- [Chapitre I.](#) Être et Acte [11]
[Chapitre II.](#) Acte réflexif et acte créateur [33]
[Chapitre III.](#) Principes généraux de toute philosophie de la participation [51]

- I. Le cogito et la participation [51]
- II. L'expérience de la participation [51]
- III. L'idée de puissance [52]
- IV. La relation entre la puissance et la liberté [53]
- V. Intervalle et infinité [54]
- VI. L'intervalle entre l'acte et la donnée [54]
- VII. L'intervalle spatio-temporel [55]
- VIII. L'intervalle entre l'entendement et le vouloir [56]
- IX. Le développement de la doctrine de la participation [56]

[Chapitre IV.](#) Remarques sur le thème : Légitimité et signification de la métaphysique [58]

[Deuxième partie](#)

La découverte du moi [63]

- [Chapitre V.](#) La découverte du moi [65]
[Chapitre VI.](#) La métaphysique ou la science de l'intimité spirituelle [96]
[Chapitre VII.](#) De l'insertion du moi dans l'Être par la distinction de l'opération et de la donnée [117]

[Introduction.](#) Primauté de l'être et identification de l'être avec l'acte. [117]

- I. [Double relation réciproque du moi et du tout comme opération et comme donnée.](#) [119]
- II. [Limitation mutuelle dans tout individu fini de l'acte et de l'être, pourtant infinis tous les deux.](#) [122]
- III. [Originalité inaliénable de l'opération et de la donnée.](#) [123]
- IV. [Infinité virtuelle dans le moi lui-même de l'opération et de la donnée.](#) [125]

- V. [Insertion de l'être du moi dans l'être du tout.](#) [128]
- VI. [L'extériorité de l'être, ou l'être en tant qu'il nous est présent et qu'il nous limite.](#) [131]
- VII. [L'intériorité de l'être, ou l'être en tant qu'il nous révèle son essence et nous permet d'y participer.](#) [134]

[Chapitre VIII.](#) L'expérience psychologique du temps [137]

[Introduction.](#) [137]

- I. [Les deux aspects de l'expérience du temps.](#) [138]
- II. [La présence et l'absence.](#) [140]
- III. [L'opposition dans aujourd'hui entre hier et demain.](#) [142]
- IV. [L'instant.](#) [144]
- V. [L'avenir.](#) [146]
- VI. [Le passé.](#) [148]
- [Conclusion.](#) [150]

[Troisième partie](#)

De l'essence et de l'existence [153]

[Chapitre IX.](#) Existence spirituelle et existence matérielle [155]

- I. [Principe général.](#) [155]
- II. [La conscience de l'existence.](#) [157]
- III. [Existence matérielle.](#) [159]
- IV. [Existence spirituelle.](#) [162]
- V. [Essence et existence.](#) [164]

[Chapitre X.](#) Analyse de l'Être et dissociation de l'essence et de l'existence [168]

[Quatrième partie](#)

Liberté et participation [193]

[Chapitre XI.](#) La liberté comme terme premier [195]

- I. [Dans le couple formé par la liberté et la nécessité la liberté est le terme premier.](#) [195]
- II. [La liberté irréductible à la spontanéité de la nature.](#) [197]
- III. [La primauté de l'être par rapport au connaître.](#) [198]
- IV. [Le mystère de la liberté.](#) [200]
- V. [La liberté et la conscience.](#) [201]
- VI. [La liberté ou le moi.](#) [202]
- VII. [Comment la liberté éclate en une multiplicité de possibilités différentes.](#) [203]

- VIII. [La liberté et le temps.](#) [205]
- IX. [Le passage du néant à l'être.](#) [207]
- X. [La liberté comme premier commencement.](#) [208]
- XI. [La liberté, qui est l'esprit en acte, est créatrice de ses propres raisons.](#) [209]

[Chapitre XII.](#) Métaphysique de la participation [211]

[Chapitre XIII.](#) La voie étroite [228]

- I. [La substitution de l'être-acte à l'être-objet.](#) [228]
- II. [La solitude de la subjectivité individuelle.](#) [230]
- III. [Une subjectivité qui est une possibilité reçue et ouverte sur tout ce qui peut être.](#) [233]
- IV. [La signification de la participation.](#) [235]
- V. [Les différentes formes de panthéisme.](#) [239]
- VI. [La voie étroite.](#) [242]

[Cinquième partie](#)

La sagesse comme science de la vie spirituelle [247]

[Chapitre XIV.](#) La sagesse comme science de la vie spirituelle [249]

[Appendice](#)

- Appendice 1. [Epitome metaphysicæ spiritualis](#) [257]
- Appendice 2. [La relation de l'esprit et du monde](#) [270]
- Appendice 3. [L'esprit au service du monde ou le monde au service de l'esprit](#) [274]
- Appendice 4. [Témoignage](#) [281]

[7]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

AVERTISSEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Les textes qui composent ce volume sont ceux d'articles écrits par Louis Lavelle pour des revues de philosophie, de communications à des congrès et de conférences données dans des universités en France et à l'étranger. Chacun d'eux présente en raccourci un des thèmes essentiels de sa doctrine : l'Esprit, le Temps, le Moi, la relation de l'Esprit et du Monde, de l'Essence et de l'Existence, la Participation. Ils s'échelonnent sur une période qui va de 1936 à 1951. C'est celle où il dirigeait, avec René Le Senne, la collection « Philosophie de l'Esprit ». On verra, par quelques textes de ce volume, le prix qu'il attachait à cette série d'ouvrages. C'est aussi l'époque où il écrivait son œuvre capitale : *La Dialectique de l'éternel Présent* que devait couronner une dernière partie sur la Sagesse. Il ne lui fut pas accordé le temps de l'écrire. Il la préparait dans ses méditations dernières et, quand il fut invité à prendre part aux travaux de la Société de philosophie de Bordeaux en 1950, il choisit pour sujet : la Sagesse comme science de la vie spirituelle. Il nous a semblé qu'aucun texte ne pouvait mieux convenir à la conclusion de ce volume qui renferme comme un abrégé de toute sa doctrine et se termine ainsi comme devait se terminer son œuvre sur cette idée de sagesse où il voyait l'aboutissement de toute philosophie.

LES ÉDITEURS.

[8]

[9]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

Première partie

ÊTRE ET ACTE

1936-1938

[Retour à la table des matières](#)

[11]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Première partie. Être et acte
1936-1938.

Chapitre I

ÊTRE ET ACTE

[Retour à la table des matières](#)

Si on observe aujourd'hui dans le monde entier une renaissance de la pensée métaphysique, c'est parce qu'elle répond à une exigence de la conscience que le positivisme et la théorie de la connaissance ont pu pendant longtemps nous faire oublier, mais sans réussir jamais à l'ensevelir. Pour la satisfaire il faut ne pas craindre d'affirmer que le propre de la philosophie est de nous faire remonter jusqu'à la source émouvante de notre être individuel et secret, qui cherche toujours, disait Kierkegaard, sa relation absolue avec l'Absolu.

On peut se défier de la philosophie et la considérer comme un effort stérile et impuissant pour atteindre une réalité qui nous est cachée ; mais on sent bien qu'il faut précisément que le réel nous soit caché et que nous ne puissions pénétrer en lui que par un acte personnel, pour que, par le peu qui nous sera révélé, nous acquérions préci-

sément tout ce que nous pourrions avoir d'être et de vie : car tout le reste est pour nous comme s'il n'était pas.

On peut reprocher encore à la philosophie de n'être qu'un jeu de concepts destiné, en exerçant notre subtilité, à tromper notre curiosité : mais ce reproche est moins une critique qu'on lui fait qu'une exigence à son égard ; c'est-à-dire que nous voulons précisément qu'elle ne soit pas un jeu, mais la conscience de notre vie en train de se faire, d'une vie dont les racines plongent dans tout l'univers, qui contribue à en changer la face, mais dont nous entendons choisir la direction et assumer la responsabilité. La philosophie naît avec la conscience et périt avec elle. Elle a pour siège le cœur humain dès qu'il s'interroge, non point sur ce que les choses sont, mais sur ce que nous sommes et sur la vocation à laquelle nous sommes appelés dans un univers dont nous dépendons, mais qui dépend aussi de nous. La difficulté de la philosophie, l'anxiété où elle nous laisse, l'ébranlement qu'elle nous donne, viennent de ce qu'elle n'est jamais exclusivement [12] théorique, de ce qu'elle engage le sort même de notre moi le plus intime dans la conception qu'elle se fait du monde, de ce qu'elle nous reporte toujours à l'origine du mouvement par lequel notre être se crée, de ce qu'elle ne parvient à donner un sens à la vie que si ce sens est non seulement compris, mais encore accepté, voulu et pour ainsi dire effectué à chaque instant par notre pensée et par notre action. Et tous les mépris où la philosophie est tenue sont l'effet d'un échec que nous subissons dans l'élan qui nous porte vers elle : ils sont la marque d'un amour déçu.

Aussi ne faut-il pas penser que l'on puisse servir la philosophie en l'enfermant dans la recherche de certains problèmes particuliers, en limitant ses prétentions, en la subordonnant à des recherches positives auxquelles elle emprunterait la certitude et la rigueur qui autrement semblent lui manquer. On ne fait plus alors que la trahir. Il arrive, par exemple, qu'on entreprenne pour la sauver de l'enchaîner à la science et de lui demander seulement d'interpréter ses méthodes et ses résultats. Mais qui ne voit que tout le monde se détourne justement alors de la philosophie parce qu'elle cesse de nous intéresser aux seuls problèmes par lesquels elle avait commencé à nous toucher et à nous émouvoir, parce qu'elle cesse de nous promettre la seule chose que nous avions attendue d'elle, et aussi parce que les conquêtes toujours nouvelles et toujours imprévisibles de la science nous apportent une

satisfaction immédiate et directe auprès de laquelle les commentaires que la philosophie entreprend d'y mêler sont toujours pâles et décolorés ? Non point que la philosophie puisse rompre toute relation avec la science, puisqu'au contraire c'est à elle qu'il appartient de montrer comment naissent devant nos yeux toutes les apparences que la science étudie et comment la science peut réussir à établir entre elles ces liaisons abstraites par lesquelles notre conscience acquiert une prise sur un monde qui lui est d'abord étranger, mais dont elle fait toujours le véhicule de sa destinée. Toutefois la science n'a point de privilège sur ce point : car il faut que la philosophie considère du même regard l'art, la morale, la religion, c'est-à-dire tous les témoignages de cette puissance créatrice infinie par laquelle l'esprit cherche à se libérer, à se posséder lui-même à travers toutes les œuvres qu'il produit.

Il n'y a point de sceptique, ni d'agnostique, ni de savant attaché au fait, ni d'indifférent cantonné dans la recherche de l'utilité ou du divertissement qui puisse étouffer en lui cette question essentielle que chacun de nous pose sans cesse sur son être propre : car c'est cette question qui est notre être même. Jusque-là, il n'est rien de plus [13] qu'une possibilité. De la solution que nous donnons de cette question dépend ce que nous sommes et ce que nous serons : et l'esquiver, c'est encore la résoudre. Il arrive qu'elle se résolve pour ainsi dire sans nous. Mais c'est que nous avons manqué du courage qui seul nous permet de fixer notre regard, en nous et dans le monde, sur ce point de suprême intérêt qui fait taire toutes les autres préoccupations dès qu'il est évoqué et hors duquel tous les objets habituels de l'attention et du désir perdent pour nous toute signification et deviennent les marques de notre frivolité ou de notre désespoir.

Il ne faut pas s'étonner que, dans une époque troublée comme la nôtre, l'âme humaine, qui se sent presque toujours menacée, livrée à elle-même dans l'abandon ou l'insécurité, et qui fait peut-être l'apprentissage d'un état violent et douloureux dans lequel il semble souvent qu'elle se complaise au lieu de chercher à s'en affranchir, se tourne de nouveau vers la philosophie pour lui demander les clefs de cette aventure dans laquelle elle se sent emportée.

Non point, comme on pourrait le croire, que la philosophie puisse jamais devenir pour nous un oubli ou un refuge. Ce serait là précisément cette philosophie conceptuelle qui quitte le contact avec le réel afin d'y substituer une connaissance. Mais la connaissance ne nous

contente plus. L'ampleur même des événements où nous sommes mêlés, l'intensité des sentiments qui nous affectent, l'absence de liaison d'un présent qui nous surpasse avec un passé qui nous refuse tout enseignement, avec un avenir qui nous interdit tous les projets, l'impossibilité de cette paix intérieure où la réflexion aimait autrefois à s'établir, nous obligent à regarder face à face la signification de l'existence que nous avons reçue, à mettre en jeu dans l'instant les puissances mêmes par lesquelles notre vie s'enracine dans le réel et dont il nous arrive trop souvent d'oublier ou d'ajourner l'exercice. Le mystère de l'Être ne fait qu'un avec le mystère de notre être propre : et celui-ci ne peut être percé que lorsque la pensée devient assez lucide et assez aiguë pour atteindre notre point d'attache avec l'Absolu, c'est-à-dire ce point d'intérêt suprême où nous voulons ce que nous sommes d'une volonté éternelle qui éclaire chacun de nos actes particuliers, et à laquelle nous sommes prêts à faire avec joie tous les sacrifices.



Mais c'est ce mot d'absolu qui va faire pour nous toutes les difficultés. Il faut reconnaître d'abord que le propre de la philosophie, [14] que ce que nous lui demandons, ce qu'elle nous promet, c'est de nous faire sentir cette présence de l'Absolu qui transfigure l'événement le plus humble de la vie et lui donne pour ainsi dire un arrière-plan sans limites. Et c'est en évoquant encore l'Absolu, qu'elle nie, que la pensée relativiste est une pensée philosophique. Seulement les uns soutiendront que l'Absolu est par définition hors d'atteinte, que nous ne le posons jamais que comme l'origine et le support de toutes nos démarches, ou bien comme un objet de foi ou d'espérance, mais qui ne pourrait se réaliser pour nous sans que notre existence individuelle fût anéantie. Les autres attendent que l'Absolu leur soit révélé comme un terme qui suspendrait et comblerait à la fois tous nos efforts et tous nos désirs et dans lequel nous pourrions obtenir le repos et la possession de tous les biens qui nous seront jamais proposés. Mais ce n'est point ainsi que l'Absolu doit être considéré. Car il n'est point une fin située hors de nous et vers laquelle nous aspirons ; il est le terrain sur lequel notre vie doit accepter de s'établir dès sa première démarche. Il n'est pas le terme où notre activité, en s'achevant, viendrait pour ainsi dire mourir, mais le principe vivant où elle ne cesse de puiser toutes

les forces dont elle dispose et toute l'efficacité dont elle est capable. On ne se détourne jamais de l'Absolu, comme on le croit, par prudence ou par humilité, mais toujours par défaut de courage. Car le mot d'absolu n'est point employé pour marquer une ambition illégitime de la pensée pure, mais cette attitude de suprême gravité intérieure qui traduit un engagement de tout notre être, qui lui impose la responsabilité de ce qu'il pourra être et lui demande de la porter. Tous les hommes sentent bien que c'est par cet engagement de leur volonté la plus constante et la plus profonde, plutôt que par la connaissance, que se nouent leurs relations avec l'Absolu. Alors seulement ils découvrent leur vocation métaphysique, qui est de prendre place dans le monde en contribuant à le créer, au lieu de lui demeurer extérieurs comme des spectateurs curieux ou indifférents. Tous sentent bien aussi qu'il dépend d'eux d'accomplir cette vocation ou de la manquer : dès qu'ils cessent de s'aveugler sur leur propre vie, ils éprouvent un sentiment d'angoisse si l'Absolu semble se dérober devant eux et reçoivent une lumière et une joie incomparables si la moindre de leurs pensées, la moindre de leurs actions porte en elle son caractère et manifeste sa présence, au lieu de la dissimuler.

Rien de plus aisé que de reprendre les arguments traditionnels contre l'Absolu. Car on dira que cette pensée de l'Absolu est la marque même de notre impuissance et de notre misère ; l'Absolu ne paraît [15] jamais dans notre conscience que pour nous montrer à quel point nous en sommes séparés. Nous vivons dans le relatif ; nous ne connaissons jamais l'objet tel qu'il est, mais seulement les relations sensibles qu'il a avec nous ; nous ne pénétrons jamais dans la conscience de l'ami le plus proche : nous n'avons avec lui que des relations affectives imparfaites et précaires, et qui restent toujours illusoire jusqu'à un certain point ; et s'il y a un absolu derrière notre représentation, elle est une relation entre lui et nous qui nous le dissimule plus encore qu'elle ne nous le révèle. De là aussi cette opposition classique, et qui commence à se faire jour dès l'origine même de la pensée philosophique, entre un monde de phénomènes, qui est celui dans lequel nous parlons et nous vivons, et un monde de réalités où nous plongerions par la partie la plus essentielle et la plus mystérieuse de notre être, mais dont nous ne connaîtrions jamais rien. Cependant personne ne peut éviter d'accepter une communication entre ces deux mondes. Relatif et absolu n'ont de sens à leur tour que l'un par rapport

à l'autre, puisqu'ils forment les deux termes d'un couple ; le phénomène et l'être ne s'opposent l'un à l'autre que parce que le phénomène tient à l'être et possède aussi l'être de quelque manière. De plus, ces contraires ne sont pas placés sur le même plan : il en est un de privilégié par rapport à l'autre ; car le relatif n'est pas la négation de l'Absolu, et il faut l'inscrire lui-même dans l'Absolu, qui ne peut rien exclure, et qui est l'origine et la synthèse de tous les relatifs. De même, il y a un être du phénomène, qui n'est point extérieur à l'Être total, mais qui en fait partie, bien qu'il faille l'infinité des phénomènes pour rejoindre sa totalité.

Ainsi il y a, si l'on peut dire, une expérience de l'Absolu qui dérive d'abord d'une certaine direction que nous donnons à notre pensée. Rejeter l'Absolu hors du monde, c'est refuser d'élever jusqu'à l'Absolu ce qui nous est demandé. C'est une abdication, une fuite. Et à cette fuite, le temps fournit une sorte de prétexte. Car il faut que l'Absolu surpasse le temps, puisqu'il n'y a rien en lui dont la présence puisse être retirée ou ajournée, à l'inverse de ce qui se produit dans le monde de la succession où tous les événements de notre expérience ne cessent de s'écouler. Faut-il dire, par conséquent, que nous ne pourrions rencontrer l'Absolu sans que le cours du temps s'interrompît ? Nous vivons toujours dans l'instant, et si nous sommes chassés d'instant en instant, c'est donc que nous ne trouvons l'Absolu nulle part. Mais s'il ne dépend pas de nous d'arrêter l'instant qui fuit, comme le demandait Goethe, il dépend de nous de ne point fuir avec lui, mais d'accéder par lui à l'éternité. Comme aucune relation ne peut être [16] détachée de l'Absolu où elle prend place, ni aucun phénomène de l'être sans lequel il n'aurait point de réalité comme phénomène, tous les instants transitoires, qui varient sans cesse par leur contenu, doivent trouver place dans un présent éternel qui les distingue et qui les lie, qui est le milieu commun de toutes les consciences et dont aucune d'elles n'est jamais sortie et ne sortira jamais. Là est l'expérience que nous avons de l'Absolu, dans cette pointe indivisible où la relation, en se posant, pose sa propre dépendance, où le phénomène demande à prendre pied dans l'être, où, dans le présent, l'instant renaît toujours.

Le retour à une philosophie de l'Absolu est pour nous la condition du sérieux de la pensée et de la profondeur de la vie. Mais il est à craindre qu'en nous donnant d'emblée le terme qui est pour l'esprit

l'objet le plus haut et le plus inaccessible, nous fermions ensuite tous les chemins de la réflexion comme on reproche à Parménide de l'avoir fait et que, accablés par cette apparence de succès, nous ayons bloqué et paralysé à jamais l'élan même de la conscience que nous voulions délivrer. Celui-ci ne semble-t-il pas dépendre, au contraire, du sentiment que nous avons de notre insuffisance et de l'effort par lequel nous cherchons à la réparer ? Aussi est-il nécessaire de montrer comment l'Absolu se révèle à nous tour à tour sous la forme de l'Être et sous la forme de l'Acte et comment cette double révélation permet à notre vie propre de se constituer elle-même par une opération indépendante qui, à l'égard d'elle-même, est un premier commencement, c'est-à-dire un témoignage de sa liberté, et qui, à l'égard de l'Absolu, présente les caractères d'une participation.



Il n'y a pas de problème qui ait autant sollicité l'attention des philosophes que celui du premier terme. Et pourtant nous savons que cette expression renferme une sorte de contradiction : car la primauté que nous lui attribuons implique déjà une subordination de la réflexion à un ordre temporel, alors que cet ordre temporel lui-même est encore en question. Mais cette antinomie sera surmontée si nous nous rappelons que, sous le nom de premier terme, nous n'entendons rien de plus que cette présence pure dont aucun des instants de la succession ne peut être séparé et sans laquelle aucun d'eux ne pourrait être pensé.

De plus, il faut éviter le préjugé qui pourrait nous conduire à [17] avouer que ce premier terme est obtenu par le coup de force d'une pensée qui, renonçant à la seule méthode dont elle ait le droit de disposer, et cessant de remonter de proche en proche du conditionné à sa condition, nous obligerait, en ce qui le concerne, à nous incliner devant un miracle sans explication. Mais il y a deux sortes d'explications : l'une qui ne convient qu'aux phénomènes et qui nous montre comment chacun d'eux dépend d'un autre qui le précède et qui le détermine, l'autre qui convient précisément aux principes et qui montre comment ils produisent eux-mêmes les raisons qui les justifient en justifiant tout ce qui, sans eux, ne pourrait plus être.

A ce double titre l'Être seul mérite le nom de terme premier : car il y a entre l'Être et le présent une solidarité si étroite que nous ne pou-

vons imaginer le néant autrement que sous la forme de l'absence et que, dès que l'une des formes de la présence disparaît, comme la présence sensible, il nous semble que l'Être lui-même s'est envolé. Et, d'autre part, on ne remonte pas au delà de l'Être sans anéantir à la fois l'objet et les moyens de toute explication : car il ne peut y avoir de déduction qu'entre certains aspects de l'Être, mais non point de l'Être lui-même qui les contient tous ainsi que la loi qui les distingue et qui les unit.

Cependant, non seulement la pensée de l'Être doit recevoir une forme plus précise, mais encore il faut montrer comment elle est supposée et impliquée par toutes les opérations de notre esprit. Or, pour cela, il importe de soumettre à une critique deux postulats qui sont tacitement reconnus pour vrais par les doctrines les plus différentes et qui ont contribué à nous faire oublier toute réflexion sur l'Être même, bien qu'ils prétendent en constituer, pour ainsi dire, les déterminations initiales : le premier, c'est l'opposition du sujet et de l'objet qui est posée à la fois comme un fait d'expérience et comme la condition sans laquelle toute expérience est impossible ; le second, c'est ce repliement du sujet sur lui-même dont Descartes, dans le « Je pense, donc je suis », a donné une description impérissable et qu'il a pour ainsi dire incorporé pour toujours à la conscience de l'humanité, mais qui devait rendre ensuite si difficiles tous les mouvements par lesquels le sujet essaie de sortir de lui-même afin de rejoindre une réalité qui le dépasse.

En un sens, l'opposition du moi et du non-moi est pour tous les êtres plus simple et plus familière que celle par laquelle le moi se pose lui-même pour considérer le non-moi comme étant une représentation ou une idée, c'est-à-dire une de ses modifications. Car, poser le moi d'abord, c'est à la fois supposer le non-moi et s'interdire de le [18] poser. Mais on peut se demander si l'objet essentiel de la réflexion n'est pas de surmonter d'abord cette opposition du moi et du non-moi sans laquelle la conscience même ne serait pas possible, non point, comme on l'a fait, pour donner au moi une sorte de privilège et essayer d'en déduire le non-moi, mais, en suivant un chemin tout différent, pour reconnaître que le moi et le non-moi sont des spécifications du même Être. Sans doute on nous dira que c'est là retourner à cet état d'indistinction que l'opposition du sujet et de l'objet a précisément aboli : ce n'est pas ce que nous demandons. Il nous suffit que cette

opposition ne nous dissimule pas l'unité de l'Être à l'intérieur duquel elle a pris naissance, dans lequel elle ne cesse de se refaire à tout instant en nous permettant à la fois de découvrir et d'épanouir sa richesse et de constituer notre être propre par une relation avec l'Être total qui est toujours remise en question et toujours inépuisée. Le moi et le non-moi n'introduisent pas dans l'Être une dualité que l'on ne parviendrait jamais ensuite à surmonter : ils ne produisent dans l'Être aucune rupture ; tous deux sont posés en lui et le lien qui les unit est le témoignage même de son indivisibilité. Il est remarquable que, faute de vouloir regarder le moi, le non-moi et leur relation comme inscrits dans le même être, on imagine que l'Être véritable dont la conscience ne peut se passer et vers lequel elle ne cesse d'aspirer, se trouve au delà de cette relation, dissimulé et non point révélé par elle, de telle sorte qu'en le cherchant où il n'est pas, on s'interdit de le voir où il est.

La distinction du sujet et de l'objet exprime donc une première analyse de l'Être. Mais ce qu'il y a d'admirable et ce que l'on n'a point suffisamment remarqué, c'est que le sujet reste toujours dans l'Être et qu'il n'a pas besoin de le quitter pour entreprendre une telle analyse. Décider de la faire, c'est, pour le moi, se poser lui-même et poser l'originalité de tous les rapports qui l'unissent au Tout dont il fait partie. Et il faut que ce Tout le dépasse toujours en lui fournissant toujours la puissance même par laquelle le moi cherche à l'égaliser. Or l'originalité la plus profonde de chaque moi réside précisément dans cette puissance par laquelle, en chaque point de l'univers, il prend une conscience originale de ce Tout dans lequel il est placé et qui de quelque manière doit prendre place en lui à son tour, en se révélant à lui sous une perspective unique, privilégiée, en lui découvrant des rapports entre ses parties qui n'ont de sens que pour lui et dont il est toujours en un sens l'artisan et le créateur.

C'est dans ce contact du moi et du non-moi, dans leur rencontre toujours semblable et toujours nouvelle que nous saisissons l'être à [19] son extrême pointe. C'est cette union et, pour ainsi dire, cette identité toujours cherchée et toujours perdue qui se réalise à certaines minutes bienheureuses par le moyen de l'attention, de la grâce ou de l'amour. Tous les autres états de notre vie la dispersent sans réussir pourtant à abolir entre eux cette communauté d'être sans laquelle leurs différences mêmes ne pourraient pas être posées. On le voit bien

quand on observe comment le moi et le non-moi se limitent l'un l'autre, mais comment du même coup ils se surpassent mutuellement, comme si, dès que l'on pose l'un, l'autre témoignait aussitôt de l'infinité même de l'Être dont il avait fallu détacher le premier pour le définir. C'est ainsi, d'une part, que l'objet nous paraît nécessairement limité et imparfait tandis que le sujet le domine et l'enveloppe par sa puissance virtuelle qui va toujours au delà de tout ce qui peut lui être donné, mais que, d'autre part, tout acte du sujet demeure pourtant abstrait, inefficace et inachevé en présence de l'objet le plus humble qu'il cherche à pénétrer et à réduire : celui-ci possède une richesse actuelle à laquelle la représentation la plus complète et la plus fine ne sera jamais adéquate.

Mais ce double dépassement du moi par le non-moi et du non-moi par le moi est singulièrement instructif, car il nous montre que, si l'actualité de l'objet et la potentialité du sujet sont toutes deux infinies, elles se recouvrent, mais que c'est en s'opposant qu'elles font apparaître la multiplicité des formes finies de l'existence et qu'elles permettent à chaque conscience finie de parcourir dans le monde un itinéraire qui doit être à la fois tracé par sa nature et voulu par la liberté.

On peut par là répondre à toutes les objections classiques qui ont été dirigées contre l'idée de l'Être considéré comme l'objet et l'origine de toute réflexion. Il ne faut point, en effet, attendre de l'ontologie une révélation nouvelle qui nous mettrait tout à coup et miraculeusement en présence de l'Être. Son rôle est à la fois plus simple, plus vivant et plus beau. La révélation de l'Être commence avec la vie ; elle ne cesse de se renouveler, de se diversifier et de s'approfondir. Mais il n'y a aucune expérience possible dont tous les caractères ne se trouvent déjà dans l'expérience qui est sous nos yeux. Qui n'a pas su les découvrir ici et maintenant ne les découvrira nulle part et jamais. C'est que l'Être n'est jamais un objet séparé que nous puissions opposer, pour le contempler à part, à ce que nous voyons et à ce que nous faisons : il est la révélation de ce que nous avons toujours vu et de ce que nous avons toujours fait, ce qui donne tout à coup aux choses que nous avons devant nous cette signification, cette lumière, ce relief et cette intensité qui font [20] que nous sommes toujours étonnés que ce soit cette réalité si familière qui nous découvre elle-même pour ainsi dire non pas seulement l'Être sous l'apparence,

mais l'être même de son apparence. C'est la continuité et l'unité de cette expérience qui ne doit ni se morceler, ni s'interrompre, que nous exprimons en disant que l'Être est univoque : ce que l'on pourrait accepter sans difficulté, si l'on pensait, d'abord, qu'en distinguant dans le mot *être* des acceptions différentes on ferait apparaître des mondes inférieurs, et semblables à des limbes, auxquels leur présence dans l'Absolu doit encore assurer le minimum d'être qu'on consent à leur laisser, car il n'y a point de zone intermédiaire entre l'Être et le Néant, et, ensuite, que l'être que nous attribuons aux formes particulières du réel n'est point un être séparé dont chacune jouirait en quelque sorte pour son compte, en s'égalisant ainsi à l'Absolu, mais qu'il est commun et offert à toutes à la fois, comme le lieu qui les contient et la source où elles puisent tous les biens qu'elles pourront jamais posséder et qui seront toujours proportionnels en elles à la pureté de l'intention et à l'ardeur du désir.

On ne se laissera pas arrêter non plus par d'autres objections comme celle-ci que cette notion de l'Être est si évidente et si commune qu'il n'y a point de conscience qui ne la reconnaisse implicitement comme la condition de sa possibilité ; c'est bien là, en effet, le sens de notre thèse : seulement nous pensons que cet aveu n'empêche pas que l'on ne se passe vite de cet Être partout impliqué et qu'on ne l'oublie, ce qui ôte ensuite à la pensée et à la volonté toutes leurs assises. On n'acceptera pas non plus de la regarder comme la plus vide et la plus abstraite de toutes les notions, puisque l'Être est justement ce à quoi on ne peut ajouter et que tout ce qu'on pourra jamais découvrir, c'est en lui qu'on le découvre ; on ne peut même pas la considérer comme le terme où toutes les autres notions convergent et se réunissent, puisqu'au contraire, elles la divisent et lui empruntent à la fois leur réalité et tous les rapports qui les lient. La recherche de l'Être n'est donc point la poursuite d'un objet éloigné qui nous fuirait sans cesse et pourrait nous échapper toujours. C'est un effort pour prendre possession d'une réalité toujours présente et toujours donnée, mais qui est telle pourtant que c'est par cette prise de possession que nous en obtenons que notre réalité propre se constitue. Déjà cette observation nous permet de soupçonner que la découverte est une participation et que c'est cette participation, par l'union du participant et du participé, qui est l'Être même.



Mais on n'a point seulement cherché à exorciser l'Être en considérant la relation du sujet et de l'objet comme la condition impossible à surmonter de tous les actes de la pensée. On a cru parfois y parvenir d'une manière plus décisive encore en affirmant la primauté du sujet et l'impossibilité pour lui de dépasser jamais ses propres limites. Là est l'origine de l'idéalisme classique qui justifie également dans l'esprit un orgueil suprême et une suprême humilité.

On pourrait peut-être alléguer contre lui cette fin de non-recevoir : c'est que, si la pensée est astreinte à se découvrir elle-même avant de rien découvrir du monde, c'est donc qu'elle découvre l'Être en elle et en même temps qu'elle ; loin de s'en séparer par une sorte de muraille, c'est qu'elle est d'emblée à son niveau et qu'elle n'a donc pas besoin ensuite de faire un saut périlleux au delà d'elle-même pour chercher à le rejoindre. Puisqu'elle n'est pas rien, c'est qu'elle a déjà par elle-même une valeur ontologique. Elle est compétente pour connaître l'Être parce qu'elle le possède.

Cependant, cet argument a besoin, semble-t-il, de recevoir une forme plus précise. Car il engage la définition même qu'il faut donner de la méthode réflexive, et il nous oblige à nous interroger sur sa portée et sur sa valeur. Descartes l'a décrite par une sorte de refus préalable que la pensée doit opposer au réel, et sans lequel cette pensée, soumise à mille influences qui agissent sur elle pour la surprendre, est incapable de conquérir son indépendance et de porter sur les choses aucun jugement assuré. C'est même par cette démarche de séparation que la pensée se constitue : elle a, comme Méphistophélès, le pouvoir de dire non. Dans le non, elle acquiert la conscience d'elle-même, le sentiment de son intériorité inaliénable, de son invulnérabilité, de sa supériorité aussi à l'égard de ce réel avec lequel elle a rompu pour le mieux dominer et auquel elle va appliquer un jugement qui ne pourra pas être forcé. C'est dire que la pensée ne réussit à se délivrer et à se créer elle-même que dans l'exercice de sa fonction critique, qu'elle doit rejeter le réel hors d'elle afin de le transformer en objet, ce qui lui permet de l'éprouver, de le soumettre à sa juridiction, de ne l'accepter et de ne le faire sien que par un acte intérieur, un consentement qu'il dépend d'elle seule de donner.

Seulement, il faut reconnaître que cette conception de la réflexion nous expose à un double péril dans lequel la pensée ne pouvait manquer de tomber dès qu'elle voulait entreprendre, au lieu de se subordonner [22] à l'Être, de se poser elle-même comme un premier terme auquel l'Être doit être subordonné. On peut même dire qu'elle engendre alors un double paradoxe dont nul homme qui réfléchit ne s'affranchit sans beaucoup de peine.

Tout d'abord, considérons ce réel lui-même dont la pensée s'était séparée et qu'elle va chercher maintenant à reconquérir. Il ne peut avoir de sens que pour la pensée, puisque celle-ci entreprend précisément de se l'approprier. C'est dire qu'il ne peut être pour elle qu'une représentation ou une idée. Mais alors la pensée est prise à son propre piège et victime de la victoire même qu'elle a obtenue. Car, ou bien elle va soutenir dans une sorte d'ivresse que c'est cette représentation ou cette idée qui sont la réalité elle-même et qu'il n'y a rien au delà, sans que cette assertion puisse jamais obtenir rien de plus qu'un assentiment purement théorique ; ou bien elle va tenter un effort contradictoire pour traverser la représentation et l'idée afin d'atteindre derrière elles un Être véritable, mais qui, en vertu même de la position qu'elle a choisie, doit être défini comme un inconnaissable et dont on ne comprend même pas qu'elle puisse soupçonner la présence. Si je ne réussis pas pourtant à m'en passer, c'est que je me souviens encore de cet Être total qui était impliqué par l'acte primitif de ma pensée et sans lequel celle-ci n'aurait pu être posée.

Le second paradoxe, c'est qu'en voulant retirer ainsi la pensée de l'Être pour mieux affermir son pouvoir, on compromet sa réalité. En se mettant elle-même au-dessus du réel, elle ne trouve que le vide qui est incapable de la soutenir. Dira-t-on qu'elle s'engendre elle-même par sa propre opération ? Cela est vrai sans doute, mais à condition de ne point négliger deux choses que l'expérience ne cesse de confirmer : la première, c'est que cette opération suppose une puissance qui doit trouver place elle-même dans l'Être et qu'il dépend seulement de nous d'exercer ; la seconde, c'est que cette puissance doit être actualisée et qu'elle ne peut l'être que par l'objet même auquel elle s'applique et avec lequel elle révèle sa solidarité au moment même où elle pense s'en affranchir. La conséquence de cette mise à part de la pensée est qu'on ne sait plus quel est le mode d'existence qu'il convient de lui attribuer, ce qui apparaît nettement quand on la qualifie de « formel-

le » : car ce mot montre bien à la fois qu'on l'a vidée de toute réalité concrète, de telle sorte qu'elle n'est plus qu'un être bâtard qui suppose à la fois un sujet ontologique dont on ne veut rien nous dire, sinon qu'il doit la supporter, et un contenu objectif, sans lequel elle ne serait rien, même point le cadre de quelque chose. Ainsi, cette pensée qui transforme l'être en un problème [23] qu'elle cherche à résoudre devient pour elle-même un problème qui ne comporte plus aucune solution. En se séparant de l'Être pour le penser, le moi ôte l'existence à la fois au monde qui n'est plus pour lui qu'une apparence, et à lui-même qui n'est plus qu'une forme, et, par un juste retour, la forme même de cette apparence.

Aussi peut-on se demander si la démarche fondamentale de la conscience n'est pas juste l'inverse de celle que l'on décrit. Le moi ne doit pas espérer qu'il parviendra à mieux se saisir lui-même en cherchant à s'isoler du reste du monde ; car on doit penser que cette attitude est à la fois arbitraire et impossible : au lieu de nous livrer la réalité du moi, elle ne fait que la dissoudre. Celui qui cherche le moi avant l'Être ne trouve rien. Ou il ne peut trouver que l'être du moi, c'est-à-dire déjà l'Être tout entier. L'effort de notre pensée, c'est de nous donner la conscience la plus aiguë du point même où notre moi s'insère dans le monde et de les poser indivisiblement l'un avec l'autre. C'est par cette pénétration du moi dans le monde que le moi se réalise, s'éprouve et s'enrichit indéfiniment. La connaissance du monde n'est point l'œuvre d'un moi déjà formé, mais le moyen même par lequel il se forme, par lequel il entre dans le monde, circonscrit et agrandit sans cesse la place qu'il mérite d'y occuper.

Il faut donc cesser d'opposer l'Être à la Pensée et de définir l'Être comme une ligne de visée pour une pensée qui, placée pour ainsi dire hors de lui, ne réussirait jamais qu'à s'en donner le spectacle, et par conséquent le manquerait toujours. Il faut, au contraire, regarder la pensée comme intérieure à l'Être puisque, hors de lui, il n'y a rien ; c'est en lui qu'elle s'établit, qu'elle ne cesse de se mouvoir et de se nourrir ; elle est dans l'Être comme l'Être est en elle. Aussi dans sa propre intimité, c'est l'intimité même de l'Être qui nous devient présente ; c'est à cette intimité que la conscience nous fait participer. Mais nous savons bien que le moi n'est pas le tout de l'Être ; et c'est pour cela que le monde nous apparaît comme un spectacle qui n'aura jamais fini de nous dépasser et de nous émerveiller. Seulement il n'y

aurait pas de spectacle sans l'être secret et intime du spectateur. Et un spectacle ne peut subsister tout seul, comme le soutiennent les matérialistes, c'est-à-dire indépendamment de celui qui le regarde et de celui qui le joue. Et il n'a même de sens que pour créer entre eux une communication. Cette communication va nous révéler un nouvel aspect de l'Absolu, qui n'est point seulement Être, mais Acte, ce qui va nous permettre de comprendre l'apparition et la signification de l'univers matériel et de la diversité des consciences.

[24]

Il importe de remarquer que la critique que l'on vient de faire de l'attitude réflexive que l'on prête souvent à Descartes ne porte pas contre la véritable interprétation qu'il faudrait donner du « Je pense, donc je suis ». Car la confiance que Descartes témoigne à la pensée provient de la confiance même avec laquelle elle s'établit dans l'Être dès qu'elle découvre sa propre intériorité. Celle-ci ne fait qu'un avec l'intériorité de l'Être à lui-même. De telle sorte que la pensée ne s'est jamais retirée en elle-même autrement que pour reconnaître qu'elle ne peut se poser sans poser l'Être même dans lequel elle s'inscrit. On le voit bien quand on entend Descartes protester que l'idée de l'Être n'a point été enveloppée dans le doute universel ; même quand il doute, il cherche un accès dans l'Être que seule la pensée est capable de lui donner. Dans le « Je pense, donc je suis », il ne faut pas oublier le « je suis » qui donne au « je pense » sa véritable valeur, loin que le « je pense » qui le fonde l'atténue ou le limite. Dans l'argument ontologique, c'est l'existence absolue et infinie de Dieu qui devient le support de mon existence conditionnelle et imparfaite. Et le passage de l'essence à l'existence se réalise dans la créature par l'opération de la pensée de la même manière qu'elle se réalise éternellement en Dieu par une création éternelle de soi. Dès lors, on ne s'étonnera pas que la pensée soit la mesure de l'Être ; mais c'est parce qu'elle était au cœur même de l'Être comme une puissance qui en droit lui était coextensive.

*
* *

Il n'est plus possible maintenant de se contenter de définir l'Être en lui attribuant les caractères de l'universalité, de l'univocité, de la totalité, et de montrer qu'en lui l'extension et la compréhension ne

font qu'un. Ou plutôt il faut essayer de justifier ces caractères et de montrer comment on peut les justifier tout en les conciliant avec la pluralité des êtres particuliers. Pour cela il importe de montrer que l'Être absolu, et à qui rien ne peut être extérieur, ne peut être posé que comme un « en soi », c'est-à-dire une intériorité pure, dont notre conscience nous donne une approximation imparfaite, une sorte d'essai toujours précaire et menacé. Ainsi, loin de regarder « l'Être en soi » comme étant un dehors inaccessible et qui est au delà des phénomènes, nous le considérerons au contraire comme un dedans qui est en deçà de toutes les apparences qui le manifestent et avec lequel notre conscience ne cesse de nous faire communiquer, dans la mesure où elle est elle-même plus attentive et plus pure. Et [25] s'il est vrai que l'intimité parfaite ne peut résider que là où l'Être agit et cesse de pâtir, si par conséquent nous n'existons nous-même que là où nous agissons, alors l'Être, qui n'est qu'être, ne peut être lui-même qu'un acte sans passivité, c'est-à-dire l'acte par lequel il ne cesse de se faire. C'est cet acte qui est le dedans même de tout ce qui est.

Or nous ne pouvons pas nous confondre avec lui, car nous ne faisons qu'y participer. Mais, dans cette participation même, nous parviendrons à saisir la nature de cet acte, le rapport qu'il soutient avec nous et avec tous les êtres et la manière même dont, en les soutenant tous, il leur permet à la fois de se distinguer et de s'unir. Car il est bien vrai de dire que penser et vouloir, c'est se donner l'être à soi-même. Seulement le pouvoir dont nous disposons est lui-même limité, et nul ne consentirait à nier qu'il prend appui dans un pouvoir qui le dépasse, auquel il emprunte son efficacité et dont il postule l'unité, d'abord parce que nul pouvoir ne peut recevoir de différenciation que de la matière à laquelle il s'applique, — et non point de son essence même, — ensuite parce que le pouvoir le plus humble, au moment où il commence à s'exercer, sent bien qu'il y a en lui une infinité virtuelle, comme dans la série des nombres, dès que le premier a été posé, et enfin parce que cette unité se trouve impliquée par cette exigence même, qui se trouve au fond de chacun de nous, que les pensées et les volontés de tous les êtres puissent toujours réussir à s'entendre et à coopérer. Il faut donc nécessairement maintenir l'univocité de l'Être sans laquelle le monde se disloque, et montrer en même temps comment elle peut, sans se rompre, expliquer la possibilité de tous les êtres particuliers, qui diffèrent à la fois de l'Être total et les uns des

autres en degré, en valeur et en dignité. Seule l'identité de l'Être et de l'Acte nous permet de résoudre ce problème difficile, en nous obligeant à repousser le panthéisme vers lequel on pourrait penser que nous inclinions tout d'abord : mais pour cela il fallait nous prêter ce sentiment que l'univocité impliquait une telle homogénéité entre le Tout et les parties que ces parties elles-mêmes devaient perdre toute indépendance et venir pour ainsi dire s'abolir dans le Tout. Au contraire, nous pensons qu'il n'y a véritablement de parties dans le Tout que si chacune d'elles est capable d'acquérir une existence intérieure, c'est-à-dire de se constituer dans le Tout par un acte de participation, qui est le seul acte qui leur permet de se poser comme le Tout lui-même se pose, et de lui demeurer unies dans la démarche même par laquelle elles s'en séparent.

[26]

A. — Le secret de la création ne doit point être cherché dans un lointain passé ni dans un mystérieux au-delà dont l'accès nous demeure fermé : il est au fond de nous-même. Nous observons à chaque instant la naissance du moi à l'existence ; et sa naissance accompagne toujours son existence et lui est pour ainsi dire simultanée. C'est peu de dire que le moi est l'origine de sa représentation : il est d'abord l'origine de soi. Que son attention fléchisse, ou tout à coup s'évanouisse, tout rentre pour lui dans la mort et dans le néant ; qu'elle reparaisse et recommence à parcourir les différents aspects de ce vaste monde, le moi retrouve dans ce monde un nouveau séjour. C'est donc une même chose pour le moi d'être et de se poser. Et nul autre être ne peut le poser à sa place : car il ne réussirait jamais à le poser que comme une représentation, il ne poserait donc que son corps. Le témoignage le plus sûr de la conscience la plus lucide, c'est que le moi réside précisément dans ce point intérieur et indivisible où s'accomplit l'acte personnel et incommunicable du *consentement à être*. Cet acte est toujours un premier commencement : le moi ne fait qu'un avec lui.

Non point d'ailleurs que cet acte n'implique certaines conditions sans lesquelles il ne pourrait pas être posé : mais ces conditions le limitent, sans changer son essence ; elles lui donnent un champ d'application ; elles n'altèrent pas son exercice même.

Dans tous les cas il demeure pour moi un premier commencement. Mais il ne l'est que pour moi. Tout d'abord il implique toujours une possibilité qui m'est offerte et qu'il dépend de moi de mettre en œuvre. Mais cette possibilité elle-même n'est point indéterminée : elle est inséparable de certaines situations dans lesquelles ma vie se trouve engagée et hors desquelles je n'aurais affaire qu'à une possibilité vide qui ne serait la possibilité de rien. Il faut donc que je les accepte, au lieu de les renier. Elles font corps avec le moi : et loin de les considérer comme des obstacles accumulés sur son chemin, il faut voir en elles les instruments mêmes dont il dispose. Il faut que le moi les veuille comme il se veut lui-même. Ainsi la nature, loin de contredire la liberté, est toujours acceptée par elle, soit qu'il ne songe qu'à s'y abandonner, soit qu'il entreprenne de la promouvoir.

B. — On voit donc comment le nom d'Acte, que nous substituons maintenant au nom d'Être, nous permet de faire un pas en avant dans la conception des rapports entre la conscience finie et l'intimité infinie. Si on se borne à dire que l'être qui m'est propre est un être que je reçois, qui n'est point coextensif à l'Être total, mais qui [27] pourtant n'est point hétérogène par rapport à lui, l'unité du tout est sauvegardée, mais le panthéisme nous menace. Cependant, cet être n'est mon être qu'à condition que je puisse en disposer et, pour ainsi dire, me le donner à moi-même. À ce moment-là, mon être devient intérieur à moi-même : il se confond avec l'acte par lequel je me crée. Mais cette intériorité n'est jamais parfaite : car je suis un être double, qui, jusqu'au cœur de lui-même, trouve un objet dont il se sépare et qui demeure extérieur à lui. Il n'y a que l'Être total pour lequel il n'y ait rien en lui qui soit hors de lui. C'est en pénétrant en lui que je pénètre en moi, mais sans parvenir jamais à épuiser son *ipséité* infinie.

Le même rapport apparaîtra avec plus de clarté encore si je considère dans sa pure essence l'acte même par lequel je dis moi. Cet acte n'est jamais pur de toute passivité. Le monde même des phénomènes témoigne de sa limitation : et la complexité, la richesse croissante de ce monde phénoménal, manifeste dans cette limitation une variété d'aspects, une fécondité de renouvellement qui nous montrent qu'elle est elle-même, si l'on peut dire, d'une abondance sans mesure. C'est qu'ici déjà notre limitation fait éclater de toutes parts l'infinité de ce qui nous dépasse.

Il y a plus : cet acte est moi, mais sans que je puisse pourtant considérer comme mienne la puissance même qu'il met en œuvre. Le moi trouve devant lui une possibilité qui exprime pour ainsi dire l'être même qui lui est proposé, mais qui ne devient son être propre que par la disposition même qu'il en fait. Seulement, dans la vie personnelle du moi, c'est cette disposition qui est tout. Dès lors, si l'Être total enveloppe en lui tous les êtres particuliers, l'Acte infini, qui est une liberté pure, ne peut devenir un acte participé que s'il donne à toutes les consciences la faculté de se séparer de lui pour se constituer elles-mêmes grâce à un acte qui leur est propre.

La participation ici fonde l'indépendance, au lieu de l'abolir. Car comment une liberté pourrait-elle se communiquer autrement qu'en éveillant autour d'elle d'autres libertés ? C'est méconnaître les rapports spirituels qui existent entre les êtres pour leur substituer des rapports matériels entre les choses, que de penser que l'être le plus parfait inclut en lui les êtres moins parfaits, comme la chose la plus grande en contient d'autres plus petites. Les esprits n'obéissent pas aux mêmes lois que les corps. L'esprit le plus puissant et le plus pur n'est pas celui qui dicte sa loi autour de lui pour transformer tous les êtres qui l'entourent en objets dociles, sur lesquels il exerce son règne propre. Il ne veut point être servi par des esclaves. Et [28] s'il entend être imité, c'est afin de susciter partout où il agit des libertés comparables à la sienne, douées d'initiative, capables de responsabilité et qui deviennent à leur tour les causes de leur existence en collaborant à l'œuvre de la création. La participation, c'est le don d'une possibilité dont l'actualisation nous est laissée. Le mot de participation désigne un acte par lequel j'accomplis ce que je suis, c'est-à-dire par lequel je me pose moi-même dans une série de démarches que je ne cesse de reprendre ni d'amender. Mais à quoi puis-je participer, ainsi que tous les êtres particuliers qui font partie avec moi du même univers, sinon à un Acte qui se pose lui-même éternellement ? Et la participation m'oblige à me poser moi-même temporellement par un acte de liberté ininterrompu sans lequel je ne serais moi-même que l'ouvrage d'un autre, un témoignage apparent de son activité, et non point un être véritable qui trouve en lui la source même de tout ce qu'il est et de tout ce qui lui appartient. La preuve la plus visible de ce caractère de la participation qui permet au moi de réaliser son indépendance personnelle à l'aide du don même qu'il a reçu, c'est qu'il peut capter, isoler

et retourner contre son origine la liberté même dont il dispose, dont l'usage est remis entre ses mains, mais qui ne peut jamais lui être retirée.

C. — On comprend par là comment le moi lui-même est un être mixte. Il y a en lui d'une part un élan intérieur qui le sollicite et qui l'anime, mais qui le dépasse tellement que, quand il y cède, il semble qu'il n'est plus lui-même que passivité pure. Il y a d'autre part une donnée qui l'arrête, un état qui semble lui être imposé et avec lequel il ne peut pas s'identifier sans se livrer à une nouvelle passivité qui est pour ainsi dire inverse de la précédente. Que l'une ou l'autre de ces deux formes de la passivité triomphe et le moi lui-même expire. Mais son originalité propre, c'est d'être incapable de se confondre ni avec l'une ni avec l'autre ; il établit un passage entre elles et on le voit se tourner tantôt vers l'une, tantôt vers l'autre par un consentement pur. Cependant il y a, comme on le remarque dans l'attention, dans l'amour et dans la grâce, un certain sommet de l'activité où ces deux formes de la passivité semblent se rejoindre, où l'appel qui m'est adressé vient se confondre avec la réponse qui m'est faite, où l'attention ne fait qu'un avec la lumière qu'elle cherche, où l'amour est comblé au delà même de son espérance, où la grâce et la volonté ne peuvent plus être discernées. Mais c'est lorsque tous ces conflits reparaissent que le moi a la conscience la plus vive du rôle qui lui est dévolu, de son rapport avec lui-même, avec les choses, avec les autres êtres et avec Dieu ; ce qui l'oblige [29] à entrer dans une dialectique vivante où l'intelligence et la volonté s'exercent et s'associent, mais afin de préparer cette parfaite réussite dans laquelle elles semblent être devenues inutiles et presque s'abolir.



La défiance que l'on éprouve à l'égard de la métaphysique provient moins sans doute de l'impossibilité où l'on croit que se trouve la pensée de percer l'apparence pour aller jusqu'à l'être, que de l'impuissance où l'on voit l'être fini d'embrasser adéquatement le tout dont il fait partie et qui de tout côté le surpasse infiniment. Mais il y a trois sortes de motifs qui nous permettent de remédier à cette crainte. Le *premier* est que, si humbles que nous voulions nous faire, notre

existence comme telle est un absolu qui, selon le mot de Kierkegaard que nous citons au début, est toujours en tête à tête avec l'Absolu ; le *second*, c'est que nous ne nous sentons accablés que quand nous réduisons notre être à notre corps, qui semble perdu au milieu de cette immensité de l'espace et du temps à laquelle il demeure absent, tandis que le moindre degré de liberté qui paraît nous appartenir nous donne l'émotion incomparable de participer à la dignité de la puissance créatrice. Le *troisième*, enfin, c'est que si, en considérant le Tout, nous cherchons à l'égaliser sans y parvenir jamais, c'est notre égoïsme qui souffre, plutôt que notre intelligence ou notre volonté qui viendraient tout à coup à manquer d'aliment. Peuvent-elles se plaindre que le monde ne cesse de leur fournir ?

On se trompe sans doute en pensant qu'il y a en nous une ambition métaphysique par laquelle notre moi individuel, impatient de ses limites, ne s'assigne point d'autre fin que de les repousser, comme s'il voulait engloutir en lui la totalité du réel. C'est dire qu'il cherche une solitude toute-puissante où tous les obstacles auraient disparu, où il ne subsisterait plus rien qu'il ne possédât. Mais cette solitude serait pour lui insupportable ; si étroites que soient les limites de la solitude, nous cherchons toujours à la rompre et jamais à l'élargir. Quand nous disons que le plus haut attribut de Dieu, c'est d'être créateur, nous ne voulons point dire qu'il est semblable à un artisan qui admirerait éternellement l'ouvrage parfait qui est sorti de ses mains, nous voulons dire qu'il appelle éternellement à l'existence des êtres distincts de lui auxquels il donne le souffle de vie afin qu'ils deviennent eux-mêmes les auteurs de leur destinée et qu'ils cherchent à former avec lui une société spirituelle. Et nous aussi nous cherchons [30] hors de nous ce qui n'est pas nous, non pas pour le résorber en nous, mais pour nous réjouir de sa présence et pour la multiplier. Toute notre activité, même celle de la pensée, nous oblige nous-même à nous quitter dans un mouvement désintéressé et généreux, au lieu de ne songer qu'à acquérir et retenir quelque bien dont elle serait seule à jouir comme le fait l'avarice. L'acte le plus élémentaire produit un effet qui se détache de nous et doit être abandonné pour être livré à tous. La connaissance cherche l'idée, mais dont la vérité subsiste sans moi, que je puis contempler, perdre ou retrouver, communiquer à d'autres. Il n'est pas vrai de penser que je puisse jamais l'introduire dans ma vie subjective ; c'est celle-ci, au contraire, que je réussis, grâce à elle, à transcen-

der. Les choses elles-mêmes qui résistent à la main ou au regard sont aussi un appui sur lequel la main et le regard aiment à se poser ; mon corps n'est pas jaloux d'elles ; il les appelle autour de lui pour permettre à ses sens de s'exercer, à ses mouvements d'aboutir. Que dire de l'amitié qui est la joie même que j'éprouve à trouver hors de moi un moi qui n'est pas mon moi, dont toutes les démarches montrent une initiative qui lui est propre et auxquelles je suis toujours mêlé, bien qu'elles ne cessent jamais de se renouveler et de me surprendre ? De lui à moi, toute distinction s'abolit entre recevoir et donner, et sa seule existence dans le monde suffit à me combler. Le propre de l'amitié, c'est de me faire sentir avec une extrême intensité la présence de l'autre comme autre et non point seulement d'en faire le prolongement de ma présence à moi-même. De là la singulière acuité de ce sentiment qui est le signe de sa valeur métaphysique, car c'est en lui que le problème des rapports entre le moi et le non-moi se pose de la manière la plus pressante et c'est en lui qu'il reçoit toute la lumière dont il est susceptible.

C'est donc une erreur de penser que le moi ne trouve devant lui le non-moi que pour le vaincre et l'assimiler. Loin de repousser l'altérité, il ne cesse au contraire de l'appeler. Car le propre de l'Acte, c'est de faire éclater la richesse du monde et non point de la dissiper. Il est l'intimité de tout ce qui est. Il nous apprend à découvrir cette intimité et non à la réduire. Dès qu'elle se montre, le moi ne peut faire autrement que de communiquer avec elle. Sa propre intimité et l'intimité du monde ne font qu'un. Et cette identité ne se démontre pas par une destruction de l'intimité du monde au profit de celle du moi, mais par une pénétration de l'intimité du moi dans celle du monde. Alors les différences entre les formes originales de l'Être s'accusent au lieu de s'anéantir, chacune d'elles assumant à l'intérieur [31] du Tout un rôle qui ne peut être rempli par aucune autre. Nous voyons apparaître devant nous des choses qui nous limitent et qui nous séparent des autres consciences, mais qui jouent le rôle de témoins et de signes et qui, par leur vérité et leur beauté, actualisent les puissances qui sont en nous et forment les chemins qui nous conduisent précisément vers les autres êtres. Mais c'est seulement lorsque nous rencontrons ceux-ci et que nous percevons leur parenté avec nous, que nous avons la certitude d'avoir réussi à franchir nos propres limites,

que nous découvrons la source commune où ils puisent avec nous, qu'un monde s'ouvre devant nous comme une patrie spirituelle dont les habitants cessent aussitôt d'être les uns pour les autres des étrangers. Et il n'y a pas de réflexion plus instructive que celle que l'on peut faire sur l'emploi le plus naturel du mot *intimité*. Car nous parlons toujours de l'intimité avec autrui, bien que nous sachions qu'en droit il n'y a d'intimité qu'avec nous-même. Mais c'est que la première est nécessaire pour réaliser l'autre.

Ainsi toutes les formes d'existence qui sont dans le monde forment un vaste système de médiations. C'est dire qu'elles sont toutes nécessaires les unes aux autres pour se soutenir ou que l'unité de l'Être ne peut jamais être rompue. On ne s'étonnera pas que l'existence réside toujours au point même où la médiation se produit, c'est-à-dire où l'acte s'accomplit. La vie de la conscience n'est pas un effort d'assimilation et de conquête. Elle ressemble à un dialogue et même à un quintuple dialogue, avec soi, avec les choses, avec les idées, avec les personnes et avec Dieu. Et la philosophie doit être justement nommée une dialectique si sa fonction originale dans le monde est précisément de construire une architecture de concepts, mais dans laquelle on ne retrouve que les conditions de possibilité de tous ces dialogues, dans laquelle on montre comment ils s'articulent et se hiérarchisent, comment ils supposent des interlocuteurs différents dont l'essence même n'est pas antérieure au dialogue, mais se définit et se constitue au contraire avec lui et par lui. C'est cette dialectique que la vie met en œuvre. Aussi voit-on que la philosophie n'est pas une réflexion sur un être déjà fait, mais qu'au cœur même de l'Être elle nous oblige à participer à l'Acte même par lequel il se fait. Cet acte ne peut être qu'un acte libre. Refuser de l'accomplir, c'est accepter de n'être qu'une chose pour autrui et non point un être. Cet acte libre n'est rien de plus qu'une initiative dont je puis disposer, mais dont je ne puis penser sans une extrême émotion qu'elle ébranle tout l'univers et que tout l'univers ne cesse de lui répondre. Elle entre dans le temps parce qu'il faut que la vie du moi soit [32] limitée et progressive pour que le moi ne puisse ni être confondu avec Dieu, ni être réduit à l'état de chose. Mais le temps ne réussit pas à nous faire quitter l'Être dans lequel notre vie laisse un sillage ineffaçable. A chaque instant la représentation que nous avons du monde est exactement proportionnelle

aux puissances que nous avons consenti à exercer, c'est-à-dire à notre mérite. Mais ce que nous avons fait de nous-même en nous inscrivant dans l'Être ne peut plus en être chassé. Et il a fallu que nous fassions irruption dans le temps pour que nous puissions nous-même, par notre acte propre, prendre place dans l'éternité ¹.

¹ « Être et Acte ». Conférence prononcée le 11 juin 1935, à Marseille, devant les membres de la Société d'Études philosophiques, et qui avait été donnée quelques jours plus tôt à Cologne, avec un certain nombre de variantes sous les auspices de la Société allemande de philosophie et de l'Institut franco-allemand. Le texte en a paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1936.

[33]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Première partie. Être et acte
1936-1938.

Chapitre II

ACTE RÉFLEXIF ET ACTE CRÉATEUR

[Retour à la table des matières](#)

I. — La philosophie commence avec l'acte de réflexion : elle a la même étendue que lui ; dès qu'il cesse, elle cesse aussi. Il serait vain de croire qu'il est possible de surpasser la réflexion, car, si elle est le pouvoir de tout remettre en question, il n'y a rien qui puisse être justifié ni possédé autrement que par elle. Et ce qui prouve qu'elle est véritablement un acte premier, c'est qu'il n'y a d'objet que pour elle quand elle le pose, c'est qu'il n'y a de spontanéité que par rapport à elle, quand elle y cède ; c'est que le moi meurt quand elle s'interrompt, c'est que, quand on cherche d'où elle vient, c'est elle encore qui le cherche. De telle sorte qu'il ne peut pas y avoir d'autre méthode pour la philosophie que de s'établir au centre même d'une activité réflexive qui s'interroge sur son origine, sur sa nature, sur ses conditions de possibilité, sur les implications qu'elle suppose, sur les affirmations qu'elle est en droit de porter.

Tels sont les caractères de la réflexion, dont chacun de nous fait l'épreuve dans une réunion comme celle-ci. Nous venons de suspendre pendant un moment nos besoins particulières, où l'habitude et les exigences de l'événement suffisaient à nous faire agir. Nous avons accepté de nous replier sur nous-mêmes dans cette sorte de pur loisir qui est le séjour unique de la pensée : nous voilà donc réduits à une pure activité réfléchissante. Et, quelles que soient les déceptions que nous avons déjà connues, nous espérons une fois de plus voir surgir de nous une lumière qui nous fera assister à la genèse de notre être propre et de l'être même du monde, et qui nous permettra de découvrir dans cette activité de notre conscience, où aucun de nos voisins ne pénètre, un secret qui est commun à tous.

Cependant, nous ne pouvons nier que la réflexion ne soit l'objet [34] d'une sorte de suspicion : mais cette suspicion atteint toujours la philosophie elle-même. On pense que la réflexion est la marque de l'orgueil de l'esprit humain, qui se sépare du réel pour se mettre au-dessus de lui et qui se croit capable de le juger et parfois même de le produire. Elle abolit cette simplicité, ce consentement à la vie, qui sont les dons que chaque être reçoit de la nature dès qu'il entre dans ce monde. Lucifer est le premier être qui ait osé réfléchir. Mais si elle est née de l'orgueil, on comprend que la réflexion n'engendre que l'impuissance et le malheur. Car elle ne peut rien et elle se croit capable de tout.

Aussi nous propose-t-on, en des sens opposés, de faire confiance soit à ces mouvements profonds de l'impulsion et de l'instinct qui sont enracinés dans notre corps et qu'elle ne cesse d'épier pour les détruire, soit à des élans spirituels comme l'inspiration et l'amour, qu'elle empêche de naître, mais qui, dès qu'ils nous animent, semblent la dépasser et la rendre inutile. Mais on oublie que s'il y a un conflit entre la spontanéité de l'instinct et la spontanéité de l'esprit, c'est la réflexion même qui le fait naître : elle se libère de l'une, mais lui emprunte la force même dont elle dispose ; elle voudrait s'achever dans l'autre, mais elle n'y parviendrait qu'en se renonçant, c'est-à-dire en se changeant en une nature où la spiritualité périrait de son triomphe même. Dès que la réflexion commence, elle entre dans un cercle qui n'a pas de fin et dont elle ne pourra plus jamais sortir ; il n'y a qu'elle qui puisse se prononcer pour la spontanéité et décider d'abdiquer en sa faveur.

Mais peut-être est-il nécessaire de prendre une conscience plus claire des préjugés dont la réflexion est l'objet, et d'obtenir à leur égard cette purification intérieure qui est la condition de tout exercice efficace de la pensée, avant de chercher à saisir son essence positive, de montrer qu'elle pénètre jusqu'à la racine même de l'être et de la vie, et qu'au lieu de s'opposer à l'acte créateur, elle est au contraire le seul moyen que nous ayons d'y participer.

II. — A) Si l'on garde de la défiance à l'égard de la réflexion, c'est qu'elle est, semble-t-il, une démarche artificielle de l'esprit qui, au lieu de rester en contact avec les choses, s'en détourne au contraire et ne cesse de substituer à la considération de leur réalité celle de leur possibilité. Elle renverse le mouvement naturel de la pensée, de l'action et de la vie : le regard se dirige naturellement vers l'objet afin de reconnaître ses caractères ; la main cherche à s'en emparer ; et la vie elle-même ne cesse de se promouvoir dans un élan créateur que la réflexion interrompt [35] toujours. Mais il y a un usage légitime de la réflexion qui est de reprendre tous les mouvements de notre activité spontanée, de l'obliger à suivre avec plus d'exactitude le contour des objets, à rendre notre adaptation au réel toujours plus parfaite. On condamne seulement ses prétentions quand elle espère trouver en nous, par un simple retour sur nous-même, le principe suffisant de la représentation et de l'action, quand, après avoir créé en nous une sorte de vide, elle espère mettre en jeu une puissance pure par laquelle nous verrions les choses elles-mêmes sortir pour ainsi dire de leurs propres raisons.

B) Ainsi la réflexion se sépare du réel pour lui demander ses titres ; mais elle resterait toujours une pure puissance si le réel n'était point là pour l'ébranler et pour lui fournir précisément l'objet auquel elle s'applique et qui l'actualise. Nul n'a mieux défini la démarche constitutive de l'acte réflexif que Descartes dans le *Cogito*. Mais le monde lui demeure présent dans l'opération même par laquelle il le rature ; le *Cogito*, qui exprime la possibilité du monde, l'appelle, l'attend et, pour ainsi dire, l'épouse à l'avance comme la réponse qu'il va lui faire. C'est aussi parce que le monde est là que nous parlons quelquefois de le mettre entre parenthèses : seulement, cette manière de le négli-

ger, pour le retrouver ensuite, n'est qu'une feinte. Car en emportant dans notre solitude spirituelle le pouvoir de le penser, c'est à lui encore que nous empruntons le cadre de l'opération par laquelle ce pouvoir même devient capable de s'exercer, comme on le voit bien dans le kantisme : réduite à ses seules forces, l'activité de l'esprit resterait elle-même indivisée et sans emploi. Il ne suffit donc pas de dire, selon le mot de Bacon, qu'il s'épuiserait alors à tisser une toile d'araignée qui n'aurait ni consistance ni support : la possibilité même de la toile, la multiplicité de ses fils, la manière dont ils se croisent, évoquent une expérience réelle que l'on n'a point oubliée, mais seulement dépouillée de ses qualités sensibles, pour ne retenir que les chemins qui permettent à notre pensée de la parcourir.

C) Il y a plus : on soutient encore que c'est l'abus le plus grave de vouloir attribuer à la réflexion la moindre fécondité et même la moindre efficacité. Le mot même de réflexion nous invite à la prudence. Ce n'est point assez de dire que l'on ne réfléchit que sur une réalité déjà donnée ; il faut dire que l'acte réflexif, qui ne peut pas être sans l'acte créateur, en est justement la négation. C'est donc un contresens de penser qu'il est capable de rien produire. Sa fonction [36] est exclusivement critique, il ne peut rien faire de plus que de recommencer les opérations spontanées de la pensée et du vouloir, afin de nous permettre de les mieux régler. Quant à admettre que c'est par cette démarche régressive que nous obtiendrons, comme nous le pensons souvent, un principe d'explication capable de nous suffire, c'est là une illusion que l'on juge à la fois inévitable et impardonnable. Elle est *inévitabile*, car elle nous oblige à partir du monde que nous avons sous les yeux, c'est-à-dire du monde déjà réalisé. Or, pour qu'il le soit, il faut que ses conditions l'aient été aussi. Mais c'est précisément vers elles que la réflexion nous oblige à remonter. Et au moment où elle les tient sous son regard elles paraissent ne plus dépendre que de sa seule activité, qui les soutient, qui leur donne en quelque sorte l'être de la pensée, hors de laquelle elles ne sont rien, de telle sorte qu'à ce moment du moins, la réflexion, oubliant l'expérience dont elle est partie et qui, au terme de cette régression, n'apparaît plus que dans le futur, ne peut faire autrement que de s'attribuer à elle-même la puissance de l'engendrer.

Cependant, cette illusion est *impardonnable*, car non seulement elle est fondée sur l'oubli dont nous venons de parler et sur cette pensée erronée que le produit de la réflexion qui, dans l'ordre de l'être, est un avenir par rapport au présent dont elle est partie, est encore, dans le même ordre de l'être, un passé dont ce présent même dépend, mais aussi parce qu'elle méconnaît cette gageure qui est inséparable de toutes les entreprises de la réflexion : à savoir qu'elle ne peut être explicative que parce qu'elle nous engage vers la découverte d'un terme premier capable de supporter la totalité de l'être et du possible, mais qu'elle est impuissante à nous le donner. Car le propre de la réflexion, c'est, sous peine de se refuser à elle-même le pouvoir qu'elle revendique, de ne pouvoir jamais être suspendue et de poser, à propos de tous les termes qu'elle rencontre, une question nouvelle qu'elle redouble toujours. Ce qui montre assez clairement que la réflexion doit se nourrir sans cesse du réel, mais renoncer décidément à l'ambition de le produire.

Ces critiques, qui sont dirigées contre une conception abusive et exclusive de la réflexion, qui la relève au-dessus de toute réalité donnée afin de lui attribuer une puissance créatrice, tendent à en faire une démarche exclusivement humaine, de portée très limitée et qui nous assujettit à l'expérience sans nous permettre de saisir du dedans l'opération qui la fait être. Elles doivent nous conduire à approfondir la nature de l'acte réflexif et à examiner son rapport avec l'acte créateur, dont le séparent à la fois ceux qui le regardent comme [37] un absolu qui se suffit totalement à lui-même et ceux qui le regardent comme relatif à un objet dont il redouble indéfiniment la représentation en témoignant par là de son impossibilité radicale à se suffire.

Nous voudrions d'abord restituer à l'acte réflexif la fécondité qu'on prétend lui retirer ; mais, pour cela, au lieu de le substituer à l'acte créateur ou de l'en disjoindre, nous voudrions montrer la présence en lui de cette puissance créatrice sur laquelle il vient pour ainsi dire se greffer et dont il nous donne, d'une certaine manière, la participation. Le monde nous déborde toujours comme un immense spectacle ; mais c'est en nous repliant sur nous-même que nous découvrons, dans l'acte même par lequel notre être ne cesse de se faire, une activité dans laquelle il puise, mais sans l'épuiser jamais, qui lui demeure toujours présente et dont le monde nous donne une représentation imparfaite, mais qui est toujours à notre mesure.

III. — Si la réflexion est toujours l'objet d'une certaine suspicion, c'est qu'on imagine qu'il y a un monde qui nous est donné avant qu'elle ait commencé à s'exercer. Mais la réflexion, au lieu de l'accepter avec simplicité, cherchait à y substituer un monde nouveau, subjectif et irréel, celui de nos pensées, un monde dans lequel nous jugeons de ce qui *peut* être et de ce qui *doit* être, et que nous nous efforçons toujours à faire coïncider avec ce qui *est*, mais sans jamais y réussir. Seulement, si l'acte initial de la réflexion, c'est de nous détacher du donné, il est évident qu'elle ne le retrouvera jamais. Mais l'acte de la réflexion commence sans doute plus tôt, et il a des racines plus profondes qu'on ne croit. Car ce donné a lui-même pour origine un premier acte réflexif sans lequel il ne serait jamais pour nous *donné*. En ce sens, on pourrait dire peut-être que je le détache de moi, plutôt que je ne me détache de lui. Pour me détacher de lui, il me faudrait pour ainsi dire récuser sa présence, qui n'a de sens que pour moi et par rapport à moi et qui me soutient moi-même dans l'existence. Mais je le détache de moi précisément pour le faire entrer dans une perspective sans laquelle il ne serait rien pour moi : alors seulement il devient un tableau pour mon regard, un point d'appui pour mes mouvements.

On décrit souvent l'apparition du donné comme le premier obstacle qui se dresse devant l'activité spirituelle, comme son premier échec : il nous semble plutôt que c'est son premier succès. C'est la première récompense qu'elle reçoit, quand elle commence à s'exercer. Nous considérons naturellement toute activité comme un élan tendu vers l'avenir et qui se convertirait en réflexion quand elle viendrait [38] se briser contre un obstacle qui l'obligerait à changer de sens. Mais cette interprétation est elle-même l'œuvre de la réflexion : elle cache une ambiguïté singulière. Elle donne à l'obstacle un mystérieux privilège qui nous fait regretter la chose en soi. En réalité, ce n'est pas lui qui produit la réflexion, c'est elle qui le produit. La réflexion est inséparable de la spontanéité de l'esprit qui, dès que la spontanéité instinctive entre en jeu comme une proposition qui nous est faite de constituer notre être propre par un acte libre, reflue vers sa propre origine où elle cherche et pèse les raisons qui la justifient. C'est quand ce retour se produit que le donné apparaît : il est le fruit de la réflexion. Il est le monde à l'état naissant. Et tous les objets qui le remplissent sont la joie de l'esprit qui les découvre, jusqu'au moment où, au lieu de

promouvoir notre activité, ils la retiennent et la paralysent. Alors ils deviennent pour nous des obstacles, car la réflexion ne veut connaître aucun arrêt : elle n'a jamais ni sécurité ni repos. Comment se contenterait-elle jamais de ce spectacle qu'elle a sous les yeux et qui n'est que la projection de notre activité à l'instant où elle en interrompt le cours ? Cette activité elle-même n'était là que pour permettre à la réflexion de la faire sienne, d'en assumer la responsabilité et de la diriger.

Dès lors, on ne saurait dire que la réflexion, en nous obligeant à abandonner le donné, ne peut que se mouvoir à vide et se condamne à ne plus le rencontrer jamais. Car il n'y a de donné que pour elle ; c'est elle qui le fait surgir devant nous, c'est par elle que nous entrons en contact avec lui et que nous en prenons une possession toujours personnelle, mais c'est par elle aussi que le donné multiplie devant nous ses aspects, ne cesse de s'enrichir et de s'approfondir, et nous révèle par degrés cette infinité du monde qui est le témoin toujours actuel de l'infinité de l'esprit. Le propre de la réflexion, loin de renier le donné, est de faire que tout le réel nous devienne donné.

IV. — Cette conception de la réflexion nous délivre du *second* reproche qu'on lui fait de nous enfermer à l'intérieur de nous-même, où nous chercherions, dans l'exercice de notre activité subjective et solitaire, à engendrer le monde dont elle a commencé par nous séparer. Et peut-être tous les malentendus de la philosophie viennent-ils précisément de ce qu'on cherche à mettre la réflexion hors du monde pour la mettre au-dessus du monde, alors qu'elle appartient au monde, qu'elle s'exerce dans le monde et qu'elle soutient notre existence dans le monde par la multiplicité infinie des relations qu'elle établit entre [39] nous et le monde. En l'isolant du monde pour lui laisser toute sa pureté, il est naturel qu'on n'en fasse plus qu'une puissance indéterminée. Qu'est-ce qui la déterminera dès lors à s'exercer ? Et comment même lui donnera-t-on le nom de puissance autrement que par référence à ce monde qu'elle appelle et dont elle porte en elle le souvenir ?

Il semble à première vue que, dans la réflexion, le moi pénètre au fond même d'une solitude intérieure où il trouve une activité à la fois inventive et judiciaire qui est tout entière entre ses mains et par laquelle il donne ou refuse un consentement qui dépend de lui seul :

c'est, en effet, dans la réflexion que nous saisissons la démarche secrète par laquelle chaque conscience se constitue. Mais cette démarche est une démarche de participation. Et, pour la définir, il ne suffit pas de dire que l'acte réflexif ne peut s'exercer sans une matière ou un contenu que le donné est seul capable de lui fournir, ni que l'unité de l'acte réflexif ne peut se briser en opérations distinctes que dans la mesure où il évoque les délinéaments d'une expérience avec laquelle il n'a jamais rompu : il faut avoir reconnu que l'activité même dont je dispose par la réflexion n'est mienne que par la disposition que j'en ai, mais que c'est une activité que j'ai reçue et qui surpasse toujours l'usage que je peux en faire. Que cette activité me soit donnée, cela semble difficile à accorder malgré ce double caractère qui lui appartient d'être *une puissance* que je trouve en moi, mais qu'il dépend toujours de moi d'actualiser et de *rester encore disponible*, alors même que je ne lui donne aucun emploi. Car on comprend qu'une chose nous soit donnée : mais comment une activité pourrait-elle l'être ? Or c'est en cela précisément que consiste l'essence de la participation, qui dépouille chaque être de tout ce qu'il possède, et même de la moindre efficacité créatrice dans la puissance même qu'il met en jeu, mais afin précisément de lui permettre de la faire sienne dans la pure adhésion qu'il accepte de lui donner. Dans cette adhésion, que nul ne peut violer ni surprendre, mais qui nous engage tout entier, réside le principe de notre autonomie que l'acte suprêmement plein auquel elle nous fait intérieurement participer fonde, au lieu de l'abolir. C'est parce que cet acte est indivisible, bien qu'il ne soit en nous que participé, qu'il y a un monde par lequel chacune des opérations que nous accomplissons montre son insuffisance, c'est-à-dire demeure abstraite et appelle ce qui lui manque, de telle sorte qu'il y a toujours une réalité sensible qui lui répond et qui l'achève, mais qui ne se révèle à elle que par son exercice même et qui la surpasse toujours. Ainsi le monde que nous voyons exprime toujours les exigences de notre activité ; il devient [40] toujours plus riche et plus beau à mesure qu'elle devient plus parfaite et plus pure.

V. — Mais c'est en examinant le caractère régressif de la réflexion que nous saisissons le mieux à la fois pourquoi on la taxe d'impuissance, et pourquoi, au contraire, elle est inséparable de l'acte créateur qu'elle met pour ainsi dire à notre portée. On montre qu'elle

suppose toujours une spontanéité qui s'est déjà exercée, un donné dont elle cherche à prendre possession, qu'elle ne peut être que l'inversion d'un mouvement qui s'est déjà accompli. Et c'est pour cela qu'elle semble stérile. Mais n'est-elle qu'un retour qui implique un aller et n'ajoute rien à cet aller ? Cependant, il est remarquable que cette spontanéité, cette donnée n'apparaissent qu'à la réflexion qui les a déjà dépassées, et que c'est parce qu'il y a un retour que nous savons qu'il y a un aller. De telle sorte que, loin de soutenir que l'aller se suffit et que le retour n'y ajoute rien, c'est le retour qui, d'une certaine manière, crée à la fois le retour et l'aller. C'est lui qui, établissant une rupture dans l'acte créateur entre un élan que je subis et une démarche qui le fait mien, me permet d'y participer par un acte libre.

Car il n'y a que la réflexion qui puisse me permettre d'insérer dans l'être total mon être participé. C'est elle qui fait de moi un être spirituel. Trop souvent, on pense que la réflexion doit se contenter d'appréhender une réalité déjà constituée, après quoi elle pourrait disparaître comme l'instrument une fois qu'il a servi. Mais la signification de la réflexion est tout autre. Elle ne s'ajoute point à l'acte créateur comme un acte nouveau et gratuit dont nul ne comprendrait l'origine : elle est cet acte même qui, en changeant de nom, ne change pas de nature. Elle est cet acte, se retournant lui-même et cherchant toujours sa propre source. Une telle démarche ne poursuit point un objet qui nous fuit : elle est la démarche par laquelle l'esprit fonde sa propre intériorité, s'établit en elle et fait surgir de l'exercice même de sa liberté les raisons qui le justifient. Nous sommes ici au point où, en nous obligeant à devenir cause de nous-même, nous pénétrons dans le secret originaire de la création. Et, par une sorte de paradoxe, cette même opération, qui paraissait tout à l'heure si vaine et par laquelle il semblait que nous revenions seulement sur nos pas, est aussi celle par laquelle nous créons tout ce que nous sommes ; il n'y a qu'elle qui puisse nous révéler l'efficacité véritable. Non point que cette efficacité soit tout entière nôtre : car nous ne faisons qu'en disposer et ce que nous en assumons [41] appelle toujours un donné qui lui répond, qui le surpasse et qui est le double objet d'une pensée qui le représente et d'une volonté qui le modifie.

On voit bien par suite toute la faiblesse de cet argument qui considère la réflexion comme absolument impuissante parce qu'elle s'engage dans une régression qu'elle n'achève jamais. C'est là préci-

sément le signe, non point qu'elle cherche une origine du réel qui recule de plus en plus et qui lui échappe toujours, mais, au contraire, qu'elle nous replace elle-même d'emblée à l'origine de ce qui est. Dès qu'elle s'exerce, elle remet tout en question. C'est qu'à chaque instant elle nous fait retrouver un premier commencement de nous-même et du monde. On dit qu'elle use et flétrit tout ce qu'elle touche ; mais c'est là une grande injustice : elle nous ramène vers le point de suprême émotion intérieure où toute chose devient elle-même naissante. La régression à l'infini qu'elle implique n'est pas le témoignage d'un échec toujours répété ; elle est la marque de cette fécondité par laquelle, en nous introduisant du premier coup dans un monde intérieur où il n'y a plus d'objets qui nous arrêtent et qui nous résistent, mais seulement des actes et des significations, elle nous découvre qu'aucun acte ne se suffit à lui-même, sinon celui qui est le principe de tout ce qui est et par lequel l'esprit engendre éternellement sa propre présence à lui-même.

VI. — Il est temps maintenant d'approfondir le rapport entre l'acte réflexif et l'acte créateur ; c'est seulement en cherchant comment ils se lient et comment ils s'opposent que nous parviendrons à comprendre l'insertion de notre individu dans le tout dont il fait partie et à pénétrer dans le mystère de la participation. Considérons de nouveau ce caractère d'inversion ou de retour qui est l'essence de l'acte réflexif. Il semble qu'il ne puisse jamais se poser seul. Il est une reprise de quelque chose qui jusque-là existait sans nous et qui ne le pourra maintenant qu'avec nous. C'est dans cette reprise que la conscience se forme ; et c'est cette reprise qui dépend de nous. Dès que notre activité fléchit, la conscience s'obscurcit : la nature et l'instinct recommencent à nous envahir. Mais ce sont les oscillations de notre volonté attentive qui marquent les différents degrés de notre participation à l'être et à la vie. Nous assistons alors à la naissance de l'esprit dont nous sentons bien qu'il n'est rien que par une opération qu'il nous faut accomplir, bien que cette opération ne trouve en nous ni la source de sa possibilité, ni la perfection qui lui donne son achèvement : et c'est pour cela que l'esprit ne paraît en nous [42] que par son opposition à la matière dont il nous délivre, mais avec laquelle il ne rompt jamais. Chacun de nous accorde davantage à la matière ou davantage à l'esprit et la ligne de démarcation qui les sépare ne passe pas par les mêmes points chez

les différents êtres. Il est juste que ce soit notre liberté qui la trace selon la manière dont nous en usons, selon que nous préférons agir ou pâtir.

Mais l'esprit ne commence à s'exercer que lorsque le réel, au lieu de se suffire, semble se redoubler dans une démarche seconde qui nous permettra précisément d'en prendre possession. Seulement, sans cette démarche seconde, il n'y aurait point de réel pour nous : de telle sorte que la réflexion ne nous éloigne du monde qu'en apparence. C'est elle qui lui donne toute la lumière qui l'éclaire et qui fait par conséquent qu'il y a pour nous un monde. Mais l'originalité de la réflexion, c'est que ce monde qu'elle projette devant elle, et auquel elle ne cesse de s'appliquer, n'a d'intérêt pour elle que parce que les objets qui le remplissent demeurent aussi en contact avec elle : ils ne sont que les corrélatifs de certains actes de la pensée et du vouloir qui en modifient sans cesse l'aspect ou la nature et qui nous font apparaître dans chacun d'eux à la fois une signification nouvelle et une nouvelle tâche à remplir. Il s'établit donc entre la réflexion et le monde un va-et-vient ininterrompu grâce auquel la conscience réalise un progrès qui lui-même n'a pas de terme. Mais cette réduplication n'aurait aucune portée, elle resterait la chose la plus frivole du monde, si son rôle n'était pas précisément de spiritualiser tout ce qui nous est donné et de le mettre en rapport avec une activité qui est la source de tout ce qui est et à laquelle la réflexion nous permet de participer par une opération toujours plus lucide et plus dépouillée. De telle sorte que la démarche par laquelle nous constituons notre être propre en participant à l'activité créatrice ne fait qu'un avec la démarche par laquelle nous réfléchissons cette même activité dans l'image même que nous acquérons du monde.

A) Nous pouvons distinguer maintenant trois étapes successives par lesquelles la réflexion, poursuivant toujours la même réduplication du donné, substitue par degrés aux choses des opérations de plus en plus intérieures qui nous permettent d'en pénétrer le sens, de remonter jusqu'au sommet de notre activité spirituelle et de la saisir à l'œuvre dans son exercice même.

C'est d'abord, *au premier degré*, la distinction que nous faisons entre la perception et la chose qui nous montre d'une manière beau-

coup [43] plus claire que d'autres démarches plus complexes l'essence et le mystère de l'acte réflexif. Car il n'y a point de séparation véritable entre la perception et la chose qui sont données à la fois, l'une avec l'autre et même l'une dans l'autre ; et nous pensons tous que, dans la perception, c'est la chose même qui nous est présente. Mais pourtant, nul ne les confond, pas même Berkeley. Nous imaginons toujours la perception sur le modèle de cette réflexion physique par laquelle se forme l'image virtuelle d'un objet ; seulement, dans la perception, l'image seule nous est donnée. En la rapportant à une chose, nous voulons témoigner qu'elle est elle-même le produit d'un acte réflexif, c'est-à-dire qu'elle est insuffisante et ne peut pas être posée seule, qu'il y a une infinité de perceptions possibles qui convergent au lieu même où elle apparaît, et qu'elle est elle-même susceptible de s'enrichir indéfiniment. En droit, il n'y aurait pas de différence entre la chose et une perception qui serait capable de l'épuiser. Ce serait là sans doute une contradiction, mais qui montre bien que la distinction entre la perception et la chose est le premier témoignage de la participation : aussi est-il naturel que nous considérions la chose comme inerte dans la mesure où elle surpasse notre perception, c'est-à-dire notre participation actuelle, bien que la perception, au moment où elle l'appréhende, la dématérialise pour en faire déjà la première victoire de l'esprit.

Mais voilà que tout à coup la chose elle-même semble nous être retirée. Nous sommes privés de sa présence. Il n'y a plus pour nous de donné. Notre esprit est redevenu une puissance nue. Il sent bien vivement qu'il est dépossédé et il éprouve le regret de la perte qu'il a subie. Il ne trouve plus en lui qu'un vide qu'il cherche à remplir. Mais, dans l'effort qu'il fait pour y parvenir, il voit se former peu à peu l'image de la chose absente. Elle acquiert peu à peu une sorte de présence invisible ; alors une distinction nouvelle apparaît entre l'image et la perception comparable à celle qui avait apparue tout à l'heure entre la perception et l'image. Et il arrive que, comme nous nous plaignions tout à l'heure de ne pouvoir atteindre que la perception et jamais la chose, nous nous plaignons maintenant que la perception soit à jamais abolie et qu'il ne reste entre nos mains que l'image. Seulement, comme la perception, en ouvrant à la chose l'accès de notre conscience, lui donnait en quelque sorte une forme spirituelle, de la même manière et pour ainsi dire au second degré, l'image transfigure la percep-

tion à son tour et fait appel à la seule activité de l'esprit pour la ressusciter. Mais c'est par une vue bien superficielle que l'on ne veut reconnaître entre la perception primitive et l'image [44] qui la ressuscite qu'une simple différence d'intensité. Car l'image m'instruit bien davantage : j'ai besoin du recul du passé pour prendre une possession intérieure et personnelle de ce que la vie ne cesse de m'apporter, pour que les événements qui la remplissent forment un tableau, pour que je discerne leur signification, pour que je prenne une pleine conscience de moi-même et de l'amour même qui me liait aux êtres que j'ai perdus. Pourtant il subsiste toujours en elle un caractère d'ambiguïté : tout à l'heure la perception était alourdie par cette présence même de la chose qui nous empêchait de reconnaître en elle l'acte spirituel par lequel elle se constitue. Maintenant, elle cherche le corps qui lui manque et sans lequel elle a peine à se soutenir.

Ainsi, dans l'image, l'esprit commence seulement à se libérer ; mais il sent encore les chaînes qui le retiennent. Il oscille entre un spectacle qu'il cherche toujours à actualiser sans y parvenir jamais tout à fait et une opération dont il ne devient jamais tout à fait maître. Aussi est-il tenu de franchir un pas nouveau ; au troisième degré, il réalise la distinction entre l'image et l'idée. On pense parfois que l'idée ne laisse subsister de l'image qu'un schéma décharné. Mais ce n'est pas là leur vraie différence, car un schéma n'est qu'une image plus raide. Seulement dans l'idée, la prééminence de l'activité de l'esprit sur la passivité est enfin assurée. L'idée, c'est la puissance créatrice de la pensée, dépouillée de toutes les servitudes de la matière, du moment et du lieu ; elle est une opération intérieure dont je retrouve toujours en moi la disponibilité et qui, si elle a besoin de l'image ou de la chose pour s'incarner, c'est-à-dire pour s'achever, constitue leur intelligibilité, c'est-à-dire leur raison d'être, qui est la raison de leur être même. C'est donc ici que nous sommes le plus près de cet acte premier par lequel l'esprit se reconnaît comme cause de soi et comme cause de tout ce qui est : comme lui, l'idée ne naît de rien.

Elle appartient pourtant encore au monde de la réflexion ; car il y a une multiplicité infinie d'idées qui se limitent et qui se composent. Aucune d'elles n'est capable de nous montrer l'unité de l'esprit dans sa plénitude indivisée : il est au-dessus de chacune d'elles parce qu'il est le principe d'efficacité de toutes. Chaque idée exprime une médiation entre cet acte où ne subsiste plus aucune passivité et cette passivi-

té sans activité à laquelle nous donnons le nom de matière, mais qui n'est elle-même qu'une sorte de limite destinée à rendre possibles entre ces deux extrémités tous les degrés de la participation. Il y a, si l'on peut dire, une indétermination positive de l'esprit qui [45] n'est que l'acuité parfaite d'un acte apte à tout produire : et il y a une indétermination négative de la matière qui n'est que l'indifférence parfaite d'une possibilité de tout recevoir ; et il y a entre les deux l'infinité des formes de la détermination, les plus variées, les plus précises, les plus subtiles.

Seulement, il est clair qu'il ne se produit pour nous un intervalle entre la perception et la chose, entre l'image et la perception, entre l'idée et l'image, qu'afin de permettre les différentes démarches de notre liberté sans lesquelles nous serions incapables de nous inscrire dans l'être total par une opération à la fois personnelle et participée. Ici l'acte réflexif nous montre son étroit rapport avec l'acte créateur ; car il n'y a point de terme que la réflexion me découvre et qui ne m'apparaisse comme insuffisant et abstrait, qui, par conséquent, ne m'invite à accomplir un acte de sens opposé par lequel je lui donne sa signification et sa réalité, et j'achève d'en prendre possession. Bien plus, chose curieuse et admirable, c'est à mesure que je me rapproche davantage de la pure activité de la pensée où la contemplation devrait me suffire que l'exigence de ce nouveau changement de sens, qui m'oblige à participer à l'œuvre de la création, devient pour moi plus impérieuse. Voyez la perception : elle n'est elle-même qu'un spectacle frivole et inconsistant si elle ne devient pas le support d'une action par laquelle je vais lui donner une valeur, soit pour obtenir la satisfaction d'un besoin ou d'un désir, soit pour m'en servir comme d'un véhicule afin d'obtenir avec autrui une communication plus parfaite : c'est au moment où j'en assume ainsi la responsabilité significative qu'elle cesse d'être pour moi une apparence et devient une réalité. Voyez l'image : elle tient à mon être spirituel d'une manière beaucoup plus intime que la perception, et je ne puis réussir pourtant à m'en contenter ; elle m'échappe toujours, et mon esprit incertain ne parvient ni à la retenir, ni à la fixer : mais cela est bon, car c'est la marque qu'elle est elle-même l'ébauche d'une action créatrice. Comme la perception appelle un mouvement utile sans lequel elle ne peut se suffire, c'est l'image qui ébranle la main de l'artiste. Il ne parvient pas à la réaliser pleinement au dedans de sa conscience ; dès lors, elle le

contraint à sortir de soi, à produire un ouvrage dans lequel elle devient visible à tous les yeux et sans lequel elle ne serait rien de plus qu'une virtualité plus ou moins émouvante. La puissance de l'image dépasse donc singulièrement celle de la perception dont les contours nous étaient déjà donnés ; ici, c'est l'image même qui les détermine afin de prendre forme. Mais, dans la forme même, c'est l'image que nous cherchons, que [46] nous essayons de faire revivre intérieurement : aussi faut-il que l'œuvre d'art constitue un monde à la fois gratuit et inutile, et qui, à côté du monde réel, nous paraît toujours à la fois plus artificiel et plus profond. — Mais voyez maintenant l'idée : elle est l'esprit même en action. Toute sa réalité réside dans son efficacité : elle est toujours pour nous un devoir à remplir. « J'ai une idée », disons-nous, et aussitôt notre corps s'élançe et toute notre conduite est changée. Il n'y a pas d'idée qui ne soit astreinte à devenir un idéal : car toute idée est en même temps une action qui m'est commandée. Il n'y a point d'idée qui ne me soit proposée comme un moyen de réformer le monde, c'est-à-dire de contribuer à l'opération même par laquelle il se forme. Et il serait vain de vouloir distinguer sur ce point les idées théoriques des idées pratiques : car, s'il est vrai que seul celui-là pense l'idée de justice qui accepte d'y conformer sa vie, il est non moins vrai que l'idée du triangle n'a de sens que pour celui qui accepte de le construire et d'en déduire les propriétés, et que l'idée d'homme elle-même n'a de sens que pour celui qui accepte de la réaliser en lui, d'accomplir les obligations qu'elle évoque, c'est-à-dire de tout faire pour mériter qu'un tel nom lui soit appliqué.

B) L'acte réflexif semble toujours me séparer du monde, mais c'est pour me replier sur le principe même dont le monde dépend et dont il me montre que la participation m'est toujours offerte : et sans lui le monde n'apparaîtrait pas. Dans chacune de ses étapes, le rôle de l'acte réflexif est encore de creuser cet intervalle entre ce que je *suis* et ce que je *puis* ou ce que je *dois*, sans lequel ma liberté ne trouverait aucun moyen de s'exercer, c'est-à-dire sans lequel je serais une chose et non point un être. Il semble donc aussi me séparer de moi-même : mais c'est par lui, pourtant, que je reconnais ce que je suis, que je distingue ma réalité qui déjà ne m'appartient plus, qui existe pour autrui plus encore que pour moi, de ma possibilité qu'il dépend de moi seul de découvrir et d'actualiser. Je suis un être qui se dépasse toujours,

qui n'a jamais achevé de produire sa véritable essence. Mais comment concevoir ce perpétuel dépassement autrement que par une relation avec un Être toujours présent qui ne cesse de me fournir, qui m'oblige, pour me faire, à engager ma propre vie dans le temps, et qui assume éternellement dans l'absolu cette même causalité de soi que l'usage de ma liberté me permet précisément de rendre mienne selon mes forces ? C'est dans l'intervalle qui m'en sépare qu'apparaissent toutes les démarches de l'entendement par lesquelles je découvre tour à tour, à travers la perception, l'image [47] et l'idée, à la fois mes limitations et mes possibilités : en remontant par degrés de la chose jusqu'à l'idée, je vois les pures données reculer peu à peu et céder la place à des « raisons d'être ». Mais ces raisons, je les produis en me produisant, de telle sorte que, sans abolir la distinction que l'on a toujours maintenue entre la volonté et l'entendement, il faut dire en même temps que la volonté est déjà présente dans toutes les opérations de l'entendement et que c'est la lumière que celui-ci nous donne qui, en créant toujours une nouvelle disjonction entre le réel et le possible, établit une communication ininterrompue entre l'activité absolue et mon activité propre.

VII. — Seule l'analyse de l'acte réflexif nous permet de pénétrer dans le mystère de l'acte créateur. Il nous le révèle en le mettant pour ainsi dire à notre portée. Mais on considère presque toujours la réflexion comme un acte indépendant qui, en s'appliquant à un monde déjà donné, essaierait avec ses ressources propres d'en construire la représentation ou d'en retrouver le principe. Cependant la réflexion est elle-même dans le monde ; on ne comprendrait pas autrement qu'elle pût le rejoindre ; elle prolonge l'acte même qui le crée : autrement d'où naîtrait-elle ? Cela est assez clair si l'on songe qu'il ne peut pas y avoir de pluralité dans l'acte, mais seulement dans les individus qui en disposent ou dans les objets qui le limitent, que l'acte réflexif s'introduit dans l'acte créateur dont il se borne à changer le sens, et qu'enfin il engendre la virtualité du monde comme l'acte créateur en engendre la réalité, mais en produisant entre elles un écart dans lequel nous engageons précisément l'activité créatrice qui nous est propre. Dès lors, on comprend facilement pourquoi, étant le témoin même de mon initiative, il est toujours premier par rapport

à moi : c'est lui qui nous révèle à la fois le donné qu'il détache de lui dès qu'il commence son ascension, et cette spontanéité même qu'il brise et qu'il s'oppose à lui-même parce qu'elle ne le contente plus. Il peut bien commencer, comme on l'a dit, devant un obstacle rencontré, qui m'oblige à le connaître pour le surmonter : mais ce n'est là que l'occasion qui le met en jeu. Il n'a point par lui-même cette origine ni cette inflexion utilitaire. Il est la raison même de la vie qui est son instrument et dont le rôle est seulement de le rendre possible. Il appartient à l'esprit dont il est l'essence même : comme l'esprit, il renaît toujours de lui-même. Et même, s'il est suscité par l'obstacle, c'est seulement dans le loisir qu'il retrouve son libre jeu et son véritable séjour.

Mais si l'acte réflexif se pose comme premier par rapport à moi, [48] il se pose aussi comme second, non point par rapport au donné ni à la spontanéité qui sont seulement les conditions et les moyens de son exercice, mais par rapport à l'acte créateur qu'il essaie de retrouver, non point pour nous faire abdiquer devant lui, mais pour nous permettre, en y participant, de créer une destinée qui soit la nôtre. Il est donc bien un retour à la source, mais dans lequel nous cherchons le fondement de cette liberté par laquelle nous devenons capable de nous donner l'être à nous-même. Ainsi, nous pouvons dire également que c'est nous qui réfléchissons et que l'acte créateur se réfléchit en nous, mais pour nous appeler à l'exercice de la liberté. Et l'acte créateur lui-même, considéré dans sa pure essence, n'est point étranger à la réflexion, il est seulement un acte de réflexion parfaite dans lequel l'aller et le retour ne font qu'un. Ce dont nous ne manquons pas nous-même d'avoir une certaine expérience quand nous atteignons certains sommets de la vie spirituelle. Mais le plus souvent notre activité reste divisée. Alors la réflexion nous apparaît de nouveau comme supposant un objet qu'elle est incapable de créer, comme confinée dans le monde de la virtualité et de la possibilité, comme subordonnée et relative enfin à une réalité dont elle essaie de nous donner une possession purement subjective : seulement chacun de ces mots est instructif, car ils montrent que l'acte réflexif implique un acte créateur, actuel et absolu, dont il ne peut jamais se séparer, qui le soutient, qu'il nous oblige à assumer et à mettre en œuvre selon nos forces.

Dira-t-on que l'on ne reconnaît plus dans cette description le visage classique de la réflexion ? Mais c'est parce qu'il y a deux sortes de réflexion : d'abord une réflexion isolée qui donne à l'homme la conscience de son impuissance et de sa misère. Elle pense trouver en nous-même sa véritable origine. Le monde est devant elle comme un étranger, comme un corps de scandale, qu'elle ne parviendra jamais à assimiler ni à justifier. En reniant une participation qui l'humilie, elle renie tout ce qui est et qui n'est jamais que participé. Elle est stérile et incapable de rien produire, parce qu'elle a rompu avec l'acte qui produit tout et dont elle devait nous donner d'une certaine manière la libre disposition. Elle est obligée de se réduire elle-même à une démarche purement critique et même destructive, comme si, jalouse de n'être point absolument créatrice, elle s'attachait à défaire point par point tout l'ouvrage de la création.

Mais il y a un meilleur usage de la réflexion. Tout le monde reconnaîtra sans doute qu'elle cherche à nous délivrer de notre servitude à l'égard de l'objet afin d'assurer sur lui la suprématie de [49] notre activité spirituelle. Seulement cet objet ne disparaît jamais. Est-ce donc un échec pour elle ? Et n'est-il pas vrai, au contraire, que cette activité ne peut point se passer de lui ? A mesure qu'elle devient plus parfaite, il acquiert lui-même plus de relief, de délicatesse et de beauté. Il est un don qui nous est fait, mais dont la valeur est toujours en rapport avec l'opération par laquelle nous l'appréhendons c'est-à-dire avec notre mérite. Mais cette opération à son tour trouve son principe dans un acte infini auquel elle se subordonne et qu'elle limite. C'est parce qu'elle ne l'égale jamais, c'est dans l'écart qui les sépare que l'objet se montre, qui n'est pas, comme on le croit parfois, une simple construction de notre pensée, mais toujours ce qui lui manque, ce qu'elle appelle, ce qui lui répond, ce qui la surpasse. En nous obligeant à remonter vers le principe de tout ce qui est donné, la réflexion ne perd pas le contact avec le donné, elle ne le fait pas disparaître. Au contraire, elle le multiplie et elle l'enrichit indéfiniment ; il devient pour elle une révélation ininterrompue. De même, elle remonte le cours du temps, non point pour nous obliger à retourner en arrière vers le passé le plus lointain, mais pour nous obliger à vivre dans l'instant où la création recommence toujours. Mais elle n'abolit pas le temps : c'est pour cela qu'il y a toujours en elle un double mouvement, une sorte de

balancement indéfini du flux et du reflux qui empêche que le cours du temps nous entraîne et nous dissipe. Il ouvre toujours une nouvelle carrière à notre activité libre ; mais la réflexion lui rappelle à chaque instant son point d'attache avec l'éternité.

Nous ne nous dissimulons pas les difficultés auxquelles nous expose cette conception des rapports entre l'acte réflexif et l'acte créateur. Car le propre d'un acte, c'est de ne pouvoir être saisi que par celui qui l'exerce et dans son exercice même ; y a-t-il aucune démarche qui puisse nous faire sortir des limites du moi et nous permettre d'atteindre l'acte créateur ? Cependant, le moi ne se pose jamais séparément, ou plutôt il trouve, en se posant, les conditions mêmes qui lui permettent de se poser. Ainsi, on voit qu'il se cherche en se limitant. Ce n'est pas lui qu'il trouve d'abord devant lui, mais l'univers dont il fait partie. Même en lui, ce n'est pas lui qu'il trouve, mais une activité à laquelle tantôt il consent et tantôt il résiste. C'est cette origine continuellement retrouvée de soi-même et du monde que nous avons essayé de décrire et qui nous a paru constituer un acte de participation. C'est cet acte de participation qui est le secret de chaque vie et la clef de toutes les dialectiques ; il nous empêche de demeurer enfermé en nous-même et de rêver à un absolu sans rapport avec nous ; il est un point de [50] rencontre. C'est en le méditant que chaque esprit découvrirait sa propre vocation, qui est unique et irremplaçable ; au lieu de songer à contredire les autres esprits, il se réjouirait de leur diversité qui, en multipliant les perspectives que nous avons sur le monde, nous en découvre l'infinité. Il n'accepterait point d'en sacrifier aucune. Ainsi la philosophie connaîtrait aussi les développements les plus beaux : l'histoire nous montrerait que chaque doctrine répond à certaines exigences, inséparables de toute conscience, mais qu'elle a besoin de toutes les autres doctrines pour se soutenir, comme chaque individu a besoin de tous les autres pour être capable de subsister. Les sciences du monde matériel et du monde social, l'art, la morale, la politique, en apparaissant comme des modes particuliers de la participation, trouveraient un principe commun qui leur permettrait de définir leur méthode et leur objet, de se prêter un mutuel appui et, en un sens, d'offrir des transpositions différentes, à la fois indépendantes et solidaires de cet acte premier par lequel nous sommes tout à la fois créés

et appelés à créer nous-même, en collaborant à l'œuvre de la création².

² « Acte réflexif et acte créateur ». Exposé fait le 23 mai 1936 à Paris à la Société française de Philosophie. Paru dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, juillet-septembre 1936.

[51]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Première partie. Être et acte
1936-1938.

Chapitre III

Principes généraux de toute philosophie de la participation

I. — LE COGITO ET LA PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

Depuis le XVII^e siècle la réflexion philosophique considère comme sa démarche inaugurale, et même comme sa démarche constitutive, présente et impliquée dans toutes ses démarches particulières, celle que Descartes définit par les deux traits de feu du « Je pense, donc je suis », qui nous introduisent du même coup à la fois dans la conscience et dans l'existence. Mais le Cogito ne se borne pas, comme on le croit souvent, à poser la primauté du moi pensant pour en faire l'arbitre et l'étalon de la réalité : il nous met en présence d'une double participation du moi à la pensée et de la pensée à l'Être, ou plutôt du moi à l'Être par le moyen de la pensée, qui ne reçoit tout son sens qu'au moment où l'argument ontologique nous montre, dans l'infinité

de l'Être qui se produit lui-même éternellement, le fondement réel de la participation, c'est-à-dire de l'acte de notre pensée, et par conséquent de son être même.

II. — L'EXPÉRIENCE DE LA PARTICIPATION

Les conséquences idéalistes que l'on a tirées de l'argument cartésien ont toujours donné à l'esprit une immense ambition et une immense espérance, mais ne l'ont jamais laissé sans un certain sentiment d'insécurité. Car l'expérience primitive que nous avons de notre pensée ne nous apporte une véritable satisfaction que si elle est l'expression plus subtile et plus profonde de cette autre expérience qui est commune à tous et qui l'accompagne toujours, qui est celle de notre propre présence dans la totalité de l'Être. Cette expérience n'est point celle de la relation entre le sujet et l'objet, mais plutôt celle de notre [52] être propre en tant qu'il s'insère dans le Tout qui pourtant le dépasse, et avec lequel il fait l'épreuve de sa parenté et même de son identité ontologique.

De cette expérience nous avons une image familière et objective : c'est celle qui nous oblige à inscrire notre propre corps, qui se révèle à nous par des sensations internes, dans un espace plus vaste que la vue nous découvre. Cependant, notre corps et l'espace où nous le situons ne nous deviennent présents que par un acte que nous accomplissons et qui est créateur de la conscience elle-même. Or, en quoi consiste un tel acte ? Quelle est l'expérience par laquelle nous en prenons possession ? Elle nous révèle une distinction et une liaison entre une opération que nous accomplissons et une efficacité dans laquelle elle puise, qui peuvent être comparées à la distinction et à la liaison, dans l'expérience sensible, entre le corps propre et l'espace environnant. Car agir, pour moi, c'est disposer d'un pouvoir que je puis mettre en œuvre à l'intérieur de certaines limites ; je le rends mien par une sorte d'adhésion personnelle dont le rôle correspond à celui des sensations internes, mais il me dépasse infiniment, ce qui m'oblige à me situer moi-même dans un univers de possibilités, qui n'est point sans évoquer le spectacle visuel qui s'étend de toutes parts au delà des frontiè-

res du corps. C'est la relation entre ces possibilités et leur exercice qui constitue le problème de la participation.

III. — L'IDÉE DE PUISSANCE

Dira-t-on maintenant que le mot de possibilité n'a de sens que par rapport à moi, c'est-à-dire par rapport à l'activité que j'exerce effectivement, dont elle exprime la condition imaginaire, grâce à une sorte de réflexion rétrospective (comme le soutiennent les positivistes) ? Mais ce ne serait là qu'une possibilité abstraite. Or il y a une possibilité réelle qui est celle que je découvre en moi par l'examen que j'en fais dans le suspens même où je la tiens avant de la mettre en œuvre (ce qui permet de définir la conscience comme étant le lieu où les possibilités deviennent des puissances et le creuset même où elles s'élaborent). Or ces puissances dépassent infiniment l'emploi que j'en pourrai faire : elles constituent, comme l'horizon visuel, un monde qui, en fait, est limité et, en droit, illimité.

Or, quelle est la réalité de ces puissances et comment parviennent-elles à s'actualiser ? La réponse à ces deux questions est la même : [53] ou bien ces puissances ne se distinguent pas du néant, ou bien elles ne font qu'un avec l'efficacité pure, c'est-à-dire avec une activité absolue qui s'engendre elle-même éternellement, mais qui est divisée, captée et retenue, afin que chacun puisse en faire un emploi qui lui est propre et par lequel il fonde son existence personnelle. Quant à la conversion de la puissance en acte, elle ne présente plus de difficulté si la puissance elle-même était déjà un acte qui n'avait été réduit à l'état de puissance qu'afin de me permettre d'en prendre possession et d'en régler le cours. Le passage incessant de la puissance à l'acte est constitutif de la participation elle-même ; telle est aussi notre expérience fondamentale, celle même dont nous vivons. Elle est une démarche intérieure dont nous ne prouvons la réalité qu'en l'accomplissant ; et on ne peut pas dire que cette expérience soit elle-même inintelligible, puisqu'au contraire toute intelligibilité se fonde sur elle et se contente de l'explicitier.

IV. — LA RELATION ENTRE LA PUISSANCE ET LA LIBERTÉ

C'est donc dans la formation de la puissance que se trouve le secret de la participation. Car, si la participation n'est rien de plus que la liberté exercée, il ne suffit pas pourtant de dire qu'elle est un premier commencement qui se justifie toujours par son exercice même. Dans sa démarche la plus humble, comme celle de remuer le petit doigt, elle est la disposition, à l'intérieur de certaines limites déterminées par l'ordre du monde, de cette activité cause de soi qui est l'origine radicale de tout ce qui est. Et sa relation avec elle se présente à nous sous deux aspects différents selon que, partant de notre initiative propre, nous sommes obligés de remonter vers une efficacité toujours présente dans laquelle elle ne cesse de puiser, ou que, partant de cette efficacité elle-même, celle-ci nous apparaît à son tour comme une générosité partout en action et partout offerte, c'est-à-dire qui ne cesse de réaliser, en tout instant et en tout point, le passage du néant à l'être et qui, en se créant elle-même, appelle l'infinité des êtres particuliers à se créer aussi eux-mêmes, de telle sorte qu'elle puisse être toujours partagée, sans pouvoir être jamais divisée.

Or la puissance remplit l'intervalle qui sépare l'Acte pur de l'acte de participation. Et il n'y a de puissances dans le monde que pour un être particulier qui, selon le centre de perspective qu'il occupe, les fait apparaître pour ainsi dire à l'intérieur de l'Être total comme la condition même de sa propre réalisation. Dès lors, on comprend [54] très bien qu'il puisse s'abandonner à elles dès qu'elles ont surgi (c'est-à-dire se laisser asservir par sa nature) ou bien en prendre possession, les diriger et les hiérarchiser par un acte libre afin d'en faire l'instrument de sa vocation spirituelle.

V. — INTERVALLE ET INFINITÉ

Cependant l'intervalle où joue la participation est lui-même un intervalle infini. L'infini n'est pas le caractère de l'absolu, mais il exprime notre relation avec lui ; relation qui nous empêche de nous confondre jamais avec lui (et par conséquent sauvegarde notre indé-

pendance), mais qui nous montre notre affinité avec lui (de manière à en faire la source de tous nos désirs et de tous nos actes). Quant à cet intervalle infini, il ne produirait en nous l'anxiété ou le désespoir que s'il était lui-même un intervalle vide à travers lequel nous ne réaliserions aucun enrichissement et qui nous laisserait toujours également éloigné du terme même dont il nous sépare. Mais cet intervalle est plein. Et le cheminement de notre vie se produit non pas vers l'Être, mais dans l'Être qui ne se retire jamais de nous et nous demeure toujours présent, bien que nous n'en prenions possession que d'une manière imparfaite, ce qui nous permet de progresser sans trêve, en nous donnant l'absolu non pas tant comme but que comme aliment et comme soutien.

Le propre de la dialectique de la conscience, c'est précisément de définir les différentes formes de l'intervalle et de montrer comment elles suffisent à caractériser tous les modes de notre activité représentative et pratique, tous nos succès et tous nos échecs. Or nous pouvons, semble-t-il, distinguer trois types principaux d'intervalle dont tous les autres sont des spécifications : d'abord, l'intervalle entre l'acte et la donnée à l'intérieur duquel la puissance entre en jeu et la participation commence à se réaliser ; puis sa forme objective, qui est l'intervalle spatio-temporel, à l'intérieur duquel se constitue l'univers ; enfin, sa forme subjective, qui est l'intervalle entre l'entendement et le vouloir à l'intérieur duquel se constitue notre conscience personnelle.

VI. — L'INTERVALLE ENTRE L'ACTE ET LA DONNÉE

L'intervalle qui sépare l'acte de la donnée nous oblige, chaque fois que nous accomplissons un acte de participation, à considérer cet [55] acte comme étant par lui-même abstrait et inachevé, mais comme appelant nécessairement une donnée qui lui répond et qui l'actualise et le réalise. Cette donnée atteste que l'acte de participation ne peut pas être séparé de l'Acte pur qui, dans la mesure où il le surpasse, lui impose une limitation, c'est-à-dire lui joint une matière qui le détermine et qui l'affecte. Cette matière ne peut donc point être antérieure à l'opération qui l'appréhende, mais est toujours en relation avec elle.

Elle a un caractère qualitatif et sensible dont on doit pouvoir montrer la correspondance réglée avec telle opération définie sans laquelle elle ne serait rien. Et le sensible ne doit pas s'évanouir par degrés et disparaître à la limite, à mesure que l'opération progresse, comme le soutient l'intellectualisme, mais il doit prendre une forme d'autant plus variée et d'autant plus délicate que l'opération est elle-même plus complexe et plus attentive. Ainsi l'intervalle qui les sépare ne pourra jamais être aboli. Et l'on trouve même toujours ici un double dépassement : de la donnée par l'acte qui est toujours déterminé et limité par elle, et de l'acte par la donnée qui possède une richesse surabondante qu'il ne réussira jamais à épuiser.

VII. — *L'INTERVALLE SPATIO-TEMPOREL*

L'intervalle qui sépare l'acte de la donnée trouve deux conditions objectives de réalisation qui sont l'espace et le temps. Que l'espace et le temps soient deux aspects de l'intervalle et qu'ils soient infinis tous les deux, on peut dire que c'est là leur définition même qui s'exprime, pour l'un, par la distance entre les objets, et pour l'autre, par la distance entre les événements. — De plus, l'espace et le temps sont eux-mêmes inséparables l'un de l'autre comme l'acte et la donnée : et, de même que dans le rapport entre l'acte et la donnée l'intervalle ne s'ouvre que pour être franchi, de même dans le rapport spatio-temporel l'espace ne détermine rien de plus qu'un pur intervalle entre des points, qui demande à être parcouru, et qui ne peut l'être que dans le temps : et inversement, le pur intervalle temporel ne serait rien de plus qu'une éternelle absence s'il n'était pas traversé, c'est-à-dire s'il ne venait pas interférer à chaque instant avec l'espace dont il reçoit justement son actualité successive. — Enfin il est facile de voir que c'est dans la manière dont le temps et l'espace se lient l'un à l'autre que nous pouvons observer la conversion de l'acte en donnée : car toute donnée s'offre à nous dans l'espace, mais seulement en vertu d'un acte que nous ne pouvons accomplir que dans le temps.

[56]

**VIII. — L'INTERVALLE
ENTRE L'ENTENDEMENT ET LE VOULOIR**

L'entendement et le vouloir sont les conditions subjectives par lesquelles l'intervalle se réalise. Et comme le rapport de l'espace et du temps nous permettait de définir la structure de l'univers, le rapport de l'entendement et du vouloir nous permettra de définir la structure de la conscience. L'entendement a un rapport privilégié avec l'espace comme le montrent la prééminence des mathématiques dans la connaissance, la liaison privilégiée de l'étendue et de l'intelligibilité telle qu'on l'observe dans toute philosophie intellectualiste, par exemple dans celle de Malebranche, et enfin le caractère de simultanéité intemporelle que possèdent tous les objets de la pensée possible. La volonté au contraire a un rapport privilégié avec le temps, s'il est vrai qu'elle exprime toujours la détermination de l'avenir par le présent, c'est-à-dire le sens même dans lequel le temps s'écoule, qui nous permet d'en faire la condition même de notre initiative créatrice.

Chacune de ces deux fonctions se définit par un intervalle qui lui est propre : l'entendement entre l'attention et son objet, le vouloir entre l'intention et sa fin, bien que ces deux formes de l'intervalle ne puissent pas être séparées, puisque l'activité de l'entendement doit être ébranlée par le vouloir et que le vouloir ne peut s'exercer que dans la lumière de l'entendement. Et pourtant leur dissociation était nécessaire pour fonder la participation, s'il est vrai que celle-ci n'est possible que dans la mesure où elle me permet d'embrasser par une représentation virtuelle un monde que je ne crée pas, afin de pouvoir produire en lui par une action réelle, par une démarche originale qui ne cesse de le marquer et d'y ajouter, l'avènement de mon être propre.

IX. — LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE DE LA PARTICIPATION

Ces principes généraux nous semblent à la fois requis et suffisants pour soutenir toute philosophie de la participation. Aucune ne pourra jamais les méconnaître, car :

a) Ils nous permettent de résoudre le conflit entre une réalité transcendante dans laquelle nous ne cessons jamais de puiser et une réalité immanente qui est toujours l'effet de notre opération.

b) Ils nous permettent de distinguer, d'une part, les conditions de possibilité de la participation qui sont communes à tous les êtres [57] particuliers, qui par conséquent doivent pouvoir être déduites, et qui ferment pour ainsi dire l'armature même de l'univers, et d'autre part, l'usage même que chacun peut en faire, la manière originale dont il en dispose par un acte libre.

c) Ils nous permettent de comprendre dès lors comment la représentation que nous avons du monde et la courbe même de notre destin sont toujours en rapport avec l'action que nous avons assumée, c'est-à-dire avec notre mérite, comment enfin une pluralité de perspectives et de vocations toutes différentes et qui peuvent même se contredire entre elles, trouvent place pourtant dans le même univers.

d) Ils nous permettent de définir enfin la science, l'art, la poésie, la morale, la politique, la religion, comme autant de modes différents de la participation dont on cherchera à déterminer le caractère spécifique et les relations systématiques dans une dialectique dont les principes premiers pourront être posés une fois pour toutes, mais qui demeure toujours ouverte, puisqu'elle a l'efficacité absolue de l'acte créateur pour la soutenir et pour l'animer, et l'infini devant elle pour lui donner carrière ³.

³ « Principes généraux de toute philosophie de la participation ». Communication au Congrès Descartes, Paris, 1937. Parue dans les *Actes du Congrès*, IX, Hermann.

[58]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Première partie. Être et acte
1936-1938.

Chapitre IV

Remarques sur le thème: légitimité et signification de la métaphysique

[Retour à la table des matières](#)

I. — La métaphysique s'oppose à la physique qui est la science de la nature considérée comme extérieure à nous, mais comme susceptible d'être appréhendée par l'observation sensible et reconstruite par la pensée abstraite : la physique étudie un monde qui n'est pas nous, et qui n'a de réalité et de sens que par rapport à nous, un monde qui n'est composé que de phénomènes.

II. — La métaphysique, comme son nom n'a jamais cessé de l'impliquer, étudie un monde qui est au delà des phénomènes. On croit souvent qu'il s'agit là d'un monde de choses qui serait placé derrière le monde que nous voyons : mais ces choses, nous ne pourrions pas les connaître, puisque les connaître, ce serait les transformer en phénomènes. C'est qu'il n'y a pas de dehors qui ne soit un objet,

c'est-à-dire qui puisse avoir un sens autrement que pour un sujet, ou encore qui ne soit un phénomène. La chose en soi n'est donc pas seulement inconnaissable, mais contradictoire.

III. — Une réalité « en soi » ne peut exister que pour soi et non pour un autre. Elle est cette intimité à soi qui constitue précisément un esprit. La métaphysique, si elle est la science de l'être, ne peut être que la science de l'esprit.

IV. — De l'esprit, nous avons une expérience en nous-même : ce n'est point l'expérience de nos propres états, qui est encore l'expérience de certains objets qui nous sont jusqu'à un certain point extérieurs, auxquels nous sommes liés par un lien affectif qui est plus étroit que le lien purement représentatif que nous avons avec les objets étendus, mais qui s'imposent à nous comme eux, dont nous nous détachons dès que nous les considérons, et qui ne sont que [59] l'expression ou le phénomène de nous-même. Ils sont le domaine de la psychologie.

V. — Mais il y a en nous une activité qui ne s'exerce qu'avec notre consentement, qui est toujours initiative et premier commencement, qui ne dépend que d'elle seule, qui est le type même d'une activité qui s'engendre elle-même ou qui n'existe que *par soi*, qui produit sa propre lumière, puisque c'est par son exercice que la conscience se constitue, qui enfin n'est le phénomène de rien, puisque toute sa réalité s'épuise dans son propre jeu et qu'il n'y a de phénomène que par rapport à elle. Nous la nommons la liberté : et la liberté est la seule réalité métaphysique authentique. La métaphysique est une *science de la liberté et des conditions de son exercice*.

VI. — Car la liberté ne se pose jamais seule. On peut dire qu'elle suppose d'abord sa possibilité, non point une possibilité abstraite, qui ne serait qu'une idée, mais une possibilité réelle, présente en elle et dont elle est l'actualisation. Une liberté qui n'agit pas est la réalité d'une possibilité. Mais de même qu'il ne dépend que de nous d'en disposer, il ne dépend pas de nous qu'elle soit disponible. C'est dire que la liberté est elle-même reçue, c'est-à-dire qu'elle est un fait qui ne peut être saisi que dans cette prise de possession par laquelle nous le transformons précisément en un acte.

VII. — Mais l'efficacité dont mon acte dispose est une efficacité toujours présente, qui le dépasse infiniment, dans laquelle il ne cesse

de puiser et dont il exprime toujours la limitation. De la même manière que notre corps est lui-même une partie du monde représenté, avec lequel il est toujours en communication, mais dont il se distingue parce qu'il m'affecte, de même l'activité que j'exerce est toujours empruntée par moi à une activité infinie, avec laquelle elle est toujours unie, même quand elle s'en distingue pour l'assumer. Et l'infinité de la puissance à laquelle je participe est aussi inséparable de la moindre opération que j'accomplis, que l'infinité de l'espace est inséparable de cette place si étroite que mon corps occupe. Seulement, dans la mesure où je fais mienne cette puissance, elle m'affranchit et me rend responsable de son usage, tandis que ma présence au milieu du monde me soumet à sa loi.

VIII. — Dans cette puissance infinie d'être par soi que rien ne limite, la distinction de la possibilité et de l'existence, qui caractérise notre liberté, s'abolit. Mais c'est elle qui fournit à notre liberté à [60] la fois cette possibilité qu'elle n'actualise pas toujours et l'efficacité même par laquelle elle l'actualise. La métaphysique, en tant qu'elle étudie le rapport entre l'acte pur et notre acte propre, devient *théologie* : elle nous permet à la fois de remonter de celui-ci vers celui-là et de descendre de celui-là vers celui-ci ; elle est une dialectique ascendante et descendante à la fois, une théorie de l'origine des choses et une théorie de la création.

IX. — Il y a un intervalle impossible à combler qui sépare ma liberté de l'Acte absolu, dont elle se détache, mais où elle s'alimente. Cette séparation et cette communication ne se réalisent que par certains moyens que l'on peut entreprendre de déduire et qui sont les instruments de la participation. Les principaux sont l'espace, le temps, le nombre, la cause et la fin. Ils forment un système auquel on donne habituellement le nom de table des catégories et qui sera l'objet de la *théorie de la connaissance*.

X. — Mais ces moyens ne sont eux-mêmes que des moyens, et ils manqueraient leur effet si ma liberté, par chacune des démarches qui les met en œuvre, ne faisait pas surgir dans le monde une donnée qui est pour elle une limite à la fois et une réponse. C'est précisément cette correspondance réglée entre les opérations de mon esprit et le visage que l'univers me montre qui constitue *le problème cosmologique*.

XI. — La nature n'est pas seulement inséparable de la liberté par le spectacle qu'elle lui offre au dehors, mais encore par la spontanéité qui la sollicite au dedans, qui l'implante dans le monde au lieu de la laisser isolée, et qui, composée avec l'influence des choses, nous oblige à définir la conscience par *le rapport entre ses actes et ses états* qui devient le fondement métaphysique de l'investigation psychologique.

XII. — Enfin, chaque liberté trouve en elle, par l'impossibilité où elle est de se suffire et par l'infinité qui est en elle, un appel non pas seulement vers un absolu auquel elle emprunte son efficacité, mais encore vers une autre liberté, limitée comme elle, avec laquelle elle puisse former une Société réelle en s'unissant à elle par une mutuelle médiation. Nul objet ne peut être la fin de la liberté, mais seulement l'instrument et le témoin qui lui permet de communiquer avec d'autres libertés auxquelles elle ne cesse de prêter ou de demander un secours. Tels sont les principes fondamentaux que devrait formuler cette [61] *méta-morale* où il faut chercher le fondement des préceptes les plus précis de tout catéchisme pratique.

Ce n'est pas là dans ma pensée, croyez-le, l'abrégé d'un système métaphysique, mais une sorte de programme qu'il appartient à la méditation de tous les philosophes de remplir. Sur chacun de ces points, la voie demeure ouverte, non pas seulement à une discussion sur la forme que l'on pourrait donner aux principes, mais encore à une diversité infinie de perspectives par lesquelles leurs modes d'application ne cesseront de se multiplier et de s'enrichir. Quant aux deux questions qui formaient l'objet propre du Congrès sur la légitimité de la métaphysique et sa signification, je ne les oublie pas. Mais je vous disais qu'on prouve la légitimité de la métaphysique en la faisant. Et sa signification ne peut être contestée par personne si on montre qu'elle n'est pas, comme on le croit, une vue spéculative sur un absolu imaginaire qui se trouverait au delà de toute expérience, mais qu'elle est capable de dépasser l'apparence ou le concept pour aller jusqu'à l'être, précisément parce qu'elle est la prise de possession d'un acte en train de se faire, au delà duquel il n'y a rien, mais qui est le premier commencement de toutes choses, dont elle décrit les conditions et les effets, que nous ne pouvons saisir qu'en l'accomplissant et dont elle nous apprend à mesurer la portée en montrant qu'il engage notre vie

tout entière et lui restitue le caractère d'actualité absolue hors duquel elle ne serait qu'un rêve frivole et insignifiant ⁴.

[62]

⁴ « Remarques sur le thème : légitimité et signification de la métaphysique ». Communication au premier Congrès national des Sociétés françaises de Philosophie, Marseille, 21-23 avril 1938. Parue dans les *Études Philosophiques*, 1938.

[63]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

Deuxième partie
LA DÉCOUVERTE
DU MOI
1939-1941

[Retour à la table des matières](#)

[64]

[65]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Deuxième partie. La découverte du moi
1939-1941.

Chapitre V

LA DÉCOUVERTE DU MOI

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a pas de mot qui produise dans la conscience plus d'émotion que le mot « moi » : le moi, c'est même la source de toutes les émotions que je puis ressentir. Il n'y a rien dans le monde qui puisse recevoir un intérêt, une signification et une valeur autrement que par son rapport avec cet être si personnel et si fragile qui est moi, le seul dont je ne puisse pas me détacher, le seul qui ne cesse de m'affecter, le seul dont je puisse dire, non plus seulement qu'il est, mais que je le suis.

Ce miracle d'une existence qui est la mienne, quand je fixe sur lui le regard, me remplit d'une admiration et d'une angoisse que j'ai presque de la peine à supporter. En général l'habitude suffit à le recouvrir et à l'amortir : l'attention que je prête aux objets, les sollicitations incessantes de l'action me tournent vers le dehors et m'empêchent d'en garder une conscience assez directe et assez vive. Tout ce que je puis penser, tout ce que je puis faire et même, par une sorte de paradoxe, tout ce qui remplit ma vie, me divertit du sentiment que j'ai de vivre et qui me permettrait de saisir la vie comme mienne à

sa racine et dans son essence. Je me préoccupe toujours de ce qui pourra m'advenir, je m'attache à mes différents états d'âme, je tremble qu'un de mes désirs puisse ne pas être satisfait, je me complais dans le plaisir qui m'est donné, je gémiss d'une douleur qui m'assaille ; et j'oublie mon existence même au profit des modes qui la déterminent. Il faut qu'ils disparaissent tous pour que je retrouve ce moi simple et nu sans lequel aucun des événements qui m'arrivent ne pourrait me toucher, aucun des sentiments que j'éprouve ne pourrait m'appartenir.

L'ébranlement le plus grand que je puisse recevoir, c'est celui que [66] me donne la découverte de cette pure puissance que j'ai de dire moi ; d'un être qui est le mien et qui frémit d'espérance et de crainte dès qu'il jette les yeux sur un destin qui n'appartient qu'à lui seul. Tout ce que ce destin pourra contenir, tout ce qui pourra le servir ou lui nuire présente infiniment moins de relief et de grandeur que cette pensée si naturelle et pourtant si extraordinaire, que ce destin est celui d'un moi avec lequel je ne fais qu'un et qu'aucun autre être au monde n'est capable de revendiquer à ma place. Cette pensée nous apporte une révélation qui est déchirante, par laquelle, de l'indifférence d'une existence anonyme et dont nous ne savions encore rien, surgit une existence que nous ne pouvons pas refuser ou rejeter hors de nous, qui adhère à nous, qui est nous. Celle-ci nous est tout à la fois imposée et livrée : nous la subissons et nous la faisons. Elle est prise dans un tout qui la dépasse, mais elle est rigoureusement et absolument personnelle. Elle nous montre un moi toujours naissant, et qui n'est jamais qu'imminent. Elle est une sorte de percée au delà des apparences jusqu'à la source même d'où elles jaillissent. On peut dire qu'elle est cet étonnement d'exister qui nous permet de dire que celui qui vit de la vie la plus intense est aussi celui qui ne s'habitue jamais à vivre.

I

Ce qui donne à la découverte du moi son caractère le plus saisissant, c'est qu'elle exprime l'expérience la plus banale, la plus commune et pourtant la plus personnelle et la plus intime. Elle est la plus banale et la plus commune ; car l'expérience que nous avons des cho-

ses est variée et se renouvelle sans cesse, au lieu que l'expérience que nous avons de nous-même est une expérience constante qui est toujours la même et que nous ne remarquerions même pas si elle n'était toujours associée à quelque changement qui la ressuscite. Et elle est encore la plus banale et la plus commune parce que tous les hommes qui sont sur la terre sont également capables de dire « je » : or par ce « je », ils affirment leur existence de la même manière, comme s'il s'agissait d'une existence identique qui leur serait donnée à la fois.

Mais il se trouve en même temps que, si tous les êtres peuvent dire « je », chacun, en disant « je », se sépare pourtant de tous les autres et que ce « je » exprime un acte qu'il est seul à accomplir et qu'il est seul à connaître. Bien plus, un tel acte est toujours invisible et incommunicable. Tous les aspects de la réalité auxquels le [67] mot moi peut convenir appartiennent à une conscience à l'intérieur de laquelle aucun autre moi ne peut pénétrer. Tout moi est une solitude. Et dire moi, c'est se fermer sur soi-même et non pas s'ouvrir vers le dehors. Bien plus, je sais que tout ce que j'éprouve comme mien possède un caractère proprement original et individuel, qui ne pourra jamais se répéter, et dont personne au monde ne retrouvera jamais l'inimitable saveur. On aboutit donc à cette situation étrange que tous les êtres peuvent dire moi, de telle sorte qu'il n'y a rien au monde qui soit si répandu que le moi, mais que le moi auquel ils donnent le même nom n'est jamais le même moi et qu'il est même la puissance d'être différent de tout autre moi, de sauvegarder sa propre indépendance et d'échapper décisivement à tous les regards. Ainsi le moi nous révèle, d'une part, ce que l'on pourrait appeler le caractère universel de l'existence individuelle, et d'autre part, l'inaccessible secret de toute existence réelle dont on ne voit jamais rien de plus qu'une apparence manifestée.

Car je ne suis jamais sûr de ce qui se passe dans la conscience d'un autre. Et je suis à mon tour incapable de livrer ce que je sens, même lorsque je cherche à le faire. Chaque moi ne voit d'un autre moi que son corps, qui en est le témoin. Et c'est par un acte de foi que, derrière ce corps, il imagine un moi comparable au sien, capable aussi de penser et de vouloir, mais d'une pensée et d'un vouloir qu'il imagine, sans pouvoir jamais en violer le mystère. C'est que le caractère le plus profond du moi est de ne pouvoir jamais être connu que de lui seul, de telle sorte que son existence est toujours douteuse pour un autre, qui

peut toujours la nier, puisqu'il ne saisit d'elle rien de plus que des signes qui l'expriment et qui peuvent encore subsister quand le moi a perdu cette initiative et cette conscience de lui-même sans lesquelles il n'est plus un moi véritable. Mais c'est un fait très singulier que le moi, qui est essentiellement invisible, soit toujours astreint à donner de lui un spectacle visible, qui appartient au monde de la nature et de l'objet, c'est-à-dire à un monde qui, non seulement est hétérogène au moi, mais qui en est en un certain sens la négation. C'est pour cela aussi que ni les mouvements de la physionomie, ni les actes, ni les paroles ne peuvent jamais être considérés comme des témoignages fidèles du moi : ils ont besoin d'être interprétés et ils ne peuvent l'être que si le moi confirme lui-même leur interprétation ; mais il ne peut y réussir que par de nouveaux témoignages qui auraient besoin d'être confirmés à leur tour. Nous aboutissons donc à cette conclusion où le problème de l'expression nous révèle son sens le plus profond, c'est que le moi ne peut que chercher toujours [68] à s'exprimer, mais qu'il n'y réussira jamais, parce que sa nature est d'être inexprimable, de telle sorte que l'expression est la création d'un monde nouveau derrière lequel le moi se dissimule dans l'effort même qu'il fait pour se manifester.

La découverte du moi, c'est la découverte de notre propre existence dans le monde ; car il réside, pourrait-on dire, dans la jonction de l'existence et de l'appartenance. On affirme souvent que la philosophie commence au moment où nous nous demandons pourquoi il existe quelque chose plutôt que rien, et il semble que c'est dans cette confrontation de l'être et du néant que s'exerce toute curiosité métaphysique et que se joue le drame même de l'intelligence. La présence de l'être en effet s'impose à nous malgré nous : mais le propre de l'intelligence, c'est de tout mettre en question, y compris cet être même qui la presse de toutes parts. Le néant ne peut être donné : il n'est pour nous qu'une pensée, la pensée de l'être raturé, pensée doublement contradictoire puisqu'elle suppose à la fois un être déjà posé et l'être même de la démarche qui le rature. Mais cette pensée du néant nous révèle pourtant l'essence de l'acte intellectuel, qui est de vouloir tout tirer de lui-même et, pour ainsi dire, de faire sortir l'être du néant en vertu de sa seule opération. Cependant, l'intelligence qui opère ce passage, c'est l'intelligence d'un être qui dit moi et qui pose sa propre existence dans l'acte même par lequel il met en question l'existence

de tout le reste. C'est qu'en effet, le moi est la découverte d'une existence qui ne peut pas être niée parce que, au moment où elle s'affirme, elle s'engendre elle-même. Elle jouit ainsi d'une prérogative évidente parmi les autres formes de l'existence : elle possède un caractère indubitable ; elle porte en elle la marque de l'absolu. Mais d'autre part il n'est pas vrai que ce moi puisse jamais s'identifier avec le Tout ; son intelligence, au moment où elle pense engendrer le monde, n'en engendre que la représentation, ce qui ne peut l'empêcher de se sentir lui-même fini et misérable au sein d'un monde qui le dépasse et qui le contraint, bien qu'il n'ait pourtant de sens que pour lui et par rapport à lui. Il cherche donc quelle est sa place dans ce monde, comment il est déterminé par lui, mais le détermine à son tour. Et la première expérience que nous faisons, celle dont toutes les autres dépendent, ce n'est pas celle du moi, ni celle du monde, c'est celle de la présence du moi dans le monde, ou plutôt de sa participation à ce grand ouvrage de la création dont il est lui-même une pièce, bien qu'il ait le pouvoir de collaborer aussi à le former. Ainsi, cette émotion qui accompagne la conscience que le moi a de lui-même n'exprime [69] pas seulement la découverte de son être propre, mais encore la découverte que cet être qui est le sien n'est pas un être isolé, qu'il est inclus dans cette totalité d'un univers qui l'accueille en lui et le relève jusqu'à lui, qui le rend solidaire de lui et lui octroie une existence dont il a lui-même besoin pour être. Ainsi le moi, qui s'étonnait d'abord de se sentir unique et séparé, s'étonne maintenant de cet infini qui le soutient et dont il est lui-même inséparable.

II

Cependant le problème du moi consiste essentiellement dans la prise de possession de l'existence comme mienne. Ce n'est pas là seulement un problème psychologique et qui n'intéresse en moi que cette préoccupation que j'ai de moi-même, c'est-à-dire mon intérêt le plus égoïste. Ce problème a la plus grave portée métaphysique. Car je n'éprouve pas de difficulté à poser une existence hors de moi et à lui accorder un caractère d'indépendance et de suffisance, comme le montre suffisamment, dans le mot existence, ce préfixe *ex* qui est le signe de l'extériorité. Mais comment cette existence peut-elle être en

même temps mon existence, dépouiller l'extériorité par laquelle il semble qu'elle se pose pour s'appliquer, en se repliant pour ainsi dire sur elle-même, au sujet même qui la pose ? Cela paraît d'autant plus difficile que, lorsque je cherche en quoi consiste la réalité du moi, je demande à trouver un objet que je puisse voir ou saisir et je m'étonne de ne le rencontrer nulle part ; il est toujours fuyant et évanouissant. Pour donner au moi une sorte de subsistance, j'invente le mot *âme*, mais je dois reconnaître aussitôt que je ne puis pas atteindre mon âme, de telle sorte que je suis obligé, par une sorte de contradiction, de la placer au delà de ce monde de la conscience dans lequel j'éprouve ce que je suis, et qui est le seul où je puisse prononcer le mot moi et lui donner un sens véritable. Faut-il donc, pour donner plus de solidité au moi, en faire une substance dont le moi est absent ? Sous le nom d'âme, je cherche le plus souvent un objet spirituel comparable à l'objet matériel, bien qu'il échappe à mes sens. Mais il n'y a pas d'objet spirituel.

Or je ne puis renoncer à attribuer au moi une existence objective sans éprouver sur sa réalité elle-même un immense embarras. On comprend bien pourquoi beaucoup d'hommes identifient cette réalité avec celle du corps, que je puis voir et toucher, et dont ceux qui m'entourent attestent toujours la présence. Faut-il donc [70] maintenant que je doute de cette existence du moi qui échappe à autrui, que je ne puis montrer à personne et dont je ne témoigne que dans un monde tout différent, et qui est le monde des choses ? Dira-t-on que si pour les autres mon propre moi n'est en effet qu'une hypothèse, la cause invisible de certains effets visibles, il est du moins pour moi-même l'existence la plus assurée, dont la conscience même ne cesse d'être le gage ? Mais si je demande quelle est cette existence que, sous le nom de moi, la conscience me permet de saisir, je recommence à devenir incertain, car cette existence est la plus mobile qui soit : elle n'apparaît que pour s'évanouir, elle n'acquiert jamais aucune consistance ; il est impossible de la fixer ou de la circonscrire ; elle est un rêve plutôt qu'une réalité ; elle n'est jamais achevée ; elle ressemble toujours à une intention et à une velléité ; elle n'est jamais proprement obtenue et possédée. Et telle est la raison, sans doute, pour laquelle l'objet le plus chétif que ma main peut atteindre me paraît souvent avoir plus d'existence que le moi lui-même. Le moi m'apparaît tantôt comme m'apportant une sorte de pur reflet d'un monde qui existe sans

lui et auquel il n'ajoute rien, tantôt comme exprimant une virtualité qui aura besoin, pour se réaliser, de s'incarner dans quelque œuvre matérielle.

Ces caractères du moi ne peuvent pas être négligés ; mais il ne faut pas pourtant qu'ils me conduisent à attribuer au moi une forme d'existence inférieure et subordonnée, comme si la plénitude de l'être n'appartenait qu'aux choses qui résistent à nos regards et à l'action de nos mains. Tel est le sens en effet de l'affirmation matérialiste. Or l'on peut dire que le progrès de la pensée philosophique se mesure précisément à la force avec laquelle nous devenons capables d'en renverser le sens en mettant la source et le modèle de l'existence dans la subjectivité, telle que le moi nous la révèle, en considérant le monde des choses telles qu'elles me sont données comme un monde qui ne subsiste que par rapport au moi et ne possède en face de lui que cette existence dérivée et imparfaite, qui est celle de la représentation, c'est-à-dire de l'apparence.

Nous associons toujours les deux termes existence et connaissance. Et nous imaginons qu'il ne peut y avoir connaissance que de l'existence. Mais bien que ces deux termes soient en effet inséparables, ils varient en sens contraire. Là où la connaissance est la plus parfaite, l'être tend à être éliminé au profit de la représentation ; là où l'être est le plus pur, la connaissance n'intervient pas pour en former une idée. Or on peut dire que le monde des choses est pour nous avant tout une sphère de représentations ou de connaissances : c'est pour [71] cela que nous posons toujours la question de savoir si telle représentation est fidèle, si telle connaissance est vraie, c'est-à-dire s'il y a derrière elles une réalité qui leur correspond, et dans la plus haute de toutes les sciences, c'est-à-dire dans les mathématiques, cette réalité s'abolit. Par contre, quand il s'agit du moi, l'existence l'emporte sur la connaissance. Nul ne se demande s'il est, mais seulement ce qu'il est. Au contraire, je ne puis m'attribuer à moi-même aucun des caractères par lesquels je détermine les objets habituels de la connaissance. C'est qu'ils ne valent pas pour le moi, précisément parce qu'il est une existence dont aucune représentation ne peut tenir lieu. Telle est la raison pour laquelle il subsiste toujours dans le moi une indétermination : je ne puis jamais savoir tout ce que je suis. Aucune connaissance ne pénètre jamais jusqu'à l'essence du moi ; il ne cesse de me surprendre moi-même : il ne cesse de m'apporter quelque nouvelle révélation ; il

brise tous les cadres dans lesquels je cherchais à l'enfermer ; il me semble qu'il s'invente toujours. Il est proprement inconnaissable à la fois parce qu'il est la source même de toute connaissance et parce qu'il n'y a rien de plus que cette pure source que je ne pourrais connaître que par des images qui la tarissent.

Que nous puissions atteindre l'être du moi dans une sorte de présence à lui-même qui surpasse toute connaissance, c'est là sans doute ce qui a retenu l'attention de tous les penseurs qui ont eu la plus grande puissance de méditation. On n'objectera pas l'exemple de Descartes pour qui le moi se saisit lui-même dans un acte de pensée claire et distincte et qui soutient que la connaissance que nous en avons est plus parfaite que la connaissance d'aucune chose, qui toujours la suppose. Car le moi cartésien est un acte pensant et non pas un objet pensé ; il serait plus juste de dire que nous en avons conscience que de dire que nous en avons connaissance. En d'autres termes, il n'est qu'une pure puissance qui ne pourra se révéler à nous que par son exercice même. De telle sorte que lorsque je dis : « Je pense », il n'y a rien en moi qui soit encore pensé, bien que cette pensée enveloppe une infinité d'opérations possibles dont chacune s'appliquera à quelque objet, mais jamais au moi lui-même qui les accomplit toutes. N'est-ce pas dire que le moi s'appréhende lui-même dans l'accomplissement de l'acte connaissant, plutôt que par une connaissance, c'est-à-dire comme l'agent qui produit la connaissance et sans lequel elle ne serait rien ? C'est là une saisie directe de l'être du moi, dans la démarche intérieure par laquelle il se donne l'être à lui-même, en engendrant la connaissance et pour que cette connaissance soit possible. Il serait attentatoire à la dignité de cette [72] existence d'où toute connaissance dérive, de vouloir lui appliquer la connaissance à elle-même et de la faire déchoir au rang d'une simple représentation. Nous ne confondrons donc pas le moi dont nous avons conscience avec un objet dont nous avons connaissance ; mais cette connaissance de l'objet appartient pourtant elle-même au moi, et nous dirons qu'il en a conscience.

Toutefois, on ne peut réduire le moi à la pensée, en entendant par la pensée le pur pouvoir de connaître. Il y a en lui bien d'autres puissances que l'on peut envelopper dans le seul mot de pensée au sens large, et qui sont la puissance d'imaginer, d'être affecté, de désirer, de vouloir, de souffrir ou de jouir, puissances innombrables que nous

n'aurons jamais achevé d'énumérer, qui ne se découvrent à nous que quand elles commencent à entrer en jeu, et dont la fécondité est indéfinie. Telle est la raison pour laquelle le moi est toujours pour lui-même une nouvelle révélation, une création ininterrompue, un être perpétuellement naissant. Seulement, aucune de ces puissances séparées ne constitue encore le moi ; l'important, c'est que nous les saisissons précisément dans le sujet qui les éprouve et qui les actualise, qui ne peut pas les détacher les unes des autres, ni les détacher de lui-même qui les reconnaît comme siennes, parce qu'il est le noyau et le germe qui les contient toutes et qui, à condition qu'il leur donne lui-même son consentement, leur permet de s'épanouir. Le moi sera donc d'abord l'unité qui les lie en leur donnant une commune appartenance, qui fait que je m'identifie avec elles et que je me retrouve en elles, soit que je leur cède, soit que je les dirige. Malebranche, qui est cartésien, a vu très profondément que le moi qui pense ne peut être que senti. Il ne pense que ce qui n'est pas lui, mais le sentiment est la marque de sa présence à lui-même, de ce qui est lui, de ce qui est à lui. Il est la conscience en tant qu'elle adhère à l'être, au lieu de s'en détacher comme la connaissance ; il porte en lui ce caractère d'indétermination où l'on devine toutes les richesses qui, dans le moi, demeurent encore inexplorées, ce caractère de totalité qui montre que le moi est indivisible et partout en action tout entier, ce caractère d'intimité enfin, qui nous révèle son originalité radicale et son essence la plus secrète.

Les mots *moi* et *intimité* ont entre eux une sorte d'affinité et même de synonymie. Tout ce qui appartient au moi appartient aussi à l'intimité. On se contente en général d'opposer le moi au non-moi comme l'intériorité à l'extériorité. Et bien que ces deux termes impliquent des images empruntées au langage de l'espace, on reconnaît que le mot intériorité évoque assez bien l'idée d'une clôture dans laquelle [73] le moi se trouve enfermé, qui le sépare du dehors et qu'aucun étranger n'est capable de franchir. Mais le mot intimité a plus de profondeur. Car il désigne une sorte de fonds ultime au delà duquel il est impossible de passer. L'intimité est elle-même un absolu. Elle n'est l'apparence de rien. Elle est ce domaine tout entier livré au moi, où toutes les apparences s'abolissent, où chaque être se réduit, par une sorte de dépouillement continu à l'égard de tout ce qu'il reçoit et de tout ce qu'il montre, à un pur pouvoir de dire moi. L'intimité est en

nous l'origine même de tout ce que nous pouvons penser ou faire. On descend toujours en elle plus avant, mais on ne descend pas plus loin qu'elle. C'est en elle que se meut la pointe extrême de la sincérité. C'est à elle que chacune de nos paroles, que chacun de nos actes emprunte son sens et sa valeur. Elle exprime cette fécondité subjective par laquelle chaque être tire de lui-même tout ce qu'il est et tout ce qu'il veut être. Elle est une réalité invisible et cachée, astreinte à demeurer toujours telle, sous peine de se dissiper dans des manifestations qui non seulement la trahissent, mais l'abolissent. L'intimité est en chacun de nous le réduit le plus reculé, la source de ses démarches les plus authentiques, le secret inaccessible qu'il est incapable de livrer. C'est en elle seulement que nous pouvons saisir non seulement l'être, par opposition à l'apparence, mais l'être en train de se faire, par opposition aux choses déjà faites.

Si maintenant nous considérons le monde qui nous environne, nous voyons qu'il perd maintenant cette existence suffisante que nous étions porté à lui attribuer tout d'abord. Sans doute il est constitué par des objets qui résistent au regard ou au mouvement de la main, qui s'imposent à nous malgré nous, qui nous obligent à accepter leur réalité et même à la subir. Et il nous semble qu'en comparaison l'être qui est en nous est un être virtuel et impuissant, dépourvu tout à la fois de stabilité et d'efficacité. Mais ce n'est là qu'un préjugé. Cette résistance qui nous est opposée est opposée à notre corps plutôt qu'à nous-même ; elle marque les limites de son pouvoir. Et le monde qui est hors de nous n'a de sens que par ces limites mêmes qu'il nous apprend à connaître. Mais notre esprit les franchit sans cesse, puisque c'est sur l'objet qui est au delà de nous que la connaissance commence à régner. Seulement cet objet de connaissance n'est qu'un objet représenté. C'est un spectacle qui nous est offert. Il n'a d'existence que pour nous, qui sommes capables de le voir et de l'embrasser. C'est un pur phénomène qui n'a aucune essence, aucune intimité qui lui appartienne. Il n'est ce qu'il est que par la négation de notre propre intimité, qui est nécessaire pourtant pour le soutenir et sans [74] laquelle il s'anéantirait aussitôt. Mais l'être véritable n'existe qu'en soi, pour soi et par soi, ce qui veut dire qu'il est l'intimité, au lieu que le propre des choses, c'est cette absence de dedans qui fait qu'elles sont toujours extérieures, n'existent jamais que pour quelqu'un qui les pense, et par une autre chose qui les détermine. Ce qui suffit à montrer

que les choses ne peuvent jamais être que des apparences, et pourquoi il n'y a point d'être au monde qui ne soit un moi ou une conscience.

Cependant on ne comprendrait pas encore pourquoi le monde des consciences doit nécessairement se prolonger par un monde de choses si celui-ci n'était pas le moyen sans lequel le premier serait incapable de se réaliser. Or nous pouvons dire en premier lieu que les choses, par l'intermédiaire du corps, assujettissent le moi à des conditions qui le limitent et l'individualisent, qui lui permettent d'occuper une place déterminée dans l'univers, de recevoir une action qui vient de lui, et d'exercer à leur tour une action sur lui ; en second lieu, qu'elles lui fournissent, sans rompre sa clôture, des instruments d'expression par lesquels il pourra exercer et éprouver ses puissances et qui porteront témoignage pour lui ; et enfin qu'elles constituent une sorte de champ commun à tous, où passeront tous les chemins de communication par lesquels chaque moi pourra entrer en rapport avec le moi des autres.

Le corps devient alors une sorte de médiateur entre l'univers et nous : il fait partie lui-même de l'univers comme une chose que l'on peut voir et toucher ; et pourtant il n'appartient qu'à moi, je lui suis uni d'une manière si étroite et si privilégiée, que les autres hommes ne connaissent de moi que mon corps, et que moi-même je ne considère comme mien que ce qui intéresse mon corps et déjà commence à l'affecter. Il a une double face tournée vers le dehors et tournée vers le dedans. Il est à la jointure des deux mondes. Mais tandis qu'en me tournant vers le dehors, il tend à faire de moi un objet qui n'a plus de rapport avec moi, en me tournant vers le dedans, il ne participe pas seulement à l'intimité de ma conscience, il la fonde en l'individualisant. Sans lui ma pensée resterait impersonnelle et indéterminée : or il faut encore qu'elle soit sentie comme mienne ; et elle ne peut l'être que par sa liaison avec le corps qui en fait une pensée vivante, lui donne une résonance inimitable et qui n'appartient qu'à moi seul. Ainsi toute pensée réelle était indivisiblement, selon Péguy, spirituelle et charnelle.

Mais si elle n'est mienne que si elle est sentie comme mienne, on comprendra sans peine que l'on puisse identifier le moi non pas, [75] comme on le dit, avec le corps, mais avec la sensibilité elle-même qui est associée au corps d'une manière beaucoup plus directe que les autres fonctions de l'âme et qui est une sorte d'écho dans la conscience de la présence même du corps. Même si l'on admet l'existence d'une

sorte de sensibilité spirituelle qui semble détachée du corps, on ne peut nier pourtant qu'elle ne soit en corrélation avec une passivité intérieure où toutes les oscillations de mon activité se trouvent pour ainsi dire enregistrées, qui évoquent au moins le souvenir du corps et gardent encore quelque liaison avec lui dans la démarche même par laquelle elles s'en affranchissent. Aussi ne faut-il pas s'étonner si la plupart des hommes se trouvent inclinés à identifier le moi avec le sentiment que j'en ai et ce sentiment lui-même avec tout ce qui, dans la conscience, est susceptible de m'affecter ou de m'émouvoir. Et il est vrai, comme on l'a dit, que, puisque la pensée et la connaissance qu'elle produit ont un caractère d'universalité, la formule « je sens, donc je suis » exprime en un sens beaucoup mieux que la formule cartésienne « je pense, donc je suis » l'intimité originale et irréductible du moi individuel. Cette affection que j'éprouve me révèle à moi-même ; elle n'a de réalité et de sens que pour moi seul : j'existe là où je suis affecté.

On peut aller plus loin et montrer que, dans l'affection, la douleur possède un rôle privilégié. En effet, le désir tend toujours à me faire sortir de moi-même afin de me permettre d'atteindre ce qui me manque ; le plaisir, dont on pense quelquefois qu'il me conduit à me complaire et à me rouler en moi-même, marque toujours une expansion de mon être, dans laquelle je communique toujours de quelque manière avec ce qui me dépasse. Mais il n'en est pas ainsi de la douleur ; et c'est pour cela qu'elle me révèle sans doute l'essence même de l'affectivité. Être sensible, être affecté, c'est d'abord souffrir. Cette souffrance que j'éprouve ne peut jamais être récusée comme mienne. Et faire souffrir quelqu'un, c'est le toucher, c'est l'atteindre au point où il est obligé de reconnaître que son moi est là. L'homme cruel cherche, dans une souffrance imposée, à montrer au moi d'un autre qu'il est à sa merci : car on pourrait dire que la zone que le moi occupe a les mêmes limites que la zone à l'intérieur de laquelle il peut éprouver de la douleur. Je cesse d'être là où je commence à être insensible. Et la ligne qui sépare le moi du non-moi est aussi la ligne-frontière entre l'affection et la représentation. Car je ne me représente que le non-moi, mais il n'y a que le moi qui puisse m'affecter. Bien plus, on peut distinguer des douleurs qui sont plus ou moins profondes, depuis celles qui n'intéressent que le corps et qui, quelle [76] que soit leur intensité, n'ont de rapport qu'avec cette partie superficielle

du moi où se produit sa communication avec le dehors, jusqu'à ces douleurs qui pénètrent jusqu'au cœur de ma vie invisible et secrète, dans ces régions mystérieuses du moi qui m'étaient encore demeurées inaccessibles. C'est là ce que l'on veut dire quand on dit que c'est la souffrance qui m'approfondit.

Cette relation exceptionnellement étroite du moi avec la douleur, qui l'oblige à avouer sa présence partout où il souffre, et à l'engager davantage quand la douleur est plus vive — alors qu'elle est inaperçue dans l'indifférence et que, dans le plaisir, elle reste diffuse — peut s'expliquer assez aisément. Car la douleur n'accuse pas seulement nos limites en nous séparant du monde environnant par une frontière idéale ; ce monde qui est hors de nous nous devient alors hostile et nous blesse, de telle sorte que le moi est obligé de se replier sur lui-même pour souffrir. La souffrance l'enferme dans sa solitude où il se sent misérable et abandonné, luttant pour une vie dont il prend une conscience d'autant plus aiguë qu'il lui semble toujours qu'elle va lui être arrachée, ou cherchant, pour diminuer le contact avec le monde qui l'opprime, à s'enfermer le plus étroitement possible dans ses propres frontières. Cependant, si la douleur me découvre d'une manière saisissante l'intimité du moi individuel, celui-ci demeure présent partout où la sensibilité entre en jeu, partout où apparaît ce centre subjectif d'intérêt — qui ne peut jamais devenir un objet — auquel je rapporte à la fois l'image que je me fais des choses et la valeur que je leur accorde, mais qui, étant unique au monde et inséparable de la conscience qu'il a de ses propres états, n'existe que pour lui-même, c'est-à-dire dans ce pouvoir extraordinaire qu'il a de dire moi et d'attribuer à ce moi tout ce qu'il éprouve.

III

Quel que soit le rôle joué par la sensibilité, et plus directement encore par la douleur, dans la formation du moi, ni la douleur ni même la sensibilité n'épuisent la nature du moi et ne me découvrent son essence véritable. Car la douleur exprime ce qui me limite, c'est-à-dire moins ce que je suis que ce qui m'empêche d'être tout ce que je suis. C'est pour cela que je proteste toujours contre elle. Et le moi est dans

cet acte de protestation plus encore que dans l'état qu'elle l'oblige à subir. Il y a plus : le propre de la sensibilité, c'est d'accuser toujours une sorte d'écho dans la partie passive de mon [77] être, soit des influences que le monde peut exercer sur moi, soit des oscillations de ma propre activité, des succès et des échecs auxquels elle ne cesse de s'exposer. C'est donc que le moi est un être mixte, un composé d'activité et de passivité, mais dans lequel l'activité traduit l'initiative même par laquelle il se constitue, et la passivité les frontières auxquelles il vient se heurter. Ce sont ces frontières qui me rendent sensible à l'égard du monde et de moi-même.

Mais seul est capable de subir un être qui est capable d'agir. Et c'est sans doute quand il agit qu'il rencontre ce que l'on pourrait appeler la partie positive de lui-même, ce qui en lui dépend de lui, au lieu de le contraindre, son existence authentique et non plus une existence qui le limite. Car on peut bien dire sans doute que la sensibilité exprime ce qu'il y a en moi de plus intime, puisqu'elle consiste dans un ensemble de réactions par lesquelles je réponds à toutes les sollicitations qui me sont adressées ; que ces réponses varient d'un individu à l'autre ; qu'elles sont bien en moi la marque de cette subjectivité qui m'isole dans le monde, bien qu'elles expriment aussi l'unique communication qui peut s'établir entre moi et le monde. Cependant le moi qui est présent dans le sentiment ne s'identifie pas avec le sentiment qu'il éprouve. Et il ne l'éprouve que parce qu'il y a en lui-même une certaine activité dont le sentiment nous montre tantôt comment elle est favorisée et satisfaite et tantôt comment elle est violentée et contredite. Car, si la sensibilité traduit la passivité du moi en tant qu'elle est inséparable de sa puissance d'accueil à l'égard de tout ce qui peut lui être donné, cette passivité elle-même ne peut pas exister sans une activité dont elle est corrélatrice, qui ne peut pas subsister seule et qui a besoin à son tour d'une passivité sans laquelle elle ne se distinguerait pas d'une virtualité pure et se montrerait même inféconde, puisqu'elle ne connaîtrait rien de ses propres effets et ne pourrait jamais jouir des fruits qu'elle a produits. Par conséquent, les mots mêmes de limitation et de passivité dont nous nous servons pour caractériser la sensibilité ne doivent pas nous conduire à diminuer sa valeur : car cette limitation, cette passivité traduisent aussi notre aptitude à recevoir et obligeant notre activité à susciter autour d'elle des échos, à entendre des

réponses qui ne cessent de la renouveler, de l'approfondir et de l'enrichir.

De là pourtant on conclura que la sensibilité ne peut pas être considérée en nous comme première. Sans doute on peut dire qu'il y a toujours en nous une inertie naturelle à laquelle il faut que nous soyons arrachés par les sollicitations qui viennent du dehors ; de telle sorte qu'il faut toujours être ébranlé pour agir. Sans doute on peut [78] dire aussi que la vie sensible, comme on le voit chez l'enfant, précède la mise en jeu d'une activité indépendante, et même que toute activité indépendante doit être conquise peu à peu sur les émotions et sur les réactions affectives. Mais il n'en reste pas moins que ce premier éveil de la sensibilité n'est possible que par la présence en nous d'une activité orientée déjà en exercice et dont la sensibilité, à travers les alternatives qu'elle subit, enregistre pour ainsi dire les modalités. Ce qui montre que nous agissons avant de savoir que nous agissons et que le propre de la conscience sera de libérer cette puissance par laquelle l'être se fait, en transformant l'impulsion de la nature en une volonté éclairée, maîtresse d'elle-même et qui, dans chacune de nos démarches, nous rend véritablement cause de ce que nous sommes. Dès lors, s'il y a solidarité en nous de la passivité et de l'activité, et si ces deux fonctions n'ont de sens que dans le couple où elles s'opposent, il faut reconnaître cependant qu'il y a une priorité logique de l'activité, à l'égard de laquelle la passivité est d'abord une sorte de négation, bien qu'en exprimant le point où l'activité s'arrête, elle puisse devenir aussi le point qu'elle vise, et que ce soit sous la forme de la passivité que l'être se représente toujours non pas seulement ce qu'il cherche, mais encore ce qu'il atteint, c'est-à-dire tout ce qu'il obtient, tout ce qu'il possède et tout ce dont il peut jouir.

Aussi faut-il dire que le moi se découvre lui-même non pas, comme il le semblait d'abord, quand il est affecté, mais quand il a conscience d'agir. Le propre de l'affection, c'est de m'obliger à pâtir, ce qui suppose qu'il y a en moi un élan intérieur qui atteint son but ou qui en est empêché. Mais si le moment le plus émouvant de ma vie est celui où je fais réflexion sur ma propre participation à l'existence, c'est-à-dire sur la présence dans l'univers d'un être qui dit moi, il est évident que cette émotion se redouble lorsque, au lieu d'appréhender ce moi comme un être sensible et vulnérable, exposé à toutes les influences que les choses extérieures peuvent exercer sur lui, je recon-

nais en lui un pouvoir à la fois de se déterminer lui-même et de changer à chaque instant son propre état et l'état du monde. Par la sensibilité, je me trouvais pris en quelque sorte dans le monde, j'étais capable d'entrer en communication avec lui, d'en recevoir toutes les faveurs et d'en subir tous les coups. Mais par l'action, le monde lui-même cesse d'être un obstacle qui m'est opposé, un tout qui me dépasse ; j'exerce sur lui une sorte d'ascendant, je contribue à le marquer de mon empreinte et à le faire ce qu'il est. La sensibilité m'assujettissait au monde ; l'activité me l'assujettit. Et l'on peut dire [79] qu'en m'obligeant à prendre place dans le monde et à dépendre de lui, la sensibilité fait de moi une créature, au lieu que l'activité m'en détache et me met en rapport avec le pouvoir dont le monde dépend. Elle m'associe à son opération créatrice.

De là vient le caractère extraordinaire et pour ainsi dire miraculeux de cette révélation qui m'est faite lorsque je perçois tout à coup en moi une faculté d'agir dont la mise en œuvre est entre mes mains. A ce moment, je vois s'effacer cette valeur exceptionnelle que j'attribuais tout à l'heure à la sensibilité ; je ne puis plus m'identifier avec elle : je vois bien qu'elle ne m'apporte que des états, mais que mon être est dans un réduit plus caché et plus profond, où il se donne l'existence par un acte dont il est lui-même l'auteur. On peut dire que nous sommes ici à la racine de notre propre réalité et sans doute de toute réalité. Cet acte secret qui est l'origine de ce que nous sommes, quand il est assumé par nous, est le même acte qui est l'origine de tout ce qui est. Il est le suprême mystère et la suprême lumière. Tous les efforts de l'explication humaine, dans tous les domaines, ont pour objet de déterminer la cause dont une chose dépend, et nous sommes tous persuadés que la connaître, c'est la connaître par sa cause, c'est-à-dire par le pouvoir même qui la produit. Seulement nous considérons souvent cette cause comme étant elle-même une autre chose, de telle sorte qu'elle a besoin à son tour d'une cause nouvelle, sans qu'aucun terme puisse jamais être assigné à une telle régression. Et nous requérons toujours l'existence d'une cause première, au delà de laquelle nous ne remonterions pas, précisément parce qu'elle tiendrait d'elle-même l'efficacité par laquelle elle engendre tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle fait. Car le foyer même de l'Être ne peut résider que dans un acte qui, avant d'être cause de rien, doit être considéré comme cause de soi. Là est le véritable Absolu auquel toutes les existences

relatives sont suspendues. Mais de cet absolu nous avons nous-même une expérience intérieure : et c'est au point où cette expérience a lieu que nous atteignons l'essence du moi, dont on peut dire à la fois qu'elle est relative, puisqu'elle est subordonnée à des conditions sans lesquelles elle ne pourrait pas se réaliser, et qu'elle est absolue, puisqu'elle se réalise en vertu d'une démarche de la conscience par laquelle je me donne à moi-même l'existence et que nul autre être au monde ne pourrait jamais accomplir à ma place.

La conscience de soi, c'est donc la conscience de ce pur acte d'attention et de consentement intérieur par lequel je nais sans cesse à une vie que je ne puis jamais recevoir que de moi-même. Dès que je [80] découvre cette activité dont je dispose, elle produit en moi à la fois une angoisse et un émerveillement. Tout à l'heure, je pouvais dire : je suis assurément là où je souffre ; mais je ne pouvais pas dire : je suis ce que je souffre. Ici au contraire, je ne dirai pas seulement que je suis là où j'agis, mais que je suis tout entier cet acte même par lequel je me fais. Que compte cette expérience, pourtant si dramatique, de faire partie du monde dont je suis solidaire, où le moindre événement retentit en moi et m'atteint dans mon intimité même, à côté de cette expérience tellement plus aiguë et plus exigeante d'une action que je suis capable d'accomplir et qui met sous ma dépendance à la fois moi-même et le monde ? Je ne suis plus une chose parmi les choses, ni un simple écho sensible d'une réalité sur laquelle je n'ai pas de prise. Mon être naît de l'acte même qu'il réalise ; j'assiste à son avènement et, en un certain sens, je le détermine. Et le monde autour de moi se modifie sous mes yeux par un effet de ma volonté, comme pour m'apporter un témoignage de cette existence qui est la mienne et que je produis à la lumière du jour par le même changement que j'introduis tout à coup dans ce qui m'entoure.

Au moment où le regard cherche ce que je suis, il ne trouve que mon corps : et ce corps lui-même ne m'appartient que parce que je ressens tous les ébranlements qui l'atteignent. Mais voilà que je possède sur ce corps qui tout à l'heure m'imposait sa présence un pouvoir étonnant qui est celui de le mouvoir. Je lève la main, et je recommence à la lever pour rien, pour le plaisir, avec une admiration que l'habitude n'émousse jamais. Je sens maintenant que je suis là précisément où je suis cause. Mon corps ne m'intéresse plus comme le siège de mes affections, mais comme l'instrument et la preuve de ma

puissance. Cette activité productive que je mets en jeu et qui est elle-même invisible, c'est elle qui constitue pour moi maintenant ma véritable essence. Tout ce que j'étais capable de voir ou de subir et qui constituait pour moi la réalité telle que je pouvais la saisir perd tout à coup son relief et sa dignité à mes yeux ; car ce que je vois, c'est l'apparence d'une chose qui se fait, et quand c'est moi qui la fais, je découvre le principe intérieur qui lui donne la signification et la vie ; l'état que je subis, c'est l'effet d'une action qui s'accomplit ailleurs : mais quand c'est moi qui accomplis cette action, il trouve aussitôt en elle son origine et sa raison d'être. Il suffit par conséquent que j'agisse ou que je me perçoive moi-même agissant pour que je rencontre en moi la démarche originaire qui me fait être, qui possède une prééminence en moi et hors de moi sur toutes les autres, au delà de laquelle il est impossible que je remonte, et qui [81] constitue proprement ma participation à l'absolu. C'est là le point ultime où je suis non plus une pièce du monde créé, mais un agent de la création.

Cependant cette expérience même que j'ai du changement que je puis introduire dans mon corps et, par son moyen, dans le reste du monde, risque encore de divertir mon regard, de l'attirer sur l'objet qui porte les marques de mon action et de m'enivrer de ma puissance en me détournant de la considération de cet acte tout intérieur par lequel, avant de produire aucun effet sur le monde, je produis pour ainsi dire ma propre existence. Or, avant de l'accomplir et pour que je puisse l'accomplir, il faut qu'il soit d'abord comme une puissance qui m'est laissée et qu'il dépend de moi de mettre en œuvre. Et c'est là que réside précisément le cœur le plus profond de mon intimité : il y a en moi une *disponibilité* qui est comme si elle n'était rien si je ne m'en empare pas pour l'actualiser, mais qui, si je consens à la rendre mienne et à en faire l'emploi, me donne tout à coup l'existence qui jusque-là me manquait. On comprend que l'on puisse se connaître depuis longtemps comme corps, et même se sentir livré à toutes les tribulations de la vie affective avant d'éprouver en soi la présence de ce pouvoir qui demeure inerte aussi longtemps que nous n'avons pas accepté de l'exercer. Si un tel pouvoir existe et que son exercice dépende de moi seul, cette découverte va me donner sans doute l'émotion métaphysique la plus haute que je sois capable d'éprouver. Ce pouvoir dont je ne prends conscience qu'au moment où je suis sur le point d'en faire usage détermine en moi une sorte de tremblement : car une

distance infinie sépare ce qu'il est avant et après son emploi. A mon égard cette distance est la distance du néant à l'être, et je sens pourtant que c'est moi seul qui dois la franchir. Ce n'est pas moi qui me suis donné ce pouvoir : il m'est pour ainsi dire proposé. Mais j'en accepte ou j'en refuse la disposition ; et c'est cette acceptation ou ce refus qui me fait entrer dans une existence où je ne pénètre que parce que je l'ai voulu. Je suis à la fois la cause et l'effet de ma propre opération ; et je forme, si l'on peut dire, le trajet même qui les unit.

Le moi réside donc dans cette conscience que j'ai de mettre en jeu une certaine efficacité qui demeure une possibilité pure aussi longtemps que je ne lui ai pas accordé ce oui du consentement qui engage toute ma vie personnelle en l'obligeant à émerger elle-même dans le monde réel. Ainsi le moi apparaît comme étant toujours en suspens jusqu'au moment où il accepte de se risquer, où il décide d'agir et de fixer lui-même son propre destin. Or le moi sent avec [82] une extrême acuité, où l'angoisse se mêle à l'espérance, la gravité de cette démarche par laquelle, cessant de demeurer enfermé dans sa propre virtualité, il entreprend tout à coup de la réaliser. C'est là pour lui une naissance véritable, dont l'autre n'était que la condition et l'image. L'acte qui m'a créé ne m'a rien donné de plus que le pouvoir de me créer moi-même. Et ce pouvoir est toujours entre mes mains, je ne suis que ce que j'en fais.

C'est pour cela encore que le moi ne peut exister ni dans le passé où réside un être que j'ai dépassé et que je ne suis plus, qui ne laisse en moi que le souvenir du moi que j'ai été, ni dans l'avenir où réside un moi que je ne suis pas encore et dont je ne puis savoir ce qu'il sera un jour. Mais le présent, c'est l'acte par lequel je me rends à moi-même présent. Et ce présent recommence toujours. Ainsi il faut que je me donne l'être par une opération que je ressuscite indéfiniment. De fait, je ne m'habitue pas à l'existence : ou du moins, on peut dire que l'existence à laquelle je m'habitue, c'est celle de cet être corporel ou social qui continue un train de mouvements et de pensées auquel je participe à peine et dont je suis moi-même absent. Mais dès que le moi surgit à nouveau et qu'il assume véritablement l'existence qui est la sienne, alors une rupture se produit aussitôt avec cette existence apparente qui était la mienne jusque-là : je dis que je me ressaisis. Je pénètre à nouveau dans l'être par un acte qui est toujours un acte premier, qui garde toujours le même caractère miraculeux, qu'aucun sou-

venir n'émousse, qui n'a point eu de précédent et ne pourra jamais se répéter. Le propre de la liberté qui fonde mon existence, c'est de me placer toujours à l'origine de moi-même et du monde. Je traîne derrière moi un long passé qui ne cesse de m'opprimer ; et la nature ne cesse à son tour de me solliciter et de m'accabler. Mais le moi est l'acte même par lequel je secoue cet esclavage ; je ne laisse pas à mon passé ni à la nature le pouvoir de me déterminer ; je ne leur demande que les matériaux qui vont me permettre d'agir. Je puis même renier ce que j'étais hier et combattre en moi la nature au lieu de lui céder. Je renais à la vie chaque jour et même à chaque instant. Je me purifie chaque fois de toutes mes souillures. Et dans mon essence la plus profonde, je me trouve réduit à cette initiative absolue par laquelle, répudiant tout ce qui en moi est déjà fait ou constitué, je me fais moi-même en me dépassant toujours. Telle est la signification du mot « acte » avec lequel le moi doit être identifié et qui exprime cette démarche intime et secrète par laquelle je m'oblige à aller toujours au delà de moi-même et qui m'interdit par conséquent de me confondre jamais avec une chose.

[83]

Dès lors ce moi, qui se fait et qui se voit se faisant, acquiert la conscience ultime et radicale de lui-même, au moment où précisément il acquiert le sentiment de sa propre responsabilité. Jusque-là il n'était à ses propres yeux qu'une sorte de spectacle, un objet parmi d'autres, auquel sa sensibilité l'attachait seulement par des fibres plus étroites. Et l'on pouvait se demander s'il y avait derrière ce spectacle une réalité dont il nous donnerait pour ainsi dire la représentation. Mais quand j'agis, tout spectacle s'abolit. Je suis l'acteur qui ne peut plus devenir spectateur de lui-même, et qui se crée lui-même en créant son rôle. C'est moi qui détermine ce que je vais être à la fois pour moi et pour les autres. Et c'est ce spectacle dont je suis l'auteur qui va me justifier ou me condamner.

Pourtant le sens de ce spectacle n'est pas seulement de rendre visible aux yeux d'autrui ma propre réalité invisible. Cette réalité n'est rien elle-même tant qu'elle ne s'est pas exprimée : jusque-là elle reste une intention pure. Je ne puis agir au dedans sans agir au dehors, sans donner au vouloir la chair et le sang qui l'incarnent et l'authentifient. C'est pour cela que chacun de mes actes a un retentissement qui dépasse toujours mon attente ; non seulement il me donne place à moi-

même dans le monde, mais encore il atteste ma solidarité avec tous les autres êtres et il a des conséquences infinies dont je suis moi-même la cause. Là où le moi se saisit lui-même dans l'acte qu'il accomplit, il assume donc une triple responsabilité à l'égard de soi, à l'égard d'autrui et à l'égard de la totalité du monde. Par opposition à ce que nous disions quand nous montrions que le moi se découvre lui-même dans cette sorte de dépendance où sa sensibilité la plus intime le mettait à l'égard du monde, le moi maintenant se découvre dans cette dépendance du monde à l'égard de son activité qui, en se déterminant, les détermine tous deux.

IV

Si nous cherchons maintenant en quoi consiste l'existence du moi, en tant qu'il est séparé du monde, et qu'il porte en lui une réalité intérieure, subjective, secrète et qui suffit à le distinguer de tout autre moi, nous dirons que le moi est une possibilité pure. Le propre de notre vie, c'est d'actualiser cette possibilité, de la transformer en existence. Mais il ne faut pas méconnaître que le moi, c'est d'abord l'*existence de cette possibilité*. Et l'on peut dire que c'est le sentiment que nous sommes en effet une possibilité, dont l'avenir nous [84] est pour ainsi dire remis, qui donne à notre conscience sa plus extrême acuité. Nous ne nous tournons plus vers nous-même comme vers un objet donné auquel s'applique notre curiosité, mais comme vers un être encore à naître qu'il nous appartient de faire surgir à la lumière, qu'il s'agit pour nous non pas de connaître, mais de produire.

Cependant, la possibilité réside dans une certaine rencontre qui se réalise en chacun de nous entre la liberté et la nature. Si nous n'étions que liberté, nous serions aussi tout-puissant et on se demande comment nous pourrions encore choisir, et ce qui guiderait ou limiterait notre choix. Mais si nous n'étions que nature, nous serions soumis à une implacable nécessité et nous n'aurions pas plus le droit de dire moi qu'une plante. Or la nature fait de nous un être qui est tout à la fois déterminé, et solidaire de ce grand Tout où il est placé, qui ne cesse de le soutenir et de le nourrir. Et le propre de la liberté, c'est de nous empêcher de nous identifier avec elle, c'est de nous permettre

d'en disposer, au lieu de lui demeurer asservi. Elle produit ainsi une transformation de notre nature qui en change radicalement la signification. Tant que la liberté n'intervient pas, la nature n'est qu'un jeu de forces qui agissent en nous malgré nous et dans lesquelles le moi n'est pas proprement engagé. Mais la liberté en suspend le cours : elle les réduit par conséquent à l'état de puissances pures qui offrent une matière à notre activité et dont l'emploi nous est pour ainsi dire laissé.

Dès lors, l'image que nous nous faisons de la conscience se trouve singulièrement modifiée. On s'est demandé souvent en quoi consiste le caractère original de la réalité subjective et comment elle s'oppose à l'autre. Elle n'est pas formée par des objets, si subtils et si ténus qu'on puisse les concevoir, puisque le propre de tout objet, c'est d'avoir une existence hors de nous. Elle n'est pas formée par des phénomènes, puisqu'elle est précisément, à l'inverse du phénomène, ce qui ne se montre pas, ce qui ne se manifeste pas. Elle n'est pas non plus formée par des états, qui ont toujours une certaine stabilité, au lieu que le subjectif, c'est comme on l'a dit souvent l'instabilité même. L'essence de la conscience, c'est précisément de ne rien contenir qui soit déjà réalisé ou même, si l'on veut, qui soit déjà réel. C'est que, à l'égard du monde des corps où se déploie notre existence visible, notre conscience n'est faite en effet que de possibilités. De là le caractère d'ambiguïté qui est toujours inséparable de l'existence qu'on lui attribue. Car les uns diront, en l'opposant à ce que l'on voit, à ce que l'on touche, qu'elle est dépourvue d'existence, qu'elle [85] est une ombre ou un reflet ou, selon un mot qui est devenu célèbre, un *épiphénomène*, qu'elle ne marque pas son empreinte sur les choses ou qu'elle est privée de toute efficacité : ce qui est vrai aussi longtemps qu'on la considère comme conscience pure. Les autres au contraire diront qu'elle a une réalité plus profonde que celle de tous les phénomènes, puisqu'elle n'est le phénomène de rien, que, loin d'être le phénomène d'un phénomène, elle est la source et le foyer auxquels il faut rapporter le pouvoir de se représenter les phénomènes et de les modifier. Ainsi il est naturel que l'on mette la conscience tantôt au-dessus et tantôt au-dessous de l'univers observable, car elle est au-dessous de lui parce qu'il n'y a rien en elle qui soit effectué, de telle sorte qu'à parler exactement, on peut dire qu'elle n'est rien ; et elle est pourtant singulièrement au-dessus, puisqu'elle est l'origine et la raison d'être de tout objet que nous pourrons jamais concevoir. C'est justement ce

que l'on veut exprimer en disant qu'elle n'est rien de plus qu'une possibilité, mais qu'elle est l'être même de cette possibilité.

Or le rapport entre le possible et le réel peut toujours être parcouru à l'intérieur de la conscience dans les deux sens opposés. On peut dire que le propre de l'intelligence, c'est de transformer le réel en possible, la représentation n'étant rien de plus que la possibilité de l'objet et toutes les explications par la cause ou par la raison ayant pour fin de retrouver dans le réel la possibilité d'où il peut être tiré. Le propre de la volonté au contraire, c'est de prendre possession d'une possibilité et de lui permettre d'avoir accès dans un monde réel et commun à tous en lui donnant la matière qui lui manque et en triomphant des résistances qu'elle ne cesse de lui opposer.

On n'a pas le droit de refuser toute existence à la possibilité sous prétexte qu'elle s'oppose à l'existence présente et donnée. Il faut même lui assigner une existence comparable à toutes les autres, puisqu'elle n'est pas un néant pur et qu'il y a entre l'être et le néant une coupure absolue. Mais la possibilité, c'est précisément la forme d'existence qui appartient à la conscience et à elle seule : car en elle tout le réel devient possible, et tout le possible aspire à se réaliser. Elle est, si l'on peut dire, le creuset et le laboratoire de toutes les possibilités. C'est pour cela aussi, comme on l'a fait remarquer bien souvent, qu'elle met en question tout ce qui est, qu'elle ramène toute chose vers sa pure origine, qu'elle est strictement le premier commencement de moi-même et du monde.

La véritable dignité du moi, c'est donc de pouvoir toujours rompre le contact avec son être réel pour redevenir à chaque instant un être possible qui transforme précisément son être réel. Mais dès que nous nous [86] apercevons que nous sommes un être possible, nous cessons de nous heurter à nous-même comme à un bloc résistant et immuable auquel la fatalité nous enchaîne. Nous participons à une réalité souple et ductile dont nous pouvons dire à la fois que nous la recevons et que nous la faisons. Elle regagne en richesse ce qu'elle perd en rigidité. Mais c'est une richesse dans laquelle il nous appartient de puiser, et de laquelle nous ne savons pas encore ce que nous pourrions posséder. De là l'incertitude où le moi ne cesse de demeurer, l'anxiété qui ne le quitte pas en présence de cet avenir toujours ouvert devant lui à la fois comme une menace et comme une promesse. Le caractère le plus remarquable du possible, c'est que nous ne pouvons le concevoir que

comme multiple. Le réduire à l'unité, c'est le changer en nécessaire. Le propre de la conscience, c'est d'osciller sans cesse entre des possibles différents. De chacun d'eux on peut dire qu'il est le moi et qu'il ne l'est pas. Le moi est au-dessus de tous les possibles ; en un sens il les survole, en un autre sens, chacun d'eux exprime, dès qu'il l'a conçu, une proposition qui lui est faite, et déjà une partie de son essence. Ils ne pourront pas prendre place tous à la fois dans le réel. Car chaque action nous détermine et nous fixe et constitue toujours par rapport à certains possibles une démarche d'exclusion. Mais cette exclusion est peut-être moins absolue qu'on ne pense ; il n'y a pas de possibilités qui soient en moi et auxquelles je renonce tout à fait : un regret accompagne toujours ce renoncement. Elles trouvent souvent quelque voie détournée par laquelle elles parviennent encore à se faire jour. Elles imprègnent et colorent d'une teinte originale les possibilités mêmes qui se sont réalisées.

Seulement on ne peut nier que l'essence même de la vie, ce ne soit de m'obliger à faire un choix entre tous ces moi possibles que je porte au fond de mon être, dont on dit tantôt qu'ils luttent pour l'existence et tantôt que les circonstances extérieures étouffent l'un et permettent à l'autre d'éclorre, mais dont je ne puis nier pourtant que ma volonté les enveloppe tous et trouve en eux la matière et l'instrument de son exercice. Ainsi je ne puis considérer sans une admiration qui éveille à la fois une incertitude et un élan, tous ces êtres naissants que je sens en moi à chaque instant, avec lesquels je ne cesse de composer, dont je favorise ou dont j'arrête la croissance et dont il me semble que je ne puis jamais ni les anéantir tout à fait, ni les conduire jamais jusqu'au terme de leur perfection. Le moi est toujours inachevé ; il est toujours en chemin sur le trajet du pouvoir au vouloir et du possible à l'être ; multiple plutôt qu'un, toujours plus complexe qu'il ne paraît, craignant à la fois de ne pas [87] se réaliser et de se mutiler dès qu'il se réalise, choisissant dans ce qu'il est, engageant ce qu'il va être, incapable de reconnaître d'avance ce qu'il abandonne et ce qui lui sera donné, recevant à chaque instant une existence nouvelle qui dépend pourtant d'un acte qu'il vient d'accomplir, qui n'exprime jamais qu'une seule de ses puissances et qui pourtant les dépasse toutes. C'est cette ambiguïté des possibles qu'il porte au fond de lui-même qui est le moi véritable. La plante ou l'animal, et même l'animal en nous, n'ont qu'un possible devant eux. C'est parce que le moi en a

une infinité qu'il est proprement un moi et que ce qu'il sera pourra être regardé comme sien.

Nous dirons donc du moi qu'il n'est pas un objet, ni un objet matériel, car il ne se confond pas avec le corps, ni un objet spirituel, car il n'y a pas d'objet spirituel. C'est que le moi est esprit et qu'étant esprit, il n'est rien de plus qu'un acte qui s'accomplit. Mais il est un acte engagé dans une nature. Et c'est pour cela que nous pouvons introduire une distinction entre les virtualités dont il dispose et l'opération qui les actualise : ces virtualités ne réussiront jamais toutes à se réaliser. Aussi ne faut-il pas s'étonner si le moi se complaît toujours en lui-même, où il trouve une richesse à la fois inépuisable et inexplorée, et s'il ne peut pas pourtant s'en contenter, puisqu'elle n'existe alors que pour lui seul comme une aspiration toujours renaissante plutôt que comme une possession véritable : la vie acquiert tout à coup pour lui une extraordinaire gravité, au moment où il faut qu'il produise au dehors cette réalité qu'il porte au dedans, qu'il l'oblige à subir l'épreuve de l'obstacle, à porter témoignage pour lui, à quitter cette retraite où le regard du moi était seul capable de l'atteindre pour apparaître dans un monde visible par tous où le moi montre sa présence, joue son rôle, assume sa responsabilité.

Toutefois, en disant que l'être du moi est un être possible dont la réalisation lui est laissée, il importe de distinguer trois acceptions différentes de la possibilité : c'est leur rapport qui constitue la vie même de la conscience. *Au premier sens* en effet, nous pouvons entendre par là toutes les dispositions qui appartiennent à notre nature et qui ne sont rien de plus que des possibilités tant que nous les empêchons de s'exercer. Elles fournissent alors une sorte de clavier au jeu de la volonté. Mais ces puissances de la nature expriment ce qu'il y a en nous d'individuel et de limité, ce qui nous a été donné ou ce que nous avons reçu. De là l'inégalité qui peut exister entre elles. Il n'y a rien au monde qui nous paraisse plus arbitraire, qui produise autant d'étonnement, qui soulève autant de questions que la répartition des dons naturels entre les différents individus. Laissons [88] de côté le problème de savoir s'il n'y a pas entre eux une mystérieuse compensation. Observons seulement que chaque don qui est en nous n'est pourtant qu'une offre qui nous est faite, que son usage dépend de nous, que nous pouvons le laisser flétrir, mais que, si nous savons le reconnaître et le mettre en œuvre, il doit devenir l'instrument de notre

vocation. Reconnaissons encore qu'il y a chez tous les hommes, bien qu'à des degrés différents, toutes les aptitudes caractéristiques de l'homme lui-même et que la culture est capable de développer certaines d'entre elles dont la naissance ne nous avait apporté que le germe. Remarquons enfin que la nature de l'homme elle-même n'est nullement un monde clos, comme on le pense parfois, mais qu'elle plonge dans la nature tout entière et qu'elle a avec elle des communications innombrables qui ne cessent jamais de la renouveler et de l'enrichir. Par conséquent, nous dirons que les possibilités fournies par la nature ne sont pas déterminées et circonscrites en chacun de nous une fois pour toutes selon leur nombre ou leur valeur ; leur nombre peut augmenter, leur valeur peut s'accroître indéfiniment, à partir du moment où la liberté s'y applique et découvre leur communication prochaine ou lointaine avec la totalité même de l'univers.

Telle est précisément la tâche de l'intelligence qui nous découvre un *second aspect de la possibilité* que l'on peut opposer à la possibilité naturelle, qui nous permet de saisir plus distinctement les caractères que la réflexion attribue habituellement au possible, et qui a l'avantage de montrer comment le possible, au lieu d'être offert au moi du dedans, est créé par son acte propre et ne subsiste point ailleurs que dans cet acte même qui le pose. Il est facile de voir d'abord que l'intelligence ne pense rien de plus que des idées, c'est-à-dire des virtualités, et transforme en virtuel tout le réel. Ainsi, c'est sa tâche originale de le remettre en question, afin que nous puissions agir sur lui et en avoir pour ainsi dire la disposition. Mais d'abord, l'intelligence est universelle en droit, ce qui veut dire qu'il n'y a rien au monde qui ne lui appartienne. Ainsi, elle commence par prendre possession en nous des puissances qui relèvent de la nature ; celles-ci cessent alors d'être des forces qui nous entraînent, puisqu'elle en suspend le cours, puisqu'elle les pénètre de lumière, les compare et les compose les unes avec les autres, de telle sorte qu'elles puissent s'intégrer à notre moi spirituel qui, désormais, les domine et les dirige. Il y a plus : l'intelligence ne s'applique pas seulement à notre nature, mais à la nature entière : celle-ci n'est plus liée seulement à nous par cette obscure solidarité qui nous oblige à dépendre d'elle, à nous laisser porter par elle, à sentir en [89] nous la présence de cette énergie intérieure qui l'anime et à laquelle elle ne cesse de nous faire participer. Nous nous en emparons par la pensée ; nous reconnaissons en

elle, derrière tous les phénomènes qui la manifestent, des lois générales qui sont autant de moyens qu'elle met à notre service, qui nous libèrent de la servitude à laquelle elles nous réduisaient d'abord, qui nous permettent de prévoir l'avenir et de le déterminer, qui étendent et multiplient à l'infini le pouvoir que nous pouvons exercer sur tout ce qui nous entoure. Ainsi on peut dire que, si le moi réduit sa propre nature à devenir une simple possibilité dont il peut disposer à son gré, l'intelligence lui permet d'accroître le champ de cette possibilité par le moyen de la connaissance jusqu'à le faire coïncider avec les limites mêmes de l'univers. Dès lors, tandis que le corps imprimait d'abord au moi un asservissement dont il se libérait en convertissant en possibilités les impulsions qui avaient commencé par le contraindre, on voit l'univers tout entier, comme s'il était devenu à son tour le corps même du moi, prolonger l'action du corps propre et offrir sans cesse au moi de nouvelles ressources qu'il n'aura jamais achevé ni de découvrir, ni d'employer. L'essence du moi n'est donc pas seulement d'être un être possible, plutôt qu'un être réel, c'est de convertir en possibilité la réalité de son corps et de l'univers entier afin de faire de cette possibilité immense, toujours disponible et qui ne cesse de s'enrichir, la matière inépuisable de toutes ses créations.

Pourtant le moi ne se réduit ni aux possibilités de la nature, ni aux possibilités de l'intellect. Il y a en lui *une troisième espèce de possibilité* par laquelle il les domine et les dépasse. C'est cette possibilité infinie qui réside précisément dans sa liberté. Elle englobe toutes les autres possibilités et les fait surgir en elle comme les matériaux dont elle a besoin elle-même pour se réaliser. C'est elle qui les confronte et qui les met en œuvre. Elle nous permet de transcender notre nature en confrontant les puissances de l'instinct avec celles que nous fournit la connaissance et qui ne cessent de les éclairer et de les promouvoir. En droit, la liberté est la possibilité même du Tout : et c'est cette possibilité du Tout qui, lorsque nous la découvrons en nous, nous donne un sentiment si vif de notre dignité et de notre grandeur.

Mais cette possibilité ne peut pas être pensée à l'état pur : elle ne peut pas être dissociée d'une exigence qui est en elle et qui est l'exigence de son actualisation. Nous ne la saisissons jamais que dans l'acte qui la réalise. Mais, en fait, dès qu'elle commence à s'exercer, son pouvoir apparaît aussitôt comme singulièrement limité : [90] elle est prise dans une situation constituée par notre corps et par les cir-

constances au milieu desquelles elle est placée, et où elle est pour ainsi dire obligée de s'incarner. Mais elle prouve encore son ascendant sur ce monde où il faut qu'elle agisse en refusant précisément de l'accepter comme une chose toute faite, en le faisant éclater à son tour en un faisceau de possibilités qu'elle ne cesse de remettre sur le métier. Dès lors, ce monde est toujours pour elle un monde qui est à faire et c'est en le faisant qu'elle nous fait nous-même. C'est pour cela aussi qu'elle ne se borne pas à transformer en possibles les choses qui lui sont données : elle se porte au delà de toutes les choses créées ; elle est la pensée de ce qui n'est pas, mais qui pourrait être ou qui devrait être. Elle est la pensée de l'idéal. Et on peut dire que la liberté se meut dans un monde de possibles dont les uns sont pour elle comme des moyens et les autres comme des fins, et qu'il lui appartient à la fois de découvrir, de produire et d'actualiser. Car nous savons bien que notre liberté ne serait rien si nous ne pouvions pas opposer d'abord l'être possible à l'être réalisé : c'est son rôle d'arracher le possible à l'existence qui l'enveloppe et de lui donner une existence nouvelle qui dépend de son unique consentement. Le sommet du moi réside dans l'acte de la liberté, un acte qui est au carrefour de l'être et du possible et qui ne cesse de parcourir dans les deux sens le chemin qui les unit.

Au point où nous sommes parvenus, le moi ne peut plus être défini comme un être simplement possible. Il est au delà de toutes les possibilités. Il les contient et il les fait naître. On ne peut dire ni qu'il les trouve toutes faites, ni qu'il se borne à les réaliser. C'est lui qui les appelle à la lumière et même en un sens c'est lui qui les invente, afin de pouvoir s'inventer lui-même en brisant l'unité du monde donné, afin de pouvoir introduire en lui à chaque instant son initiative et la marque même de son action créatrice. Il n'y a de possibles que pour une liberté : elle commence par virtualiser le monde, et c'est pour cela que la richesse de la représentation que notre intelligence est capable d'obtenir est l'effet de notre liberté et définit l'ampleur du champ dans lequel elle trouve à s'exercer. Mais la liberté s'exprime mieux encore par la force même avec laquelle la volonté est capable de choisir entre ces possibles, de s'engager en eux et avec eux en prenant la responsabilité de les faire entrer dans l'existence. Ainsi la liberté est à la fois dans le monde et au-dessus du monde. Elle est indivisible ; elle s'exerce toujours dans l'instant et renaît toujours tout entière dans chacune de ses décisions. Elle est toujours le premier commencement

d'elle-même. Elle est un pouvoir auto-créateur [91] qui n'a d'accès dans l'existence que par son propre aveu. Ainsi on ne peut pas dire que le moi est libre, mais plutôt qu'il est libre d'être libre ; seulement, on peut dire qu'au moment où il met en œuvre cette liberté, il assume la puissance créatrice grâce à un acte de participation par lequel il introduit dans le monde une efficacité qui lui est propre, de telle sorte que c'est en changeant la face du monde qu'il s'introduit lui-même dans le monde.

V

On comprend maintenant toute la distance qui sépare la découverte du moi de la connaissance du moi. Car nous ne connaissons que des choses. Or le moi n'est pas une chose et ne peut pas être connu. Il est bien au delà de toute connaissance. Il nous apparaît d'abord comme prenant place dans un monde qui le déborde de toutes parts. Mais il n'est pas dans ce monde comme une partie dans un tout qui le contient. Car nous ne situons dans le monde que le corps, auquel le moi est attaché, et non pas le moi lui-même, qui n'a pas de corps, et qui même contient le monde par sa pensée dans une perspective qui, il est vrai, n'appartient qu'à lui seul. Le monde est une apparence pour le moi ; mais le moi est une existence derrière laquelle il n'y a aucune autre existence plus profonde, dont il serait lui-même l'apparence. Il est l'intimité pure, ce à quoi tout le reste est extérieur et qui n'est lui-même extérieur à rien. Or cette intimité se révèle à lui au point même où il est affecté, où il ne peut récuser la blessure qui l'atteint, ni la douleur qu'il subit. Et pourtant tous les ébranlements qui me sont imposés n'ont de sens que par rapport à une activité dont ils viennent interrompre ou troubler l'élan. C'est donc cette activité qui me fait être. Les variations de ma vie affective m'en font connaître seulement les oscillations, les alternatives de succès et d'échec. Et voilà que je reconnais en moi une initiative, c'est-à-dire un pouvoir miraculeux par lequel je change l'état de mon corps et l'état du monde ; je cherchais en moi une créature et je trouve en moi un créateur. Mais alors ma situation dans le monde et l'idée même que je me faisais de mon existence deviennent toutes différentes. Les forces naturelles qui m'entraînaient deviennent des puissances dont je dispose. Le monde

lui-même devient ma connaissance, c'est-à-dire un système de représentations, ou de moyens et de fins, qui s'offrent à mon action et me permettent à la fois de me faire moi-même ce que je suis et d'introduire dans ce monde l'empreinte de [92] mes moindres démarches. Admirable réciprocité entre moi et le monde, qui fait que je suis présent au monde comme le monde m'est présent, qu'il m'offre en tel point de l'espace et en tel instant du temps des conditions individuelles d'existence, une situation unique et privilégiée, sans lesquelles je ne serais pas tel moi différent de tous les autres, ayant une vocation qui n'appartient qu'à lui seul, mais qui en même temps me permet de dépasser tout ce que le monde peut me donner, de l'envelopper tout entier à l'intérieur de ma propre conscience et de puiser en lui des moyens d'enrichissement qui ne me manquent jamais : ce qui rend si étroitement solidaire mon action sur le monde et l'action du monde sur moi que j'accède à l'être en inscrivant dans le monde les effets de ma propre opération, mais aussi en obligeant le monde tout entier à retentir pour ainsi dire en moi, à répondre comme par une sorte d'écho à toutes les actions par lesquelles je le sollicite.

On comprend maintenant pourquoi il est impossible de parler d'une véritable connaissance de soi. Et la conscience que j'ai de moi-même est tout autre chose qu'une connaissance. Je ne connais qu'un être déjà fait et dont je puis de quelque manière me détacher, mais non pas un être qui se fait et qui ne peut jamais s'opposer à lui-même comme à un objet connu. On pourrait dire peut-être qu'il faut qu'une chose soit accomplie pour que nous puissions la connaître, tandis que le moi est un accomplissement. Or, c'est cet accomplissement qui est l'ouvrage même de la conscience. Dès lors on voit bien pourquoi le moi est, comme on l'a remarqué, à la fois trop proche et trop lointain pour être connu, trop proche puisqu'il est le centre et le cœur de l'existence où nous naissons sans cesse à la vie, par delà toutes les manifestations qui le révèlent, et trop lointain puisque le moi est un être en devenir, qui ne peut ni mesurer ses possibilités ni prévoir le sort qui leur est réservé, qu'au lieu d'être un être circonscrit et saisissable, il refuse toutes les frontières à l'intérieur desquelles on cherche encore à l'embrasser : c'est son essence même de ne pouvoir se fixer sans devenir une chose et de rester toujours lui-même une attente, une promesse et une espérance.

Nous dirons encore que la découverte du moi détourne notre regard de ce spectacle public et donné à tous auquel il s'appliquait jusque-là. Car le propre du moi, c'est de n'exister que pour lui seul. Il est une réalité qui ne peut devenir un spectacle ni pour les autres ni pour lui-même, et qui réside tout entière dans une initiative intérieure toujours prête à s'exercer. Il habite une cellule secrète où personne ne peut pénétrer : je ne puis dire moi sans me séparer du monde, sans [93] entrer dans une solitude où les choses cessent de me servir d'appui, où elles me deviennent tout à coup extérieures et étrangères, où toute présence est spirituelle et personnelle, où je saisis à sa source même cet être qui est le mien, qui n'est plus une apparence, mais l'acte même par lequel je me crée, en engageant en lui ma responsabilité tout entière. Solitude, intimité et secret, tels sont les caractères par lesquels le moi se révèle d'abord à lui-même. Il saisit en lui une existence absolue qui est la sienne parce qu'il en a la charge, qui est à elle-même sa propre origine, qui forme elle-même sa destinée, et en face de laquelle l'existence visible n'est qu'une existence manifestée qui l'exprime et la trahit, qui lui offre à la fois les obstacles et les moyens sans lesquels elle ne pourrait pas se réaliser.

Car le tragique du moi, c'est qu'après avoir découvert sa vie cachée, non phénoménale, ignorée de tous, et qui le fait pénétrer de plus en plus profondément dans un monde merveilleux et inexploré, il s'aperçoit pourtant qu'il ne peut pas s'en contenter. Car il a beau repousser son corps dans le monde extérieur et chercher à atteindre cette activité immatérielle dont l'exercice n'a de réalité et de sens que pour lui, pourtant il ne peut pas mettre en doute l'étroite solidarité qu'il soutient avec ce corps qui crée une communication entre le monde et lui, qui porte toutes les influences qui lui viennent du monde, toutes les influences qu'il exerce lui-même sur le monde. Il ne peut échapper à son corps. Bien plus, il ne peut se défendre lui-même d'une sorte de doute et d'inquiétude sur la réalité de son être solitaire qui l'emporte tant en dignité pourtant sur tout ce qui l'entoure, s'il ne parvient pas à le manifester, à en faire l'épreuve, à l'obliger à entrer en contact avec le réel, à donner de lui-même un visage qui le rende visible à tous les yeux. Il semble qu'autrement son existence demeurerait purement virtuelle. Cependant il subsiste toujours un écart impossible à franchir entre ce que je suis et ce que je montre. Et cet écart ne peut que me faire souffrir. Mais, même lorsque je me retire au plus lointain de moi-

même, sans chercher à exprimer ce que je pense ou ce que je sens, mon existence laisse toujours quelque trace dans le monde apparent. L'être privé est encore un être public. Son essence est de ne pas pouvoir demeurer secrète. Et pourtant je tremble de toute action, de toute parole et de cette simple présence sensible qui me livre au regard d'autrui : et je commence à me rétracter dès que ce regard s'appesantit sur moi avec un peu d'insistance. Je ne veux ni qu'il me confonde avec ce que je laisse voir de moi-même, ni qu'il pénètre au delà jusqu'à ces mouvements plus intimes qui n'ont d'existence que pour moi seul. Je sais bien que je suis assujetti à prendre [94] place dans un monde qui est le même pour tous, à y tenir un rôle, à y porter témoignage de ce que je suis. Mais c'est une obligation qui est lourde à porter. Je n'accepte pas que l'on puisse ni m'identifier avec l'apparence de moi-même, ni essayer de traverser cette apparence pour forcer cette vie qui se fait en moi et qui cesse de m'appartenir si elle cesse d'être une vie cachée. Elle a besoin que je la protège ; et si je ne puis empêcher qu'elle ne s'exprime de quelque manière, son expression pourtant m'inquiète et me trouble toujours. Là est l'origine de la pudeur : et la découverte du moi n'est la découverte de l'intimité que parce qu'elle est en même temps la découverte de la pudeur.

Il ne faut pas s'étonner par conséquent si le moi est toujours dans un état de défense, prêt à retourner à chaque instant dans sa propre solitude, à se replier sur ses propres puissances dès qu'elles ont commencé à se faire jour. Mais, puisque ces puissances ne peuvent pas demeurer à l'état de puissances pures, sans quoi elles ne se distingueraient pas du néant, ne seraient les puissances de rien et réduiraient l'existence du moi à une stérile oscillation entre des possibilités dont aucune ne se réaliserait jamais, il faut que le moi lui-même accepte de s'en emparer et d'en faire usage. C'est là l'affaire de la sincérité. Elle ne consiste pas, comme on le croit souvent, à traduire fidèlement par des signes sensibles une réalité qui en nous-même est déjà formée. Elle consiste à la trouver et à la faire. La sincérité refuse de nous laisser vivre dans un monde d'apparences pures, ou à laisser diriger notre conduite par des forces que nous nous contentons de subir. Elle nous contraint à chercher au plus profond de nous-même l'origine authentique de tous nos actes. Elle exige que nous apprenions à connaître tout ce que nous pouvons, tous les dons que nous avons reçus. Mais il n'y a pas de don qui ne crée en nous une obligation. Il nous appartient de

prouver sa valeur en la mettant en œuvre. La sincérité est donc indivisiblement rentrée en soi et sortie de soi. Toute sincérité est agissante. Elle nous découvre le moi en train de se faire, dans cet ultime fonds de lui-même où il n'est qu'une liberté pure, mais toujours en relation avec des possibilités qui lui sont confiées, entre lesquelles il ne cesse de choisir et qu'il lui appartient de réaliser afin de se réaliser lui-même, afin de se créer en contribuant à la création du monde, afin de trouver dans l'action qu'il accomplit un chemin qui lui permet, sans rompre sa solitude, de communiquer pourtant avec les autres êtres enfermés comme lui dans leur propre solitude. On ne dira donc pas du moi qu'il est, mais qu'il se fait ; et si nous ne pouvons prononcer ce mot sans une [95] émotion qui va jusqu'à l'anxiété, c'est parce que, dans cette tâche qu'il a à remplir, il a toujours à surmonter un triple conflit entre une initiative qu'il lui appartient d'exercer et une nature contre laquelle il se heurte et qui lui fournit les ressources mêmes dont il a besoin, entre cette intimité secrète qui est son unique séjour et l'action extérieure qui la manifeste et ne manque jamais de la trahir, entre cette séparation à l'égard du monde par laquelle il acquiert une existence indépendante et cette aspiration qui l'oblige à trouver partout autour de lui d'autres consciences, douées comme la sienne d'une vie séparée, et avec lesquelles il cherche sans cesse à coopérer et à s'unir ⁵.

⁵ « La découverte du moi ». Ce texte est l'exposé de deux conférences prononcées les 2 et 3 mars 1938 sous les auspices de l'École des Hautes Études de Gand. Paru dans les *Annales de l'École des Hautes Études*, Gand, 1939.

[96]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Deuxième partie. La découverte du moi
1939-1941.

Chapitre VI

LA MÉTAPHYSIQUE OU LA SCIENCE DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

[Retour à la table des matières](#)

1. — La métaphysique, au sens où l'on prend habituellement ce mot, et que sa formation justifie d'une certaine manière, est une recherche qui prétend dépasser la réalité telle qu'elle nous est donnée, afin d'atteindre la réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire l'Être derrière le phénomène, et l'Absolu derrière le relatif. La seule idée d'une telle recherche implique que ce monde que nous avons sous les yeux, au moment où nous disons qu'il est donné, phénoménal et relatif, est un monde qui ne nous satisfait pas, qui ne se suffit pas, qui ne contient pas en lui ses propres raisons. Il y a là une affirmation que personne ne met en doute. Mais les uns pensent que nous sommes enfermés dans ce monde et incapables d'en sortir, et les autres, que nous pou-

vons le traverser pour découvrir le fondement qui le supporte. Ceux-ci croient et ceux-là ne croient pas à la possibilité de la métaphysique.

2. — Dès lors, on voit sans peine comment on peut parler d'une *illusion métaphysique* sans cesse dénoncée et sans cesse renaissante. Elle est sans cesse dénoncée, car il est évident qu'il y a une contradiction à vouloir connaître la réalité telle qu'elle est, alors que le propre même de la connaissance, c'est de la mettre en relation avec un sujet, et par conséquent d'en faire une apparence ou une donnée. Et elle est sans cesse renaissante, car apercevoir ce caractère de la connaissance, c'est déjà l'avoir transcendé, c'est déjà, pour limiter la connaissance, poser l'idée d'une réalité dont la connaissance est la limitation, ou, ce qui revient au même, c'est poser au delà de toute connaissance de fait, qui est toujours limitée, l'idée d'une connaissance de droit, qui est elle-même sans limitation.

3. — Ce n'est pas dire pourtant que la réalité telle qu'elle est en [97] soi et la réalité telle qu'elle est pour nous ne diffèrent que par le plus ou le moins. Car je ne suis pas seulement un être fini et qui n'ai de contact qu'avec une partie de la réalité, je suis aussi un être déterminé : je fais entrer le réel que je perçois dans une perspective qui m'est propre ; je le revêts ainsi de certaines qualités subjectives qui dépendent de ma nature et qui achèvent de m'en éloigner. Ainsi naît cette conception traditionnelle des deux mondes, dont l'un serait, non pas une image qui révèle l'autre, mais une fantasmagorie qui le dissimule. De telle sorte qu'on ne peut pas s'étonner si la plupart des hommes opposent une connaissance dépourvue de réalité à une réalité qui échappe elle-même à la connaissance. Mais c'est cette double contradiction que la métaphysique essaie de surmonter.

4. — Or elle ne pourrait y parvenir, semble-t-il, qu'à condition de distinguer deux formes de connaissance, dont l'une s'appliquerait à l'expérience des sens, en la soumettant aux exigences de la pensée, dont l'autre entreprendrait de poser, au delà de toute expérience, en vertu de ces exigences seules, un objet qui tiendrait toute sa réalité de sa seule intelligibilité. Telle est la voie dans laquelle la métaphysique s'était engagée, mais que la critique kantienne devait fermer à tout jamais. La pensée pure est incapable de se donner à elle-même son propre objet ; et c'est quand elle n'étreint plus rien qu'elle croit étreindre l'absolu.

5. — Pourtant le kantisme, loin d'imposer, comme on le croit trop souvent aujourd'hui, un arrêt définitif à la recherche métaphysique, lui donnait au contraire le plus admirable essor. Et l'on discutera longtemps et vainement pour savoir si les grands philosophes, qui sont venus après Kant et se sont réclamés de lui, lui ont été infidèles, ou ont dégagé l'essence de sa pensée. Peut-être faut-il dire que le plus grand mérite de Kant, c'est d'avoir ruiné la métaphysique de l'objet, ou encore l'idée même d'un objet métaphysique. Non point que ce soit là toute la métaphysique du passé : mais la métaphysique a toujours besoin d'être purifiée ; et l'objectivité, c'est pour elle l'idolâtrie. Kant lui-même n'y a pas échappé en maintenant l'existence d'une chose en soi, dont il aurait dû dire qu'elle était impossible à « penser », autant qu'impossible à « connaître ».

6. — L'erreur fondamentale que l'on ne cesse de faire sur la métaphysique, et qui est l'origine de toutes les critiques dirigées contre elle, c'est qu'au delà de ce monde que nous voyons, dont elle nous [98] montre que les choses qui le composent ne sont que des apparences qui n'ont d'existence que pour nous, il y aurait un monde composé de choses véritables qui auraient une existence par elles-mêmes, et qu'elle nous apprendrait pourtant à connaître. Or non seulement la métaphysique n'éprouve aucune difficulté à avouer qu'une telle connaissance est contradictoire, car il faudrait du même coup poser leur existence et exclure la possibilité de l'acte qui la pose, mais elle étend la contradiction jusqu'à l'idée même de ces choses. Car de même qu'il n'y a pas d'objet sans un sujet, ni de donnée sans un acte qui se la donne, il n'y a pas non plus de chose sans une conscience qui l'affirme comme chose. Et l'indétermination de la chose n'y change rien : elle est l'idée pure de ce qui n'a d'existence et de sens que par rapport à une intériorité qu'elle suppose et qu'elle nie.

7. — C'est dire que la chose, pas plus que l'objet ou que la donnée, ne peut subsister par elle-même. Son essence même réside dans sa relation avec un « être » pour qui précisément elle est une chose. Ce n'est pas une imperfection de la chose de n'être que pour un autre, c'est précisément ce qui fait d'elle une chose. D'où l'on tire que le caractère propre de la chose (ou de l'objet, ou de la donnée, qui n'en diffèrent que par l'aspect sous lequel on les considère), c'est, sous peine de n'être rien, d'être toujours une apparence ou un phénomène pour quelqu'un. Ce qui se trouve déjà impliqué par son extériorité,

dont on voit bien que c'est elle qui la définit, puisque, si elle venait se convertir en intériorité, elle abolirait la chose comme telle.

8. — De là cette conséquence qu'il est tout à fait vain de vouloir chercher derrière les choses sensibles « des choses intelligibles » cachées par elles et possédant cette parfaite résistance et cette stabilité immuable qui manquent aux premières. Nous croyons, en les dépouillant de tout rapport avec notre sensibilité, leur avoir donné une sorte de subsistance par soi. Pourtant il est évident qu'elles ne peuvent avoir d'existence que pour l'esprit même qui les pense. Et par une sorte de paradoxe, si nous sommes inclinés à les réaliser en leur accordant une parfaite objectivité, c'est seulement parce que nous pouvons incarner en elles cette présence de l'esprit à lui-même qui lui permet de les ressusciter indéfiniment.

9. — C'est donc revenir vers une intériorité, c'est-à-dire vers un acte de conscience, comme vers la source sans laquelle il n'y aurait [99] aucun objet sensible ni intelligible. L'existence ne peut jamais se présenter sous la forme d'un objet, puisque tout objet est nécessairement phénoménal ou idéal. Et nous disons justement « ce n'est qu'un phénomène » ou « ce n'est qu'une idée », pour montrer que nous ne confondons jamais l'existence avec l'objectivité. Ainsi il faudrait renoncer une fois pour toutes à cette conception si commune de la métaphysique et qui, si elle était vraie, la discréditerait justement, c'est qu'il pourrait y avoir au delà des apparences un monde de réalités qui se découvriraient à nous tout d'un coup si le voile qui nous en sépare venait à tomber ou si le regard de l'esprit était assez pénétrant et assez pur.

10. — C'est que l'existence ne doit pas être cherchée du côté d'une objectivité absolue que l'on aurait dépouillée de toute relation réelle avec une subjectivité qui la fonde. Un objet qui ne serait qu'objet se réduirait au contraire à la simple idée d'une telle relation, abstraction faite de toutes les déterminations qui la qualifient. La distinction fondamentale sur laquelle repose la possibilité même de la métaphysique est celle de l' « en soi » et du « pour un autre ». Elle cherche dans l'approfondissement de l' « en soi » l'explication du « pour un autre ». Elle n'est pas un saut périlleux destiné à me projeter sans moi dans l'absolu des choses. Elle ne met pas l'être dans le caractère négatif du « hors de moi » poussé jusqu'à la limite, et qui ne serait rien lui-même s'il était dissocié du caractère positif du « par rapport à moi ». Elle le

met dans un pur dedans qu'elle essaie de délivrer de tout dehors qui le montre et le transforme en une apparence : les choses par contre sont un pur dehors et n'ont d'existence que par le dedans que nous leur prêtons, ou par le dedans de nous-même, qui fait précisément qu'elles sont pour nous des choses.

11. — Mais la relation entre l'extériorité et l'intériorité n'est-elle pas une relation réciproque ? Et si nous disons que l'extériorité ne peut se soutenir que par rapport à une intériorité qu'elle nie, ne faut-il pas dire aussi que l'intériorité à son tour ne se définit que par rapport à une extériorité qu'elle pose, mais dont elle se rend indépendante par cet acte même qui la pose ? Mais s'il est vrai que deux contraires sont toujours solidaires, ils ne sont jamais sur le même plan. Il y en a toujours un qui est à la fois la raison de lui-même et de l'autre. Et comme on voit que les ténèbres sont obtenues par une simple abolition de la lumière, tandis que la lumière doit s'ajouter aux ténèbres pour les dissiper, de même l'extériorité est [100] une limitation de l'intériorité, au lieu que l'intériorité porte en elle une plénitude et une suffisance qui absorbent l'extériorité au lieu de la limiter.

12. — C'est cette plénitude et cette suffisance de l'intériorité que nous avons maintenant à justifier, si nous voulons donner à la métaphysique son fondement véritable. Mais peut-être vaudrait-il mieux employer ici le mot intimité que le mot intériorité, puisque celui-ci, en s'opposant au mot extériorité, évoque toujours un rapport de contenant et de contenu, c'est-à-dire des métaphores spatiales, tandis que l'intimité suggère l'idée d'un ultime fonds au delà duquel il est impossible de descendre et qui est à la fois l'essence dernière et la conscience secrète de celui qui est parvenu à s'y établir, par opposition à l'idée d'une surface qui l'exprime et qui la trahit, mais seulement pour un spectateur qui la contemple du dehors.

13. — Ce que nous cherchons, c'est en quoi consiste cette intimité de l'« en soi », qui est l'origine de toutes les apparences ou de tous les phénomènes, mais ne peut être lui-même l'apparence ou le phénomène de rien. L'expression de « en soi » risque elle-même de nous tromper : elle est destinée seulement à exclure un autre terme qui lui servirait de contenant, ou, si l'on garde l'image spatiale, à désigner un contenu qui serait à lui-même son propre contenant. De telle sorte que l'on ne pourra pas dire, par exemple, de l'intimité qu'elle est contenue dans le monde, puisqu'on ne la découvre que par la négation du mon-

de, qui ne subsiste pourtant que dans son rapport avec elle. L'être réside là où réside l'intimité, qu'il faut identifier strictement non pas avec le « en soi », mais avec le « soi ». Tout soi est un absolu auquel tout le reste est relatif. Tout non-soi est un relatif qui tient son existence du soi avec lequel il est en relation. Or la métaphysique n'est rien, ou elle est la théorie du soi et des conditions internes par lesquelles il se pose. Jusqu'ici, les conditions paraissent purement dialectiques, mais il s'agit d'une dialectique vivante qui, dans la conscience de chaque être, se confond avec cette expérience même qui lui permet de dire moi.

14. — Nous dirons donc qu'un être ne peut avoir d'autre intimité, c'est-à-dire d'être qui soit véritablement le sien (par contraste avec une nature qui lui serait encore étrangère et qu'il serait obligé de subir), que l'être qu'il est capable de se donner à lui-même. Car il faut que le centre de l'intimité soit aussi le point où je ne fais plus [101] aucune distinction entre ce que je suis et ce que je veux être, soit qu'il me semble que je ne fasse que consentir d'une manière parfaite à ce que je suis, soit que je ne trouve rien de plus en moi que l'opération même qui me donne l'être. Tant que cette coïncidence entre mon vouloir et mon être est cherchée, mais qu'elle n'est pas atteinte, je n'ai pas obtenu avec moi-même une intimité véritable. Il subsiste en moi des éléments obscurs et inassimilables qui me limitent et qui me pressent, mais qui m'aliènent à moi-même. Dans les moments très purs et très fugitifs où ils paraissent s'abolir, il se réalise une immédiation de moi à l'être. Mais à supposer qu'ils ne disparaissent jamais, le moi n'est lui-même présent à l'Être que là où il produit son être propre et dans la mesure où il le produit.

15. — C'est dire par conséquent que la métaphysique rencontre l'être en deçà du phénomène, plutôt qu'au delà, là où elle découvre l'acte dont l'essence est de se créer ou, si l'on veut, d'être cause de soi. De cet acte, pendant qu'il s'exerce, nul ne peut nier qu'il ne soit un absolu qui doit se poser lui-même pour que tout autre terme puisse l'être, qui n'est point le simple mode d'une substance antécédente dont on ne voit pas comment il pourrait jaillir (et où l'on ne trouve qu'un acte réifié, c'est-à-dire dégradé et pétrifié), qui n'est même pas l'acte d'une personne, car que serait cette personne en dehors de l'acte même qui la constitue ?

16. — Mais à cette identification de l'Être absolu avec un acte qui est cause de soi, on opposera sans doute la question préalable. N'y a-t-il pas, en effet, comme on l'a fait souvent remarquer, dans cette expression « cause de soi », une véritable contradiction ? Comment introduire dans l'unité de l'Être cette division qui le rendrait à la fois cause et effet de lui-même ? Là où je dis qu'il est cause, je commets ce cercle de lui attribuer l'existence avant qu'il ne la possède et pour qu'il puisse la recevoir, et même cette existence causale qui surpasse toujours en dignité celle de l'effet qui en découle. Là où je dis qu'il est effet, je lui ôte cette absoluité que je cherche précisément à définir : je pose en lui une dépendance à l'égard d'un être avec lequel, en tant qu'il est lui-même un effet, il ne peut pas être confondu. Cependant, il est évident que c'est là seulement profiter d'un artifice de vocabulaire. Car, en disant qu'il est cause de soi, nous ne voulons nullement distinguer en lui une existence causante et une existence causée, mais isoler l'essence de l'acte tel qu'il transparait dans la relation causale en le terminant pour ainsi dire à lui-même, [102] c'est-à-dire en le réduisant à son exercice pur. Là est l'être, là est le moi dans la nudité de leur essence auto-créatrice.

17. — On fera pourtant cette observation que la cause n'est rien de plus que le premier terme d'une relation dont l'autre est l'effet et qu'il est vain par conséquent de vouloir l'appréhender dans son efficacité originelle, indépendamment de cet effet sans lequel son nom même n'aurait plus de sens. C'est cela pourtant que nous cherchons à faire et qui nous fait préférer le mot *acte* au mot *cause* où l'acte est défini non pas en lui-même, mais par rapport à la trace qu'il laisse dans le monde. Nous réitérons ici, à propos de la relation, la remarque faite au § 11 à propos des contraires, c'est que la relation ne se suffit à elle-même que si l'un des termes jouit par rapport à l'autre d'un privilège et crée pour ainsi dire sa relativité pour la partager. La relativité ne s'introduit dans le premier que lorsque le second s'est déjà montré : elle est elle-même indirecte et dérivée. Ainsi, il n'y a pas d'effet sans cause, mais la cause dépasse toujours son effet et la relation qu'elle soutient avec lui la spécifie sans l'épuiser. Ce qui suffit à expliquer pourquoi on a pu penser que l'action trouvait dans l'apparition de l'effet moins son sommet que sa chute, et son interruption plutôt que son aboutissement.

18. — Mais il importe de faire ici une distinction entre les acceptions différentes de l'idée de causalité dans le monde de l'expérience externe et dans le monde de l'expérience interne : l'emploi du même mot dans les deux domaines atteste qu'elles sont liées, mais il exige une transposition quand on passe de l'un à l'autre. Ainsi, la causalité physique ou interphénoménale élimine toute action véritable ; et en remontant de l'effet vers la cause, elle réduit la cause à la condition spécifique sans laquelle l'effet ne pourrait pas se produire. Au contraire, la causalité intérieure est transphénoménale ; elle descend vers l'effet ; elle contient en elle la possibilité d'autres effets que celui que nous voyons. Celui-ci masque son essence autant qu'il nous la découvre. Il l'assujettit à une sorte de nécessité unilatérale qui oblitère en elle sa fécondité créatrice. Loin de disparaître dans son effet, elle ressuscite toujours avec une nouvelle jeunesse de ces cendres qu'elle a laissées derrière elle.

19. — On ne dira pas cependant qu'elle est adéquate à tous ses effets possibles, ce qui pourrait nous conduire à la considérer comme une puissance indéterminée, alors qu'elle est toujours un acte qui [103] se réalise. Or le mystère de l'acte, c'est précisément de se réaliser lui-même avant de réaliser aucun effet. Il est possible qu'il n'y parvienne que par le moyen des effets, encore est-il vrai que ces effets dépendent eux-mêmes de son propre accomplissement et que c'est sa propre genèse qui conditionne la genèse de toutes choses. C'est cette genèse, dans la mesure où toutes les autres en dépendent, que la pensée métaphysique ne cesse de scruter, alors que les autres disciplines se contentent de connaître les choses telles qu'elles sont données, dans leurs rapports entre elles ou avec nous.

20. — Ainsi, s'il n'y a que l'acte qui ne puisse pas être l'apparence d'autre chose, ni être posé par rapport à autre chose, et s'il faut qu'il se pose pour poser tout ce qui peut l'être, nous pouvons dire que ce qu'il nous livre, ce n'est pas seulement, comme on le croit, le premier commencement de tout ce qui est, mais l'être même dans sa source la plus cachée et dans l'essence même de son intimité. Dans cet Être-Acte, la passivité de la chose donnée et l'activité d'une puissance non exercée se trouvent toutes les deux surmontées. L'activité et la passivité ne font qu'un ; et l'être donné se confond avec l'acte qui l'accomplit. Chacun est à la fois père et fils de lui-même. C'est ce cercle qui permet à l'être d'être parfaitement intérieur à soi et de se

suffire sans qu'il y ait rien hors de lui qui le détermine ou qui le transcende. Mais il est lui-même transcendant par rapport à toutes les choses et à tous les états.

21. — L'activité donne à la passivité son sens dès qu'elle est elle-même niée ; mais la réciproque n'est pas vraie. Et subir, c'est cesser d'agir. Cette primauté de l'acte, pris dans sa pureté absolue, nous oblige à définir l'être non plus comme fait, ni comme faisant, mais comme se faisant. Le verbe de l'Être n'est ni le verbe passif, ni même le verbe actif ; c'est le verbe pronominal. Ce que l'on vérifie dans l'expérience du vouloir qui n'est rien avant de s'exercer, qui se résout dans son pur exercice, qui est à la fois le commencement et la fin de lui-même et qui garde une indépendance rigoureuse à l'égard de tous ses effets.

22. — Il est difficile pourtant de ne point considérer l'acte comme se produisant dans le temps. Ne suppose-t-il pas un point de départ, un point d'arrivée et un progrès qui se réalise dans l'entre-deux ? Mais ces distinctions sont le résultat d'une analyse qui porte sur les manifestations de l'acte plutôt que sur son opération. Ce sont les [104] effets de l'acte qui se déploient dans le temps et non pas l'acte lui-même. Ce que l'on peut montrer de trois manières : car, d'une part, le bon sens populaire lui-même accorde que l'acte est origine et premier commencement et pour qu'il le soit, il faut qu'il n'y ait rien en lui de postérieur ou de dérivé. De plus, dire qu'il est origine et premier commencement de tout ce qui se produit dans le temps, c'est impliquer que, dans le temps lui-même, il n'y a ni origine ni premier commencement. — D'autre part, nous savons bien que l'acte, au moment où il s'accomplit, s'accomplit toujours dans le présent. Il est le créateur de la présence, et du même coup de l'existence. Il serait absurde de situer l'acte soit dans le passé, soit dans l'avenir, bien que, dans le présent, en ressuscitant l'un et anticipant l'autre, il leur donne la seule réalité qui puisse leur appartenir. — Enfin, au moment même où on considère l'acte comme étant inséparable du temps, c'est pour le rendre solidaire, non point de la diversité de ses moments, mais de leur transition, dont on peut bien dire qu'elle surpasse le temps ou qu'elle le fonde, mais non point qu'elle s'y assujettit.

23. — Cet acte que nous réduisons ainsi à l'efficacité pure peut être considéré aussi comme créativité absolue. Sans doute il faut reconnaître à la fois qu'il n'est pas lui-même une chose, et qu'il ne peut

avoir aucune chose pour origine ni aucune chose pour fin : car aucune chose ne peut être par rapport à lui qu'une apparence ou un moyen. Mais s'il est une existence éternelle, c'est au sens où une telle existence est une naissance éternelle. Il est toujours identique et toujours nouveau. C'est le même acte que les êtres temporels ne cessent de retrouver non point comme un donné qui leur est familier et qui les rassure, mais comme un surplus qui ajoute pour eux à tout le donné et demande toujours à être assumé.

24. — Au point où nous sommes parvenus, on nous dira sans doute que l'Acte dont nous parlons évoque un dynamisme immobile où tous les mouvements qui se produisent dans le temps puisent l'énergie qui les fait être. Mais nous n'en sommes point encore là : et cette interprétation des résultats obtenus jusqu'ici risquerait d'en altérer le sens. Car l'Acte n'a point été considéré comme le fond dernier de l'Être parce qu'il est générateur de tout le réel, mais parce qu'il est générateur de lui-même. Nous n'avons point cherché à atteindre en lui, comme on le fait trop souvent, la source de toute extériorité, mais cette source unique d'intimité où l'Être cesse d'être un objet, c'est-à-dire un phénomène, pour devenir un Absolu, c'est-à-dire [105] un en soi, ou un soi. Un pas de plus doit être franchi maintenant. Il faut montrer que cet être tout entier intérieur à lui-même parce qu'il est l'auteur de lui-même, ne peut être qu'un esprit ou une conscience.

25. — On ne saurait en effet assimiler l'Acte à une force souveraine, comme le fait une certaine tradition matérialiste. Car cette force est elle-même un objet aussi longtemps qu'il n'y a pas une exacte coïncidence entre sa mise en œuvre et la faculté de dire moi. Elle appartient au domaine de l'extériorité, non point comme un spectacle qui nous est donné, mais comme une contrainte qui nous est imposée et qui lui est imposée à elle-même par une nécessité de nature qu'elle est incapable de gouverner. Nul sans doute ne proposera de confondre l'Acte avec la force, qui s'opposent l'un à l'autre comme un engagement de l'être tout entier et une puissance brutale qui ne peut être que subie.

26. — Aussi bien, en cherchant à discerner dans le vouloir le caractère essentiel de l'Acte tel qu'il se révèle à notre expérience intérieure, ce que nous avons cherché à saisir, ce n'est pas une aveugle spontanéité comme celle que l'on trouve chez Schopenhauer, c'est une initiative dont nous disposons et par laquelle nous naissons tou-

jours à la conscience de nous-même. Et c'est pour cela qu'il n'y a point d'acte propre du vouloir qui ne soit en même temps et indivisiblement un acte de la pensée. Car comment concevoir un acte de pensée que la volonté ne viendrait pas animer et soutenir ou un acte de volonté que la pensée laisserait sans la pénétrer et sans l'éclairer ? La pensée et le vouloir sont les deux aspects par lesquels nous essayons de représenter la fécondité du même acte : ils se dissocient dès que la conscience devient discursive et imparfaite, dès que la volonté est la recherche de l'acte plutôt que l'acte même, dès que la pensée est celle de l'objet et non plus de l'acte s'accomplissant. Au sommet de notre conscience, on ne les discerne plus : c'est là proprement sans doute ce qu'on nomme intuition, qui n'est pas la présence de l'objet à la pensée, mais l'intimité d'une opération spirituelle sans aucun objet, et non point, comme on l'a dit au risque de provoquer beaucoup de confusion, devenant à elle-même son propre objet.

27. — Dans l'esprit, l'identité du vouloir et de l'intellect se réalise toujours, mais la conscience n'est pas exclusivement spirituelle. Elle [106] est assujettie à penser un objet qui dépasse infiniment la puissance du vouloir. Et la condition de sa limitation, c'est-à-dire de son progrès réside précisément dans cette opposition de l'intellect et du vouloir, qui ne me permet pas de réaliser tout ce que je pense, qui oblige ma pensée à être la pensée d'un objet, et ma volonté à être l'intention d'une fin. Mais la conscience devient esprit lorsqu'elle remonte vers sa propre source, et abolissant la triple dualité de l'intellect et du vouloir, de l'objet et du sujet, de l'intention et de la fin, n'est plus que la lumière intérieure à l'acte lui-même dans son exercice pur.

28. — Cependant on alléguera contre cette conception d'un acte se connaissant dans son propre accomplissement le célèbre argument kantien que l'on ne peut saisir l'esprit ailleurs que dans son ouvrage et qu'il y a une sorte de contradiction à retourner contre lui-même l'acte par lequel on connaît tout le reste, afin d'en faire à son tour un objet de connaissance. C'est là sans doute l'objection la plus grave contre la métaphysique, et si on la surmontait, une voie royale s'ouvrirait de nouveau devant elle. On ne s'interdit pas pourtant de remonter par une induction nécessaire des produits de l'acte jusqu'à l'acte producteur, qui est la condition même de leur possibilité. Seulement cet acte, dit-on, est au delà de la conscience qui ne nous livre rien de plus que les effets de son opération. Cependant on remarquera d'abord que le nom

de transcendantal qu'on lui donne ne saurait empêcher, si l'acte échappe à la conscience, qu'il ne ressemble à ces puissances scolastiques que l'on a appris à railler, ensuite qu'il faut bien, pour que ce mot d'acte puisse convenir ici, que l'on ait par ailleurs de l'acte lui-même quelque expérience qui lui assigne une signification et qu'enfin c'est une véritable gageure, mais qui a séduit beaucoup d'esprits, de vouloir que le foyer de toute lumière soit lui-même caché dans les ténèbres.

29. — On n'ose pas, il est vrai, proscrire l'expression de *conscience* transcendantale, mais on hésite quand il s'agit de savoir si elle est une conscience réelle ou une simple condition de la conscience empirique. Et la source de cette hésitation est dans un préjugé théorique. Car la pensée n'est pas créatrice de son objet, mais seulement de la connaissance de son objet, ce qui nous rend incapable de faire la distinction entre la conscience de sa forme et celle de son contenu, non point sans doute parce que la conscience résulte précisément de leur liaison, mais parce que la préoccupation du contenu que nous ne pouvons pas nous donner nous aveugle sur l'opération sans [107] laquelle il ne nous serait pas donné. Pourtant une analyse assez fine parviendrait sans doute à retrouver, au sein même de toute connaissance, la conscience de l'appréhension de la conscience de l'appréhendé. Mais quand on considère l'activité pratique qui est proprement créatrice de son effet, bien qu'il lui soit toujours inégal par excès ou par défaut, nul ne peut nier qu'elle ne soit proprement une activité spirituelle que par la conscience que nous en avons, même si cette conscience doit être cherchée bien au-dessous du plan où la volonté cherche à se justifier elle-même par des motifs.

30. — Ces difficultés ont toutes la même origine : c'est qu'on considère l'acte comme producteur d'autre chose (d'un objet de représentation ou d'une fin du vouloir) avant de le considérer comme producteur de soi ; c'est-à-dire à définir l'absolu par la relation de soi avec soi, qui est l'intimité spirituelle elle-même. Or telle est aussi la loi de notre conscience avant qu'elle devienne une relation avec autre chose : ce qui exprime, plutôt que son essence, sa limitation et la condition même de son enrichissement. Cette condition, il est vrai, est requise pour qu'elle puisse se constituer ; mais c'est elle qui l'appelle comme le moyen qui rend possible la liaison de sa propre finitude avec l'Acte infini d'où elle procède et vers lequel elle tend.

31. — La description que nous venons de faire d'un acte qui se produit lui-même éternellement et qui est antérieur à tous les actes imparfaits qui introduisent l'*altérité*, c'est-à-dire tous ces phénomènes et tous ces effets par lesquels le monde s'engendre dans le temps, coïncide avec cette primauté de l'infini par rapport au fini sur laquelle repose la métaphysique cartésienne et sans doute toute métaphysique possible. Mais tandis que le rapport de l'infini et du fini paraît souvent n'avoir qu'un sens idéologique, le rapport de l'acte pur et de l'acte imparfait est l'expérience vivante de l'intimité ontologique elle-même. C'est ce que Descartes a admirablement vu quand il est parti du *Cogito*, dont on peut bien dire qu'il est cause de lui-même, sans quoi il n'aurait aucun privilège sur les objets mêmes de la pensée, mais qui est pourtant hors d'état de se soutenir en raison de l'insuffisance qui est en lui et qui se révèle à nous d'une double manière : par le doute qui l'assiège à l'égard de tout objet possible, et par l'impossibilité pourtant où il est de cesser d'être une simple puissance autrement que par la pensée de quelque objet déterminé. Ainsi la liaison du *Cogito* et de l'argument ontologique dans le système cartésien est destinée à exprimer que, si nous nous expérimentons comme [108] cause de nous-même dans l'acte de la pensée, cette causalité par laquelle nous nous donnons une existence finie suppose à plus forte raison dans l'existence infinie un pouvoir absolu d'autoréalisation sans lequel le nôtre même ne serait pas possible. Ce qui nous permet d'apercevoir pourquoi Descartes peut dire que nous sommes nous-même un être créé, mais que, notre moi n'étant qu'un acte de pensée, rien ne peut être créé en lui que la possibilité de cet acte dont la disposition lui est toujours laissée : de telle sorte qu'il est créé créateur de lui-même dans la mesure où la mise en œuvre de cette possibilité ne peut dépendre que de lui. On voit en même temps avec quelle profondeur Descartes, dans cette liaison de son existence propre, telle qu'elle lui a été découverte dans l'intimité du *Cogito*, avec l'existence totale, loin d'accorder à celle-ci une extériorité ou une objectivité qui l'aurait subordonnée au *Cogito*, l'identifie avec la création absolue de soi par soi, c'est-à-dire avec la perfection même de l'intimité.

32. — En poussant plus loin que ne l'a fait Descartes la solidarité du *Cogito* et de l'argument ontologique, on rencontre cette expérience spirituelle fondamentale qui est celle d'un acte que j'accomplis et qui pourtant me surpasse, qui me fait être et dans lequel je ne cesse de

puiser, mais auquel je demeure toujours inadéquat, non pas tant par une extériorité qui réside en lui et que je ne parviens pas à assimiler, que par une extériorité qui réside en moi et que je ne parviens jamais à vaincre. C'est cette extériorité qui fait qu'il y a pour moi un monde, à la fois un monde physique qui est composé pour moi d'objets, et un monde psychologique qui est composé d'états d'âme. Et l'on comprend très bien alors comment se réalise l'identification profonde de la dialectique et de l'expérience, qu'une philosophie superficielle oppose trop souvent : car que serait une expérience qui ne s'articulerait pas dans un processus de pensée qui la déborde, que serait une dialectique dont chacune des phases et la relation même qui les unit ne s'exprimerait pas par une opération actuelle de ma pensée ? Il ne suffit donc pas de dire que je ne m'élève de mon acte propre à l'acte absolu que par une simple inférence qui ferait de celui-ci une hypothèse toujours susceptible d'être contestée : cet acte absolu est lui-même présent de quelque manière dans l'acte que j'accomplis, à la fois par la positivité qui est en lui et par les limites que je lui assigne. Mon acte ne lui est pas plus étranger que mon corps n'est étranger au monde dont il fait partie. Je pénètre en lui par cet acte même comme je pénètre dans le monde de l'espace par mon corps. Et cet acte qui est mien me découvre l'intimité même [109] de l'acte pur, non pas en dépit qu'il soit mien, mais parce qu'il est mien, et que je deviens ainsi participant de son intimité et de sa créativité, de même que toutes les lois physiques sont présentes dans mon propre corps et le soutiennent lui-même dans l'existence. Ainsi, c'est son essence même qui m'est révélée, mais de telle manière pourtant qu'étant obligé de reconnaître mes limites, il me faut, pour la poser, passer au delà de toutes les limites possibles, mais par une opération de ma pensée qui lui permet de reconnaître à la fois l'origine de sa puissance, la condition de son progrès, et l'idéal qu'elle vise. Il ne faut pas oublier que ce dépassement est un acte encore, auquel on peut bien donner le nom d'acte de foi, parce qu'il lui manque non point une réalité qui ne lui est jamais extérieure, mais une plénitude à laquelle il demeure toujours inégal et sans laquelle il ne pourrait ni subsister, ni sentir son insuffisance, ni trouver des ressources qui lui permettent d'entrer dans le temps et de la réparer. Ainsi l'exercice de mon acte propre témoigne de la présence de l'acte absolu : mais c'est la présence de l'acte absolu qui fonde la possibilité de mon acte propre.

33. — On voit maintenant comment la métaphysique est la découverte et l'approfondissement de l'intimité spirituelle, comment elle se fonde sur une expérience qui, il est vrai, n'est jamais celle de l'objet donné, mais celle d'un accomplissement avec lequel l'être qui s'accomplit ne peut jamais manquer de s'identifier. Elle est l'acte spirituel prenant conscience de lui-même dans sa propre genèse. Un tel acte se trouve toujours engagé dans une double dialectique, une dialectique ascendante, qui remonte jusqu'à sa propre source dans une purification incessante, par une réduction continue de la matérialité à l'intelligibilité et de la diversité à l'unité, et une dialectique descendante, la plus belle des deux, que l'on a considérée parfois comme impossible, et même comme impie, et qui, au lieu de consommer l'abolition de toutes les existences particulières dans l'identité stérile d'un acte solitaire, montre dans la perfection de cet acte même, un appel à s'actualiser pour des possibles toujours renaissants. Et le mystère le plus profond de l'Être réside sans doute dans cette fécondité intérieure dont nous éprouvons, au cœur même de notre propre expérience, qu'elle est toujours proportionnelle à la capacité qu'il a de se suffire. L'intimité spirituelle n'est rien qu'une abstraction dépourvue de substance et de vie si elle n'est pas un double mouvement de va-et-vient qui, d'une part, permet à toutes les existences individuelles de retrouver en elles l'acte absolu dont elles procèdent, [110] et d'autre part, à cet acte même de fonder l'initiative qui leur appartient et de leur fournir l'efficacité dont elles disposent, et qu'elles partagent sans la diviser.

34. — Dès lors on peut fixer les délinéaments d'une science de l'intimité spirituelle, mais dans laquelle le mot science recevrait son sens plein et fort d'adéquation de la connaissance à l'être, qu'on lui donnait autrefois, qui ne peut convenir à une connaissance portant sur des phénomènes, où la mesure n'est jamais tout à fait assez précise, ni l'hypothèse jamais tout à fait assez souple, mais qui, au contraire, reçoit une application rigoureuse partout où l'être se réduit à l'opération qui le produit, où l'expérience se confond avec cette opération en train de se faire. A cet acte qui naît de lui-même, tout le réel est suspendu : il remplit l'intervalle qui sépare l'acte absolu de toute démarche qui participe à son exercice sans pourtant l'épuiser. On comprendra alors comment chaque conscience peut se constituer par la corrélation qui s'établit en elle entre son activité et sa passivité. Et leur rapport mu-

tuel fonde notre vie quotidienne avec les alternatives qu'elle ne cesse de traverser, avec sa richesse et son dénuement, avec la force qui la soulève ou la faiblesse qui l'accable.

35. — Toutefois, ce serait une erreur de penser que la passivité est seulement négative. Elle est sans doute la marque de notre limitation ; mais, comme on le voit dans la perception sensible, ou dans le plaisir que nous éprouvons, elle ajoute à l'opération incomplète que nous venons d'accomplir. Elle est une sorte de résonance que produit en nous ce qui, dans l'Acte absolu, la surpasse toujours, une réponse que le Tout dans lequel elle s'inscrit ne cesse de lui faire. Et c'est pour cela que tout acte imparfait s'achève nécessairement dans une donnée. Ce sont ces données qui constituent pour nous le monde. Ne les méprisons pas sous prétexte de réduire notre propre conscience à une activité plus pure et plus dépouillée. Nous ne retrouverions rien de plus en elle, dans l'ordre théorique, qu'une opération exclusivement abstraite, et dans l'ordre pratique, qu'une opération exclusivement intentionnelle. Telle est là la vérité qui se trouve au fond de l'opposition classique entre la forme et la matière. Mais l'erreur est de penser que cette matière est hétérogène à la forme, de telle sorte que son origine demeure mystérieuse, qu'on la définit d'une manière purement privative et que son accord avec la forme n'est plus qu'un fait, rebelle lui-même à toute explication. Ici au contraire nous voudrions montrer qu'il y a entre la forme et la matière parenté [111] et réciprocité, puisqu'elles procèdent l'une et l'autre du même Acte dont elles expriment l'indivisibilité à l'intérieur de la Participation elle-même, l'une n'étant rien de plus que l'initiative du participant et l'autre sa limite, mais aussi son point de rencontre et de liaison avec ce qui la surpasse, et qui lui devient de quelque manière présent, comme la mesure même de son succès ou de son échec.

36. — Cela nous explique suffisamment pourquoi la matière peut être considérée comme étant en elle-même indéterminée, bien qu'elle ne s'offre jamais à nous que comme déterminée et qualifiée, pourquoi elle ne se résorbera jamais dans la perfection de l'acte qui s'y applique (qui cesserait autrement d'être un acte qui m'individualise), pourquoi elle naît de cet acte même, et, au lieu de laisser la place et de s'effacer quand cet acte acquiert plus d'intensité, revêt alors au contraire de plus en plus de diversité, de subtilité et de richesse, pourquoi enfin la qualité, loin de résister à l'acte qui l'appréhende, lui correspond tou-

jours avec la plus extrême délicatesse. De telle sorte que cet acte, au lieu de s'opposer à la donnée, trouve en elle le terme de son accomplissement. Il fait pénétrer l'intelligibilité à l'intérieur de la qualité elle-même, qui nous donne avec le réel, comme on le voit dans l'art, une véritable intimité spirituelle. Ici la passivité, loin d'être la négation de notre activité, est intégrée en elle, posée avec elle et par elle ; et la borne même qu'elle lui oppose lui donne à la fois son contenu et une existence particulière et concrète. Ainsi il appartient à la métaphysique de fonder une science de la qualité, c'est-à-dire, non point comme l'art, de nous en donner la possession actuelle et plénière, mais de nous montrer comment elle répond, dans chacune de ses espèces, à un acte original de la conscience qu'elle prolonge et qu'elle consomme. Dès lors, comme chacun de ces actes est lui-même un acte libre, le spectacle du monde, bien qu'il dépasse toujours notre puissance créatrice, est toujours l'expression de notre mérite.

37. — L'originalité de la métaphysique, c'est de nous faire découvrir l'universalité de l'intimité spirituelle, ce foyer commun où toutes les consciences s'alimentent, et qui, dans la mesure où chacune d'elles est capable de le retrouver, fonde son existence la plus personnelle. C'est de nous montrer que toutes les démarches d'où dérivent la connaissance et l'action sont des démarches libres, c'est-à-dire autant de commencements absolus, que pourtant elles ne peuvent se réaliser que selon certaines conditions, qui sont les mêmes pour tous les êtres, et qu'elles sont assujetties enfin à produire un seul et même [112] monde où tous leurs effets se composent. La métaphysique devient alors une sorte de genèse de la nécessité à partir de l'exercice même de la liberté. Mais la science qui retire au réel son intimité, qui ne retient que l'extériorité même des choses, ne connaît aussi que cette nécessité toute nue.

38. — On ne se laissera pas arrêter par cette objection qu'il ne peut pas y avoir de science de l'intimité parce que la liberté elle-même échappe à nos prises. Car non seulement elle est la connaissance parfaite pour celui qui l'exerce, et qui, au moment où il l'exerce, se confond avec son exercice pur, mais encore cette liberté qui rend un être différent de tous les autres est pour ainsi dire en chacun d'eux le même pouvoir de produire sa propre différence. Ce qui montre suffisamment pourquoi toutes les consciences communiquent et s'opposent en même temps et pour ainsi dire au même point. Com-

ment en serait-il ainsi si elles n'avaient point à la fois une source commune et des conditions communes de possibilité ? Chacune d'elles par exemple est astreinte à passer elle-même par un mouvement ininterrompu du néant à l'être, ce qui implique qu'elle doit s'engager dans le temps ; et pourtant il faut que la totalité du monde lui soit actuellement donnée, c'est-à-dire qu'il s'étale devant elle dans l'espace. Il faut qu'elle puisse comprendre tout le réalisé par les circonstances de sa réalisation, ce qui est l'exigence de la causalité ; et il faut qu'elle puisse introduire sans cesse dans le monde la marque d'une action qu'elle a choisie et qui dépend d'elle seule : ce qui est l'exigence de la finalité. Ainsi devient possible une déduction véritable des catégories, qui n'est plus un simple recensement empirique, car la conscience définit en elles ces instruments de la participation par lesquels, en se détachant de l'acte pur, elle lui demeure pourtant unie, et peut poursuivre indéfiniment son propre progrès. Et les catégories à leur tour cessant d'être une sorte de résidu fortuit de l'expérience, ou une contrainte mystérieuse de notre nature mentale, acquièrent une intériorité authentique en devenant pour nous les moyens non pas seulement de constituer le spectacle du monde, mais, grâce à la constitution même de ce spectacle, de nous constituer nous-même par une communication continuelle avec l'Esprit absolu.

39. — Dans une telle conception de l'intimité, nous obtenons la jonction la plus étroite que l'on puisse désirer entre une universalité toujours présente et disponible et une particularité toujours actuelle et réalisée : ce sont là les deux aspects inséparables de l'être entre [113] lesquels on ne peut rompre ni au profit de la première, comme le fait l'intellectualisme traditionnel, ni au profit de la seconde, comme le font les différentes espèces d'empirisme. Ainsi il est vrai que l'être réside dans la qualité, et même dans sa nuance la plus particulière et la plus fugitive, et pourtant cette qualité ne serait rien sans l'opération conceptuelle qui la rend possible, mais qui l'appelle et ne suffit pas à la produire. Et de même, nous pouvons dire de toute liberté qu'elle est unique au monde, et que son opération est le secret de chacun de nous, mais que pourtant il y a certains caractères qui permettent de la définir comme liberté avant qu'elle devienne ici ou là telle liberté, engagée dans une nature et différente de toutes les autres à la fois par la situation à l'intérieur de laquelle elle se trouve placée et par une décision qui ne relève jamais que d'elle seule.

40. — Mais il faut aller plus loin encore dans l'approfondissement de l'intimité. En identifiant l'intimité de l'Être à lui-même avec l'Acte par lequel il s'accomplit, en montrant que cet acte est indivisible, ce qui oblige toute liberté particulière à se définir comme un acte de participation, grâce à une double genèse symétrique des qualités et des catégories, nous n'avons considéré l'acte de liberté que dans son rapport avec la représentation du monde. Mais si nous cherchons comment il se fonde lui-même dans l'acte absolu, nous pourrions ou bien fixer le regard sur leur indissoluble union en la détournant de toutes les déterminations qui l'expriment, comme le fait la mystique, ou bien, sans jamais perdre de vue cette union, décrire les conditions métaphysiques qui permettent à cet acte libre de puiser dans l'acte absolu les ressources par lesquelles il se constitue. Or le paradoxe ici, c'est que cette participation d'un acte qui est éternellement cause de soi, au lieu d'absorber son indépendance, comme le soutient le panthéisme, la produit, et qu'elle ne peut se réaliser qu'à condition précisément de le rendre à son tour créateur de lui-même.

41. — Aussi ne s'étonnera-t-on pas si c'est l'intimité de la conscience à l'acte pur, c'est-à-dire à l'intimité parfaite, qui lui donne son intimité à elle-même. Cependant cette liberté dont nous disposons et par laquelle nous sommes capables de nous créer se distingue de l'acte pur, parce qu'elle n'est d'abord qu'une possibilité dont l'usage est entre nos mains. Et la conscience n'est rien de plus que l'être d'une possibilité. Ce n'est pas assez dire encore ; le propre de la conscience, c'est de faire apparaître dans l'acte pur un faisceau de possibilités entre lesquelles il lui appartiendra de choisir avant [114] de les actualiser. La liberté n'est donc pas seulement pour nous une possibilité, mais elle porte en elle la coexistence de possibles différents ; elle est cette coexistence même. Seulement il n'y a pas de possibles pré-existant à l'acte par lequel la conscience les crée elle-même comme possibles. Et l'on comprendrait mieux l'originalité propre de la conscience si l'on consentait à reconnaître qu'elle est le laboratoire où toutes les possibilités s'élaborent. Elle est le lieu où l'acte pur se convertit en possible, avant que ce possible se convertisse lui-même en acte participé. Et nul ne peut nier que le fond ultime de la conscience, dans l'expérience la plus émouvante qu'elle nous donne d'elle-même, et par opposition à toute expérience que nous pouvons avoir d'un objet, réside dans cette révélation d'une possibilité toujours nouvelle qui

nous est offerte, dans cette responsabilité que nous éprouvons dès que nous sentons qu'il dépend de nous de l'actualiser. Le secret de la création est là, réduit à notre mesure.

42. — On voit donc que le possible lui-même ne peut être détaché ni de l'acte pur où il prend racine, ni de l'acte de pensée qui le crée comme possible, ni de l'acte de volonté qui l'actualise. Et il est remarquable que le possible n'acquiert une véritable réalité, et par suite ne nous permet de nous réaliser, que par une coopération de tout l'univers à l'intérieur duquel il faut qu'il vienne prendre place. La métaphysique ne peut être la science de l'intimité de l'être que parce qu'elle est la science de la formation et de l'avènement des possibles dont aucun n'est rien, sinon par la conscience même qui le produit afin d'en assumer la charge. Elle étudiera les degrés de la possibilité, depuis la possibilité logique qui exprime les conditions d'accord des possibles entre eux et, si l'on peut dire, l'unité du monde possible, jusqu'à ces formes de possibilités qui sont en accord avec l'être déjà réalisé, avec les circonstances, avec le lieu, avec le temps, et où la pensée théorique achève de se laisser déterminer par les exigences de la pensée pratique. Elle n'oubliera pas surtout que le possible ne peut pas être dissocié de la vie même de la conscience, que chaque être invente des possibles en rapport avec son propre génie, que ces possibles deviennent comme autant de puissances, dont on peut bien dire qu'elles doivent s'accorder avec l'ordre universel, mais sans perdre de vue qu'elles contribuent aussi à le produire.

43. — Pourtant cette intimité spirituelle ne trouve sa forme dernière que dans le rapport de notre conscience avec une autre conscience. Il est même remarquable que ce soit alors seulement que le mot [115] intimité reçoive pour nous sa signification la plus parfaite. C'est l'intimité avec un autre qui nous donne l'intimité véritable avec nous-même. Il arrive que le solitaire soit pour lui comme un étranger et parfois comme un ennemi. Il y a par contre une essence métaphysique de l'amitié qui nous découvre que les êtres ne se réalisent qu'en communiquant, et que leur communication même ne se produit que par cette puissance commune qui fonde la liberté de chacun et l'union de tous par une mutuelle entremise. Dans l'amitié qui pose un être autre que moi, et non pas identique à moi, et que je veux autre que moi, afin de ne cesser de recevoir de lui ce que je ne puis me donner à moi-même, je reconnais les lois essentielles de ce monde de l'intimité spirituelle,

où la perfection de ma liberté réside dans un acte par lequel je me dépasse moi-même, et où la réponse qui m'est faite est toujours en rapport avec un appel en moi toujours renaissant.

44. — Que l'acte absolu qui se crée lui-même éternellement s'offre à la participation d'une infinité d'êtres libres trouvant en lui les possibilités mêmes qu'ils actualisent, qu'ils forment tous ensemble une société spirituelle qui est le fruit à la fois de leur initiative et de leur coopération, cela suffirait sans doute à fournir les premiers fondements d'une théorie des valeurs. Mais cela fournit aussi les premiers fondements d'une théorie de la nature, s'il est vrai que la nature réalise seulement les conditions sans lesquelles des esprits différents seraient incapables d'une part de recevoir une limitation, et par conséquent d'être distincts les uns des autres, d'autre part d'inscrire leur existence dans un monde commun à tous au lieu de demeurer des virtualités purement subjectives, enfin d'entrer en relation les uns avec les autres, et de devenir les uns pour les autres de véritables médiateurs. Dès lors on comprend que l'ordre même que nous avons suivi dans cet exposé doit être renversé, si nous voulons transformer l'analyse critique en une genèse explicative. Ce qui est premier, c'est l'intimité spirituelle, c'est l'initiative de la liberté considérée dans son rapport avec l'acte pur qui, en se posant, lui permet de se poser elle-même et de réaliser une vivante communion avec les autres libertés. Ce qui est second, c'est le rapport du sujet et de l'objet qui ne peut être considéré que comme le moyen et l'expression de toutes les démarches intérieures par lesquelles le monde spirituel se constitue.

45. — Telle est la raison pour laquelle il appartient à la métaphysique à la fois de dépasser la science et de la fonder. Elle requiert [116] une expérience intime, dont la dialectique articule les différentes démarches, et qui est toute différente de l'expérience de l'objet. Mais l'impossibilité de la métaphysique, aux yeux de la plupart des hommes, provient de ce préjugé de l'objectivité qui l'obligerait à poursuivre on ne sait quel objet transcendant, pour lequel il faudrait avoir recours à une opération mystérieuse de l'esprit pur. Or, ce serait subordonner l'esprit à une réalité hypothétique, qui ne peut avoir de sens que par son rapport avec lui. C'est ne pas voir que l'être véritable réside dans l'esprit, non point faisant de lui-même son propre objet, mais produisant par son seul exercice à la fois le réel et ses raisons. Car tous les aspects du réel sont les conditions, ou les moyens de cet

exercice, dont ils expriment à la fois le succès et l'échec. Ce n'est point là proposer une révolution métaphysique, mais chercher seulement à dégager dans la métaphysique son essence cachée, qui reste souvent enveloppée au milieu d'autres recherches où la préoccupation de l'objet continue encore à nous fasciner. On comprend qu'on ait pu faire de l'objet un obstacle, qu'il s'agirait pour la réflexion de surmonter toujours. Mais il faut sans doute en faire aussi un témoin dont on peut dire qu'il nous apporte toujours la révélation du niveau de notre activité spirituelle, au point même où elle exige qu'il n'y ait rien qui puisse lui être donné qu'elle ne l'ait mérité ⁶.

⁶ « La métaphysique ou la science de l'intimité spirituelle ». Article paru dans le numéro du 15 octobre 1939 de la *Revue internationale de Philosophie*. Ce numéro était consacré tout entier à la « Philosophie de l'Esprit ».

[117]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Deuxième partie. La découverte du moi
1939-1941.

Chapitre VII

De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'opération et de la donnée

INTRODUCTION

PRIMAUTÉ DE L'ÊTRE ET IDENTIFICATION DE L'ÊTRE AVEC L'ACTE

[Retour à la table des matières](#)

La notion d'être est celle qui s'offre la première à la réflexion ; c'est en elle que s'installe d'emblée la pensée : elle est coextensive à tout objet réel ou possible ; toutes les autres notions, y compris celle même de pensée, en sont des déterminations obtenues par analyse.

L'idéalisme lui-même n'échappe pas à l'affirmation de l'être. Souvent, il est vrai, il se contente de le reléguer dans un autre monde, différent de celui où nous vivons, en énonçant simplement l'identité de l'objet et de sa représentation. Mais, quand il va jusqu'au bout de ses prémisses, il faut qu'il confère l'être *absolu* au sujet même qui engendre cette représentation. Cependant, les obstacles auxquels il se heurte

dans une telle entreprise sont les suivants : d'abord, le sujet ne peut, étant fini, se poser lui-même sans emprunter d'ailleurs la puissance dont il dispose. À plus forte raison ne peut-il pas poser à lui seul tous les autres êtres finis : il resterait donc acculé à se murer dans un solipsisme qui est contradictoire avec l'idée de ses limites. Enfin, quelle que soit l'ingéniosité des artifices auxquels on aura recours pour montrer comment il engendre sa représentation, on n'aboutira jamais à réduire l'élément de passivité qui se trouve dans celle-ci ; on altérera le caractère essentiel de la connaissance, qui est de discerner dans un univers donné les parties qui ont quelque rapport avec nous, mais non pas d'exprimer notre essence solitaire par la mystérieuse création d'un spectacle sans objet.

On nous accorderait sans difficulté la prépondérance que nous [118] attribuons à la notion de l'être sur toutes les autres si nous pouvions justifier sa fécondité. Mais elle paraît, au contraire, la plus stérile de toutes. C'est qu'on ne voit en elle qu'une dénomination générique susceptible d'être appliquée à une infinité de termes concrets qui lui donnent un contenu et dont il faut expliquer la genèse par d'autres moyens. Il n'en serait pas ainsi si l'on réussissait à montrer comment elle se divise pour s'épanouir en révélant une multiplicité infinie d'aspects différents et pourtant solidaires, en permettant à une infinité d'êtres de se constituer en elle, grâce à une participation à sa nature qu'ils n'épuisent jamais.

Or, c'est au cours de cette analyse de l'être que notre personnalité acquiert son être propre. Mais elle ne peut se créer elle-même sans courir un perpétuel danger. Car, ambitieuse de l'indépendance, et oubliant qu'elle vit aux dépens de l'être à l'intérieur duquel elle a pris naissance, elle finit par croire qu'elle peut s'en détacher et se suffire à elle-même. Elle devient solidaire alors de la partie transitoire et périssable d'elle-même et, sous prétexte de s'accroître, ne cesse de se donner la mort. Au contraire, si elle rapporte à leur origine tous les biens qu'elle peut recevoir, elle sait que ceux-ci ne pourront jamais lui manquer, car ils se renouvellent indéfiniment. Qu'elle s'abstienne de vouloir les retenir pour se les approprier, elle ne craindra plus de les perdre. Elle en a trouvé la source, dès qu'elle est devenue indifférente à la jouissance temporaire qu'ils peuvent lui donner.

L'universalité de l'être n'a jamais été sérieusement contestée : mais il importe pourtant de rappeler qu'un phénomène lui-même est

un mode de l'être. Au contraire, il n'y a jamais eu de débat plus vif que celui de l'univocité. On a craint que cette univocité favorisât le panthéisme et une confusion entre l'être du créateur et l'être de la créature. Mais il y a sans doute deux acceptions différentes du mot univocité, dont l'une légitime au contraire cette distinction, tandis que l'autre l'abolit. La solution se trouve impliquée déjà dans la nécessité de faire du phénomène lui-même un mode de l'être. Qu'il y ait dans l'être une essence, qui le fait être pour soi, et un phénomène, qui le fait être pour un autre, cela n'est possible que parce qu'ils sont compris l'un et l'autre dans l'universalité du même être. De même la différence de dignité entre l'être du créateur et l'être de la créature, entre l'être qui se crée lui-même absolument et l'être dont nous disons qu'il est créé créateur, mais en entendant par là qu'il ne peut qu'actualiser une puissance qu'il a reçue, loin de porter atteinte à l'unité de sens du mot être, la suppose, puisqu'on ne comprendrait [119] pas autrement comment l'être pourrait être transmis ou reçu. Toute diversité qualitative ou analogique entre les formes de l'être se réfère à une univocité qu'elle spécifie, au lieu de la contredire et de l'exclure.

Cependant l'être considéré en lui-même nous oblige à affirmer de lui les deux caractères précédents, sans les justifier. Mais si l'acte est défini comme l'intimité absolue de l'être, on comprend aussitôt leur possibilité et leur nécessité : il est le principe même qui les engendre et qui en assure l'intelligibilité. Car l'acte pur est la source commune de tout ce qui est, et c'est lui qui est encore présent, tout entier, à travers les formes les plus différentes de la participation, quel que soit l'intervalle qui les sépare de lui-même et qui les sépare les unes des autres.

Il n'en reste pas moins que la nature de l'acte garde une sorte de mystère. Quel est le rapport précis que l'acte soutient avec l'être ? Ces deux termes ne doivent-ils être distingués l'un de l'autre que par une distinction abstraite ? Mais alors comment le même objet peut-il apparaître sous ces deux aspects différents ?

En fait, l'être semble toujours offert du dehors à la connaissance. Qu'il s'agisse de l'être du moi ou de l'être de l'univers, dans les deux cas on croit avoir affaire à des choses que l'on ne peut que décrire. Il n'en est pas de même de l'acte : la difficulté essentielle que nous rencontrons en ce qui le concerne vient au contraire de ce que l'acte n'étant pas une chose, on ne peut s'en faire aucune représentation,

même inadéquate. Il n'a de réalité que pour celui qui l'exerce et qui, en l'exerçant, le possède immédiatement, comme il possède médiatement l'être que l'acte lui donne. La connaissance de l'acte ne se distingue pas de son accomplissement. Le monde cesse désormais d'être pour nous un spectacle et devient une opération à laquelle nous collaborons. On fera donc appel à l'expérience intérieure pour juger si cette opération est réelle ou illusoire. Mais on ne peut la juger qu'en tentant de la faire. Ainsi toute recherche métaphysique cesse d'être une interprétation rationnelle de la réalité, pour devenir une participation consentie à l'œuvre de la création.

*I. — DOUBLE RELATION RÉCIPROQUE
DU MOI ET DU TOUT COMME OPÉRATION
ET COMME DONNÉE*

[Retour à la table des matières](#)

Le moi actualise l'être comme une donnée universelle grâce à l'acte de sa pensée individuelle ; et il s'actualise lui-même comme [120] donnée particulière grâce à l'universalité en puissance de cette même pensée.

Que l'être se présente d'abord à nous avec un caractère de passivité, c'est un fait que nul ne peut mettre en doute. Toute connaissance apparaît comme une rencontre. On exprime en général cette rencontre par l'opposition du sujet et de l'objet. Cependant ils sont compris l'un et l'autre dans l'être total. Aussi est-il vrai de dire en un autre sens que la connaissance consiste pour la partie à se reconnaître elle-même comme partie dans un tout qui la dépasse. Mais il faut que ce tout ne se confonde pas avec notre être propre, qu'il soit pour celui-ci une donnée, bien que cette donnée ne puisse être actualisée que par notre pensée : le moi se définit alors comme un sujet individuel.

Si nous essayons maintenant de penser non pas le tout, mais ce moi particulier qu'il faut nécessairement inscrire à l'intérieur du tout, le moi va devenir lui-même une donnée, et c'est l'acte de la pensée qui s'étendra indéfiniment au delà ; alors apparaît l'idée d'un sujet universel.

Nous nous trouvons donc ici en présence d'une relation réciproque qui mérite toute notre attention : lorsque notre moi, considéré comme un sujet, s'affronte à l'univers entier, cet univers devient une immense donnée qui s'éclaire graduellement à nos yeux et nous apparaît comme la révélation de l'être même. Mais lorsque nous essayons de nous penser nous-même, alors notre moi devient un objet qui doit recevoir l'être à son tour, et, par contre, la pensée est alors une puissance universelle qui actualise notre moi, mais ne se confond pas avec lui, puisqu'elle possède en droit une extension sans limites.

Dans les deux cas, nous avons eu affaire à une rencontre : c'était d'abord la pensée qui s'éveillait sous une forme imparfaite et comme ébauchée au contact de l'être total dont elle paraissait s'être détachée pour le connaître ; c'était ensuite la même pensée qui, au contact de cet être limité auquel nous donnons le nom de moi, découvrait sa fécondité impersonnelle et sa portée universelle. Mais de part et d'autre nous donnions le nom d'être au terme rencontré plutôt qu'à l'agent de la rencontre ; et c'est pour cela que l'être du moi était spontanément confondu avec le corps.

Pourtant la possibilité d'établir une permutation entre l'individuel et l'universel, qui nous oblige à individualiser l'acte de la pensée quand nous universalisons son objet et à universaliser ce même acte quand nous faisons du moi un objet individuel ou un corps, doit nous conduire à reconnaître entre l'objet et la pensée une affinité et [121] même une identité essentielle qui ne paraît se rompre que pour permettre à toute activité de s'exercer dans l'entre-deux et à tout être particulier de se réaliser par une participation.

On demandera à quel moment, dans cette diversité d'aspects, l'être et le moi nous révéleront le mieux leur propre nature. L'être d'abord doit-il être conçu comme la totalité des objets susceptibles d'être donnés à une faculté de représentation subjective, ou comme cette faculté même, mais transcendante au sujet limité et actualisant avec le sujet tout ce qui le déborde et doit rester éternellement pour lui à l'état de pure possibilité ? On soupçonnera que cette distinction n'a pas de sens en soi, mais seulement pour le sujet lui-même qui, ne participant au tout que subjectivement et par une opération inachevée, oppose sans cesse à l'acte qu'il accomplit tous les actes qu'il pourrait accomplir et ne peut pourtant maintenir sa liaison avec l'être total que sous la double condition de voir celui-ci s'étaler devant lui comme une vaste

donnée qui s'impose à lui et sur laquelle il n'a qu'une prise partielle, ou de découvrir dans son opération une fécondité possible qui va infiniment au delà des limites dans lesquelles il l'exercera jamais. Cependant la donnée lui apparaissant toujours comme extérieure par rapport à l'opération, il peut espérer qu'elle se dissiperait si l'opération devenait tout à coup parfaite.

Le moi maintenant doit-il être conçu comme la puissance subjective de nous rendre l'univers présent sous la forme de la représentation, ou comme un objet particulier qui s'offre à la pensée parmi beaucoup d'autres dans l'abondance infinie du réel ? Ici encore on montrera qu'on a affaire à deux perspectives sur le même terme, plutôt qu'à deux termes différents. Car la puissance que nous avons de nous rendre l'univers présent n'est subjective, c'est-à-dire nôtre, que parce qu'elle est limitée ; c'est parce qu'elle est limitée aussi qu'elle apparaît comme une puissance qui s'exerce non pas d'un seul coup, mais par échelons et sans qu'elle soit jamais épuisée. Et par conséquent, il faut qu'elle soit elle-même corrélative d'une donnée particulière qui l'inscrive dans l'être d'une manière passive, et non par un effet de sa propre activité, et qui soit enveloppée au milieu d'une infinité d'autres sur lesquelles la puissance de penser exerce encore sa juridiction. C'est là une sorte de déduction de l'idée de corps. Elle explique pourquoi le corps paraît être une condition de la conscience en même temps qu'il est pour elle un objet.

De ces deux aspects du moi, quel est celui qui nous donnera sur lui la vue la plus profonde ? Ce sera assurément l'aspect intérieur et si l'on veut, psychique : car on sait bien que, si le rôle du corps [122] est de soutenir la conscience et de la rendre possible, c'est seulement parce qu'il explique ce qu'il y a en elle de limité, c'est parce qu'il est le point d'attache et le centre de la vision du réel qu'elle nous découvre. Dans la mesure où la conscience fléchit, nous tendons à devenir un simple corps, c'est-à-dire un être qui n'a d'existence que pour autrui. Dans la mesure où elle s'aiguise et se dilate, le moi tend à faire entrer en lui le monde tout entier, dont le corps n'est plus qu'un petit fragment autour duquel le reste des choses est déployé.

*II. — LIMITATION MUTUELLE
DANS TOUT INDIVIDU FINI DE L'ACTE ET DE L'ÊTRE,
POURTANT INFINIS TOUS LES DEUX*

[Retour à la table des matières](#)

Entre l'être et l'acte nous venons d'observer un double croisement. Car l'acte d'un sujet individuel semble vide et inefficace, c'est une possibilité pure, si on l'isole de l'être total dans lequel il s'insère et auquel il s'applique. Et d'autre part, aucune forme particulière de l'être, même cette forme privilégiée qu'est notre corps, n'est capable de subsister si on ne la relie à toutes les autres dans un monde qui ne saurait être enveloppé que par un acte infini.

Ainsi la limitation de l'acte évoque l'idée d'un être infini donné et la limitation de l'être évoque l'idée d'un acte infini qui s'exerce éternellement. N'est-ce pas dire que l'infinité donnée de l'être, c'est la présence en quelque sorte passive de l'infinité de l'acte au regard d'une conscience qui ne fait qu'y participer ? N'est-ce pas dire aussi que l'acte se réalise par le donné, qui le détermine, et que le donné est appelé à l'existence par l'acte, qui le pose ?

Qu'on essaie maintenant d'enfermer le réel dans un acte et le réel se révélera toujours d'une surabondance infinie. Qu'on essaie inversement d'appliquer l'acte à un terme réel et l'excès infini de sa puissance éclatera aussitôt. Bien plus, c'est chaque terme particulier qui surpasse l'efficacité de l'acte, puisqu'il y a dans ce terme particulier une infinité présente dont l'infinie divisibilité de l'espace est une expression abstraite. Et c'est chaque acte particulier qui surpasse la richesse de tout terme concret, puisqu'il y a dans tout acte une infinité dont la possibilité d'être recommencé indéfiniment dans le temps est une expression empirique.

Ainsi l'acte et l'être, infinis tous les deux, se poursuivent sans trêve, se dépassant toujours l'un l'autre et ne parvenant jamais à se rejoindre, à plus forte raison à s'étreindre. Et pourtant on ne peut [123] s'empêcher de penser qu'ils doivent nécessairement se recouvrir. Car il n'y a pas une seule forme de l'être qui ne puisse devenir une donnée

pour un acte assez pénétrant et assez subtil ; et il n'y a pas un seul acte que l'on puisse détacher de l'être ni par son origine ni par son objet.

On alléguera contre tout ce développement cet argument célèbre qu'un objet ne peut être limité que par un objet de la même nature que lui, à savoir l'être seulement par l'être et la pensée seulement par la pensée. Mais cet argument n'est pas sans réplique et l'objet de notre analyse est précisément de montrer qu'il est faux. Car dans un milieu homogène aucune limite ne peut être tracée. Qui dit circonscription ou figure suppose une différence qualitative entre ce qui remplit la figure et le milieu sur lequel elle se détache. Le délinéament géométrique est une sorte de matérialisation idéale de cette différence à l'intérieur d'un espace pur. Nous maintenons donc que l'objet particulier sur lequel porte actuellement le regard de notre pensée ne peut être limité que par des objets sur lesquels il ne porte pas et qui sont seulement les objets d'une pensée possible, de même qu'inversement un acte particulier qui s'exerce dans le présent ne peut être limité que par un acte qui actuellement ne s'exerce pas et qui se confond par conséquent avec un objet non pensé, mais qui pourrait l'être. Nous justifions ainsi cette double infinité corrélatrice de la pensée et de l'objet qui est telle que, sans la première, l'objet ne pourrait pas être limité, et que, sans la seconde, la pensée ne pourrait pas l'être. C'est la manière dont elles s'excluent et pourtant se pourchassent qui donne leur mouvement à la dialectique de la connaissance comme à celle de l'action.

III. — ORIGINALITÉ INALIÉNABLE DE L'OPÉRATION ET DE LA DONNÉE

[Retour à la table des matières](#)

On nous dira que l'acte dont nous parlons n'est rien de plus que la possibilité même de l'être : dès lors il n'est pas étonnant que l'on retrouve en lui tous les caractères de l'être dont on l'a tiré et que l'on n'en retrouve point d'autres. Cependant il n'en resterait pas moins nécessaire d'expliquer comment on parvient à distinguer de l'être donné sa pure possibilité. Il y a plus : cette possibilité n'est point abstraite ; autrement on ne la saisirait pas dans une opération réelle et effective. Or, on est même obligé de reconnaître que, si l'être est présent, c'est

l'opération qui nous le présente, de telle sorte que, si [124] l'acte paraît tenir de l'être son contenu, l'être tient assurément de l'acte son actualité. Par suite, bien qu'il y ait entre les deux termes solidarité, l'un n'est pourtant point le simple décalque de l'autre : chacun d'eux garde une originalité inaliénable. Aussi n'est-il pas vain de remarquer que l'opération anticipe toujours ce que le donné lui offre, tandis que le donné ensevelit toujours des secrets qui échappent à l'opération. Dans l'absolu sans doute la donnée et l'opération coïncident, non pas d'une manière précaire et limitée, mais parfaitement et adéquatement. Seulement, il n'y a plus alors ni donnée ni opération. Car ces deux termes n'ont de sens que pour un être fini : ils ne peuvent être posés que par leur corrélation.

Que l'opération jouisse d'un prestige inaccessible à l'égard de la donnée, c'est ce que l'on comprendra facilement si l'on réfléchit que la donnée est toujours un spectacle à l'intérieur duquel nous pouvons nous placer, mais en nous limitant, tandis que l'opération est à la fois notre essence intérieure et le gage de toutes les victoires que nous obtiendrons jamais sur la donnée quand nous chercherons à régner sur elle et à la réduire. Ainsi la donnée marque nos limites à la fois par sa passivité et par l'horizon dans lequel elle est enfermée. L'opération marque notre puissance parce qu'elle est intime, efficace et riche d'infinies promesses.

Si par conséquent l'idéalisme a pu penser que le monde se réduisait à un système de données représentatives consécutives aux opérations d'un sujet fini, ce qui est une interprétation psychologique de la connaissance, comment ne pas ajouter à celle-ci une interprétation ontologique, puisqu'on a reconnu que le sujet fini ne pouvait pas se suffire à lui-même, qu'on ne pouvait ni le poser comme un premier terme, ni déduire tout le reste de sa seule essence ? Alors l'intériorité de l'être apparaîtrait sous la forme d'un acte dont les opérations de la conscience traduiraient par participation l'indivisible unité. Mais, puisque ces opérations sont elles-mêmes multiples et qu'elles s'exercent dans le temps, il importe dans chacune d'elles que la totalité de l'être nous demeure présente et elle ne peut l'être qu'à condition de la transformer en une immense donnée concrète, inépuisable, mais non point imperméable, et avec laquelle l'espace, le temps, les concepts et les qualités nous permettraient d'assurer, en sauvegardant notre indépendance, une communication réglée. L'acte ne serait pas

alors la simple possibilité de l'être. Ce serait l'être même, considéré en soi et dans le principe qui permettra à la conscience, d'une part, de le transformer en un spectacle concret et, d'autre part, de pénétrer en lui par un ensemble d'opérations qui puisent en lui toute leur efficacité : [125] de telle sorte que c'est lui-même qui est le véritable agent de toutes ces opérations et qui fonde corrélativement l'existence du spectacle et de la conscience qui se le donne.

Quant à l'univers en lui-même, il ne peut apparaître dès lors que comme un vaste système de données. Quelle que soit l'étendue ou la finesse de notre regard, nous ne découvrirons jamais rien de plus en lui que des données : en lui l'unité de l'être s'exprime par les relations nécessaires qui unissent entre elles toutes ces données. Tel est l'aspect du réel qu'a perçu le matérialisme. Mais il oublie que c'est par une opération intérieure que nous nous rendons cet univers présent, comme l'idéalisme incline à penser que l'opération se suffit à elle-même. Pourtant, si telle opération n'a de sens que par son rapport de détermination réciproque avec telle donnée, elle ne se suffit pas plus que celle-ci ; en réalité, la donnée disperse l'unité de l'être comme l'opération égrène sa puissance. C'est seulement si nous parvenons à montrer qu'en soi l'acte est indivisible et tout entier présent là où il s'exerce que nous réussirions non seulement à justifier les caractères attribués antérieurement à l'être, mais à montrer encore comment s'effectue l'union intérieure de la conscience et de Dieu, au moment même où l'univers nous en offre le visage visible.

IV. — INFINITÉ VIRTUELLE DANS LE MOI LUI-MÊME DE L'OPÉRATION ET DE LA DONNÉE

[Retour à la table des matières](#)

Si nous cherchons maintenant comment se réalise à l'intérieur du moi cette distinction de l'être et de l'acte, qui n'a de sens que pour le sujet fini et devient une identité essentielle quand nous essayons de l'appliquer au tout, nous pouvons remarquer que l'être ne s'individualise que par cette opposition même. Mais, dès que nous considérons isolément l'un de ces deux termes opposés, nous retrou-

vons précisément en lui cette infinité qui est caractéristique de l'être et qui nous oblige, partout où nous le posons, à le poser tout entier.

Qu'y a-t-il en effet de limité dans un corps, sinon la configuration que nous en traçons par la pensée et qui nous permet de considérer le premier comme fini et la seconde comme infinie ? Mais que l'on essaie de considérer ce corps en lui-même et de faire porter le regard, non point sur ses frontières dans l'espace et dans le temps, mais sur le contenu de ces frontières, c'est-à-dire sur son essence positive, on s'apercevra alors que chacune de ses propriétés exprime d'abord quelque rapport momentané que ce corps peut avoir avec un corps [126] voisin, mais que, si ces rapports se multipliaient assez pour que son essence totale nous devînt présente, nous retrouverions dans celle-ci des influences venues de tous les points de l'espace, un écho du passé le plus reculé de l'univers et l'annonce préfigurée de son avenir le plus lointain. C'est que l'être tout entier est présent dans chacune de ses parties. Mais nous n'en discernons jamais que quelques aspects. Pour les discerner tous, il faudrait disposer de la totalité de l'espace et du temps : le temps et l'espace sont précisément les moyens qui nous permettent de faire surgir ces aspects tour à tour en rejoignant chaque partie à toutes les autres par l'intermédiaire du mouvement, c'est-à-dire d'une opération que le corps lui-même paraît accomplir. Par là, nous sommes conduits à nous représenter l'univers comme une nappe indéfinie de termes distincts. Cependant l'analyse intellectuelle serait capable de retrouver en chaque terme son point d'articulation avec tous les autres. Cette analyse est donc la racine métaphysique de toutes les démarches qui l'épanouissent et qui la symbolisent. Un objet ne peut pas se distinguer de la somme des relations qui l'unissent à tous les autres. Il en est pour ainsi dire l'intersection. Et la somme de ces relations se confond en chaque point avec le nœud de possibilités qui permet à chaque forme individuelle de l'être de s'inscrire dans l'univers par une participation qui en droit est totale, mais, en fait, est toujours incomplète et inachevée : c'est là sa véritable essence. Quant à notre propre corps, il ne diffère de tous les autres, avec lesquels il est homogène, que parce que, étant le centre par rapport auquel tous les autres s'orientent et peuvent être perçus, il exprime lui-même, dans l'originalité actuelle de ses fonctions, l'état momentané de notre nature et le niveau de son développement.

Considérons maintenant non plus notre corps particulier, borné par l'infinité de la pensée s'appliquant à d'autres objets, mais notre pensée particulière bornée par l'infinité de l'être sur lequel actuellement elle ne s'étend pas. Il y a toujours en elle une infinité virtuelle. D'emblée elle se regarde comme adéquate à la totalité de l'être. Nul ne saurait prétendre qu'elle ait tort. De même que la puissance visuelle, sans rien changer à sa nature, en faisant varier seulement son étendue et son acuité, est capable de percevoir les parties les plus différentes, les plus subtiles et les plus lointaines du spectacle du monde, de même les idées toujours nouvelles que l'intelligence ne cesse de concevoir n'altèrent point et n'épuisent point son essence. Après chaque acte de pensée, elle garde la même unité et la même jeunesse. Et l'objet, qui semble la réaliser, la limite, en la faisant coïncider un moment [127] avec l'être dont il n'est qu'un aspect. Mais cet aspect limite l'être à son tour, bien qu'il semble, en nous le révélant, lui adjoindre un contenu.

Ainsi, quand nous examinons les deux faces de notre nature, nous trouvons présente dans chacune d'elles la totalité de l'être, mais exprimée dans une langue différente. Le propre de notre individualité finie, c'est précisément l'impossibilité où elle est de faire coïncider ces deux infinis l'un avec l'autre, bien qu'elle ne cesse de s'y employer. Nous savons que l'infinité actuelle du corps ne saurait être distinguée idéalement de l'infinité des relations intelligibles par lesquelles ce corps est uni de proche en proche à toutes les parties de l'univers. Et pourtant nous ne réussirons jamais à rendre intelligible la totalité de celle-là, ni à rendre actuelle la totalité de celle-ci.

Le temps est précisément la condition sans laquelle le moi corporel et le moi pensant ne pourraient ni manifester leur contenu, ni opposer leurs modalités, ni justifier l'identité du principe qui les fonde. C'est grâce à lui que l'être fini, sans perdre ses limites, peut apparaître à ses propres yeux comme la possibilité du tout. Cependant cette possibilité ne serait la possibilité de rien si elle n'était pas une possibilité réelle, c'est-à-dire inscrite dans un tout actuel.

De cette réalité le corps fournit seulement une image, comme le mouvement exprime par une image la possibilité pour ce corps limité d'occuper toutes les positions de l'espace illimité. Bien qu'il faille donc que le corps apparaisse comme limité dans chacune des vues que l'on pourra prendre sur lui, quelle que soit leur richesse, comme il est

nécessaire pourtant qu'il exprime la totalité de l'être par sa nature intrinsèque et non seulement par des relations extérieures qu'on n'aura jamais achevé de dénombrer, il ne suffira pas non plus que l'analyse soit capable de retrouver en lui une infinité d'éléments, qui ne pourraient être distingués les uns des autres que dans un temps idéologique : il faudra encore qu'on puisse les considérer comme tous présents en lui dès le début même de l'analyse, quoique sous une forme indivisée et non-sérielle. Ainsi la présence immédiate du corps nous ramène vers l'idée d'une opération à la fois achevée et inachevable. Mais, bien qu'en disant du corps qu'il n'a droit à l'existence que dans et par un tout qui est seulement l'objet d'une pensée possible, on semble admettre que c'est la possibilité de l'être qui fonde son actualité ; c'est en réalité son actualité qui fonde au contraire sa possibilité, puisque celle-ci exprime seulement l'effort imparfait d'une conscience finie pour se rendre subjectivement présente, sous la forme de données successives, la richesse inépuisable d'un acte [128] qui doit s'exercer indivisiblement et tout entier pour que l'expérience la plus humble puisse être posée, puisque celle-ci appelle nécessairement toutes les autres : et le corps, qui n'est que l'une d'elles, est en même temps l'instrument et le raccourci de toutes.

V. — INSERTION DE L'ÊTRE DU MOI DANS L'ÊTRE DU TOUT

[Retour à la table des matières](#)

C'est la distinction de l'être et de l'acte qui permet à tout être fini de se donner l'être par une opération qui lui est propre. Dans l'intervalle subjectif qui les sépare s'insèrent tous les êtres individuels. Assujettis dans l'être par leurs limites, ils cherchent à s'égaliser à lui par leur opération. Mais il n'y a point de différence entre la totalité de l'être et l'achèvement de l'opération. Aussi longtemps que persiste l'individualité, l'opération n'est jamais achevée. La perfection de l'opération est figurée dans l'espace et le temps par la totalité des individus qui s'en répartissent l'accomplissement. Mais en fait cette totalité n'est jamais fermée. C'est que l'être n'est point une somme de parties. Il est le principe commun qui permet à chacune d'elles de se

détacher de lui pour contribuer à le former tout en recevant de lui l'initiative par laquelle elle pourra subsister.

Ainsi nous ne rencontrerons jamais l'être séparé des êtres particuliers. Dans chacun d'eux l'être est présent tout entier. A aucun d'eux il ne mesure ses dons. Mais l'exercice de leur liberté crée entre eux une profonde inégalité. Ils sont tous placés devant une richesse infinie, mais qui ne peut devenir un bien que pour ceux qui savent se l'approprier. Seuls y réussissent ceux qui, au lieu de thésauriser comme des avarés, ne cessent de renouveler leur participation à l'acte qui les fait être. Ils sont aussi généreux que désintéressés parce qu'ils ont fait l'expérience que le seul véritable usage des biens consiste à les produire. C'est qu'il nous appartient d'engendrer notre puissance et notre bonheur et non de les attendre.

Bien que l'être soit lui-même parfait et immuable, il ne se soutient que par un acte intérieur éternellement disponible et qui ouvre devant chaque liberté, par l'intermédiaire de la participation, une carrière illimitée. Mais, en ce qui concerne l'individu, ses acquisitions particulières lui paraîtront nécessaires pour exprimer adéquatement sa vocation et lui permettre de remplir exactement sa destinée. Cependant on ne doit pas oublier qu'elles puisent leur origine dans un principe identique sans lequel elles n'auraient dans l'être aucun accès. Et puisque c'est ce même principe qui, en tous les points de l'espace [129] et du temps, alimente également toutes les existences particulières, on comprend que tous les biens, pris en eux-mêmes, puissent nous apparaître comme indifférents, mais qu'ils reçoivent par contre une intensité et une saveur singulières, quelle que soit leur valeur intrinsèque, de notre union avec l'acte sans matière qu'ils rendent sensible à quelques-uns et qu'ils dissimulent à la plupart.

On ne croira pas d'ailleurs qu'il y ait dans l'univers deux termes séparés, l'un et le divers, entre lesquels s'établirait une communication plus ou moins précaire. C'est cette communication qui est l'essence même du réel. C'est elle qui donne naissance à l'un et au divers. C'est par elle que s'introduisent dans le monde une unité toujours prête à agir, qui est à la fois l'origine et la fin de toutes nos démarches, et une multiplicité dont chaque terme doit être incapable de se suffire, afin qu'il puisse obtenir par un effort personnel tout ce qui lui manque.

Si Dieu est essentiellement don de soi, il est impossible de le concevoir en dehors des créatures auxquelles il ne cesse de se donner. Et comment pourrait-il se donner à d'autres qu'à ceux qui acceptent de le recevoir ? Comment donc les créatures à leur tour pourraient-elles jouir de l'existence réelle autrement qu'en se la donnant à elles-mêmes par un acte qui est à la fois un consentement et une participation ? Pour chacune d'elles l'existence de Dieu restera une possibilité pure jusqu'au moment où, en s'unissant avec lui, elle en produira l'avènement dans sa propre conscience. On aboutit ainsi à admettre qu'une justice rigoureuse préside à la distribution métaphysique des essences, puisque chacune d'elles est assurée de trouver dans le monde tout ce qu'elle pourra jamais se donner, qu'elle se fixe à elle-même ses propres limites, qu'elle ne souffre que de vouloir y faire tenir jalousement tout l'univers et qu'elle est libre à chaque instant de renoncer à ces limites en découvrant en elle le principe commun qui constitue à la fois son être et l'être de toutes choses, de celles mêmes qui lui paraissent des obstacles et sont pourtant des moyens sans lesquels elle ne serait rien ⁷.

⁷ Sur ce problème, comme sur celui de l'univocité, on ne voudrait pas exposer le lecteur à quelque méprise. De même que l'univocité, telle qu'il faut l'entendre, fonde, au lieu de l'abolir, à la fois la souveraineté de l'être absolu et la diversité irréductible des modes de l'être relatif dont chacun exprime, selon une loi générale, l'originalité inaliénable d'une essence individuelle, de même la liberté divine, dans le rapport qu'elle soutient avec les libertés particulières, ne se trouve ni enchaînée par la nécessité de les créer, ni transmuée en elles, comme cela arriverait nécessairement dans une doctrine que l'on pourrait appeler, si cette expression n'était pas contradictoire, un *panthéisme de la liberté*. Car, sur le premier point, il est évident que, si cette création est un don, le propre du don, c'est, sous peine de n'être point, d'exprimer cette parfaite gratuité qui est la définition même de la liberté et que la notion seule de don nous permet sans doute de comprendre. De telle sorte que, si nous ne pouvons avoir une notion approchée de l'action divine qu'en considérant sa relation avec les créatures, il faut dire pourtant qu'il n'y a rien en elles qui puisse nécessiter la démarche créatrice, puisque leur apparition dans le monde est l'effet de sa liberté et, pour ainsi dire, le témoignage de la perfection même de cette liberté. Sur le second point, s'il est vrai que la liberté souveraine fait la preuve de son caractère absolu en créant d'autres libertés en quelque sorte homologues à la sienne, et s'il est vrai par conséquent que chacune d'elles crée son être propre et devient ainsi une image de la liberté divine, on ne saurait pourtant en tirer cette conséquence

[130]

Ainsi l'indivisible unité de l'être se retrouve partout : les efforts de l'amour-propre sont une tentative infructueuse pour la rompre, qui témoigne contre nous lorsque nous croyons fonder notre indépendance sur sa ruine. Il nous suffit de la reconnaître pour que notre être subjectif, cessant cet état de rébellion qui doit toujours demeurer possible afin que la partie et le tout puissent naître de leur opposition même, ne fasse plus de distinction entre sa volonté propre et l'action en lui de la puissance créatrice.

Le moi constitue son essence individuelle grâce à l'opposition de l'être et de l'acte qui, en droit, sont tous les deux adéquats au tout, mais qui, figurant tour à tour la partie ou le tout, selon qu'on considère chacun d'eux comme actuel ou comme possible, lui permettent de se créer lui-même par une incessante participation. Bien que le croisement de l'être et de l'acte, en s'effectuant dans l'instant, semble n'actualiser jamais que le particulier, c'est-à-dire l'objet ou l'acte momentané de ma pensée, on ne peut concevoir la totalité de l'être possible que comme l'acte d'une intelligence infinie et la plénitude de l'acte virtuel que comme l'infinité même de l'être, sur laquelle la pensée revendique un règne de droit avant de pouvoir exercer un règne de fait. Rien de plus instructif que ces rapprochements pour sauvegarder l'autonomie des êtres particuliers en maintenant en chacun d'eux la présence de l'être total. Ces deux caractères en apparence contradictoires doivent pourtant être associés nécessairement si l'on accepte que le néant n'existe pas, qu'il n'y a pas par conséquent d'intermédiaire entre être et ne pas être, que l'être total est solitaire et [131] d'une indépendance souveraine, que les êtres limités dépendent du tout, c'est-à-dire de tous les autres êtres, si on les considère dans

que l'acte créateur se serait communiqué à la créature, qui en aurait désormais la disposition. Car, à l'inverse de l'acte créateur, nous ne tirons jamais notre être propre du néant, mais de la simple possibilité, qui est elle-même une *possibilité réelle* sans cesse offerte à nos prises par la générosité divine et dont l'usage seul nous est laissé. De telle sorte que, s'il est impossible de porter atteinte en nous à cette initiative et à ce choix qui nous permettent de nous faire nous-même tout ce que nous deviendrons un jour, c'est à condition pourtant de ne pas oublier que nous tenons de Dieu à la fois le possible qu'il nous appartient d'actualiser et la force même par laquelle nous agissons, mais tantôt avec lui et tantôt contre lui.

leurs limites, mais que, si on considère leur être propre, ils doivent imiter le tout et en réaliser l'idée, c'est-à-dire acquérir la même indépendance que lui et n'être emprisonnés dans des limites que pour s'en affranchir grâce à la mise en jeu d'une activité qui est constitutive de leur personne même.

*VI. — L'EXTÉRIORITÉ DE L'ÊTRE,
OU L'ÊTRE EN TANT QU'IL NOUS EST PRÉSENT
ET QU'IL NOUS LIMITE*

[Retour à la table des matières](#)

C'est l'être qui retient d'abord notre attention parce que toute opération d'une intelligence finie le suppose puisqu'il lui fournit à la fois un objet et une limite. Il ne peut pas en être autrement puisqu'il nous est impossible de poser aucun terme particulier autrement que par son inscription dans le tout ou, d'une manière plus précise, par sa participation au tout. Soit que l'on considère l'univers, soit que l'on considère le moi, il faut d'abord en faire des objets par lesquels la puissance de la pensée s'actualise. C'est la raison pour laquelle l'univers nous paraît toujours infiniment plus riche que la perception et le moi infiniment plus riche que la conscience que nous en avons.

Ce n'est que postérieurement que la réflexion nous découvre l'opération que nous accomplissons, qui nous apparaît nécessairement non pas seulement comme appartenant au domaine de l'être, mais comme étant l'intimité de l'être même dont l'objet ne nous montre que le phénomène, comme ayant une extension égale à la sienne, comme étant la raison secrète qui l'explique et qui le produit. L'identité entre l'être et l'acte a besoin d'être démontrée : elle ne peut l'être que par la possibilité de la participation, bien plus, par son exercice même. L'être pur ne peut être qu'acte si on le définit par son aséité et sa parfaite suffisance. Mais les êtres particuliers, au moment où ils forment en lui leur essence propre, ne peuvent considérer le tout de l'être comme ce qui déborde leur opération et en même temps la soutient et l'alimente indéfiniment. Par conséquent, on ne peut commencer à agir sans poser d'abord l'universalité de l'être, qui s'avère indiscernable de notre propre opération considérée dans son état

d'achèvement et de perfection. En d'autres termes, nous ne découvrons d'abord l'intériorité de l'être qu'en lui donnant la mesure de notre propre subjectivité : mais on ne peut concevoir celle-ci qu'en l'insérant dans un tout non participé, dont elle ne diffère pas par [132] son essence, et dont il faut précisément pour cette raison qu'elle se détache afin de chercher à le rejoindre et à l'embrasser.

Nous comprendrons maintenant pourquoi le caractère primitif de l'être est de nous apparaître comme une donnée. Nous le subissons au lieu de le créer. Il semble qu'il s'impose à nous du dehors et que nous n'avons qu'à le constater et à le décrire. Notre propre existence n'échappe pas à cette loi. Elle aussi, nous l'avons reçue. Nous ne disposons que de son usage. Nous pouvons même la détruire une fois que nous la possédons. C'est seulement sur notre naissance que nous sommes dépourvus d'action. Elle dépend en un sens des autres, c'est-à-dire de nos parents, qui en paraissent plutôt les instruments que les agents.

De même, nous avons beau multiplier les témoignages qui démontrent l'action que nous exerçons sur le spectacle du monde extérieur, analyser le rôle joué dans la représentation par nos sens ou par notre esprit, nous ne pouvons éviter de considérer ce spectacle comme nous étant offert plutôt que comme étant produit par nous : les qualités des corps ne peuvent pas être changées à notre gré et, si nous pouvons introduire en elles quelque modification, c'est par l'intermédiaire du mouvement qui nous permet, selon des lois fixes, soit de les faire varier avec la distance, soit de les grouper dans de nouveaux assemblages.

Cependant le caractère propre de l'être, c'est, semble-t-il, de subsister indépendamment de notre appréhension, c'est de ne pas paraître solidaire de la forme subjective que la conscience lui donne. Faut-il donc admettre que l'être ne puisse être révélé que par la pensée et que, dans cette révélation même, il conquière à l'égard de la pensée une véritable autonomie ? C'est alors comme si le représenté possédait une abondance qui, surpassant la représentation, nous obligerait à le poser contradictoirement comme extérieur à celle-ci. C'est comme si le moi ne se révélait jamais à lui-même qu'en partie et devait être posé contradictoirement comme extérieur à sa propre subjectivité. Il n'en reste pas moins que l'extériorité semble être la propriété fondamentale de l'être, une extériorité dans laquelle nous pénétrons pour former no-

tre propre intériorité, mais qui déborde infiniment celle-ci, sinon par son essence, du moins par les aspects nouveaux qu'elle ne cesse de lui offrir.

Les philosophes de l'intuition ont cherché à surmonter cette dualité en se fondant sur l'affinité qu'il faut bien reconnaître entre les deux termes qu'elle oppose. Ainsi, les uns ont été amenés à admettre que le sujet était capable, en se dénouant de toute activité propre, de [133] s'identifier avec l'être qui lui était donné, les autres à résorber l'objet de l'intuition dans l'acte de la pensée, ce qui d'ailleurs rendait difficile l'explication du témoignage immédiat de la conscience sur la nature de l'être considéré comme une présence qui nous résiste. Mais il semble qu'il ne faille sacrifier ni l'acte à l'être, ni l'être à l'acte, bien que l'être dût nécessairement se résoudre en acte s'il n'était pas nécessaire de poser leur corrélation pour rendre possible dans le monde l'avènement de l'individu. Car alors l'extériorité de l'être, au lieu de nous surprendre, au lieu de nous paraître contradictoire par rapport à la représentation qui nous la révèle, se montrera invinciblement solidaire de celle-ci. Le terme *existence* manifeste déjà cette extériorité de l'être : car ce qui existe subsiste hors de nous-même au moment où nous le percevons et subsisterait encore si nous cessions de le percevoir et même si nous venions à mourir. Qu'est-ce à dire sinon que nous nous identifions avec l'acte de la représentation, mais non pas avec son contenu ? Et dès lors être, c'est-à-dire subsister hors de nous, ne peut avoir un sens que pour un sujet conscient de ses limites et qui fait entrer le réel dans une perspective qui lui est propre, en s'attribuant à lui-même la perspective et non point ce qui y pénètre.

En disant que ce qui est doit être pour nous sans être nous, nous retrouvons une croyance populaire. Comment pourrait-on expliquer que l'être fût une donnée s'il n'était pas donné à quelqu'un ? Mais celui à qui il est donné doit lui-même en faire partie, de telle sorte que l'écart qui les sépare est celui de la partie au tout, du fini à l'infini. Leur identité de nature et la participation qui les unit créent une sorte d'ambition du premier sur le second, un droit de contrôle et de juridiction : mais il ne peut l'exercer qu'en donnant à l'univers la forme de sa propre subjectivité, de telle sorte que, par un véritable paradoxe, c'est dans les images que nous nous faisons des choses qu'elles nous apparaissent comme distinctes de nous. Pour qu'une chose soit extérieure à nous, il faut donc qu'elle le soit pour nous : et ces deux ex-

pressions ne se ruinaient l'une l'autre que si l'on voulait qu'elle fût en elle-même ce qu'elle est pour nous. L'extériorité nous est révélée par la perception. Mais, bien que la donnée soit traversée par les traces conjuguées de toutes nos fonctions et de tous nos besoins, il y a en elle une présence métaphysique actuelle et pourtant impossible à épuiser ni à réduire, qui est la caractéristique de l'être et dont il faut que nous soyons solidaires pour avoir conscience à la fois de notre pouvoir et de nos limites.

[134]

*VII. — L'INTÉRIORITÉ DE L'ÊTRE,
OU L'ÊTRE EN TANT QU'IL NOUS RÉVÈLE SON ESSENCE
ET NOUS PERMET D'Y PARTICIPER*

[Retour à la table des matières](#)

Il est évident que cette passivité sous laquelle l'être se révèle à nos yeux n'a de sens que pour nous et non pas pour lui. En nous déjà elle est corrélatrice de l'activité qu'elle borne. On ne peut pas en faire une propriété de l'être considéré en lui-même : car l'être ne peut être à ses yeux une donnée ; le dédoublement qui est nécessaire pour cela, cette sorte de limitation et de passivité à l'égard de soi sans lesquelles l'être ne serait jamais une chose, se réalisent précisément dans les consciences particulières comme la condition de leur possibilité et le fondement de leur existence. Et pour distinguer l'être de son image subjective, on a remarqué de tout temps, d'une part, que les variations de celle-ci sont soumises à une règle indépendante de notre volonté, d'autre part, que les différentes consciences parviennent à s'entendre et à communiquer entre elles grâce à une science universelle de leurs propres états individuels, enfin, que l'image elle-même enveloppe une infinie richesse cachée dont chacun de nous tire une monnaie proportionnelle à ses besoins.

De l'être qui est une donnée pour autrui et qui ne peut devenir une donnée pour soi qu'à condition d'être pour soi-même un autre, il faut donc passer à l'être qui donne à tous les autres êtres les données par lesquelles il leur manifeste son essence sans qu'elles l'épuisent jamais et qui doit être conçu sur le modèle d'une opération spirituelle à la-

quelle ne correspondra jamais aucune donnée, sinon dans des consciences dont aucune ne sera la sienne. Cet être, nous le connaissons aussi du dedans par notre activité, mais inséparablement lié à une donnée qui semble toujours extérieure à nous, non pas décisivement et par son principe même, puisque autrement elle ne serait même pas donnée, mais de telle manière seulement qu'elle outre passe toujours notre activité momentanée et jamais notre activité possible.

Il n'y a pas d'émotion plus vive ni plus pleine que celle que nous éprouvons dans la recherche métaphysique lorsque nous découvrons l'homogénéité entre le monde extérieur à nous et celui que nous portons en nous. Car notre moi qui paraissait jusque-là fugitif et précaire, acquiert désormais la stabilité qui est le caractère de l'être et du tout, tandis que le tout acquiert l'intimité par laquelle, au lieu de nous écraser, il ne cesse plus de nous comprendre et de nous répondre.

[135]

Il y a entre les deux notions d'être et d'acte une réciprocity remarquable dont on peut dire qu'elle nous met en présence d'un terme premier, quelle que soit celle des deux qui se découvre à nous tout d'abord. Mais nous voulons dépasser ici la simple corrélation qui les unit, qui est évidemment la loi même de toute conscience individuelle. Déjà nous avons montré que l'être n'est être qu'à l'égard du fini, c'est-à-dire, en se servant d'une expression grossière, à l'égard des parties de lui-même. En soi il est acte ou opération. Et c'est cet acte qui permet aux différentes consciences de participer à l'être du dedans tout en le rencontrant partout devant elles comme une donnée.

En identifiant ainsi l'être avec l'acte nous évitons de regarder jamais l'être comme un genre ou comme une dénomination purement extrinsèque. Car c'est le propre de l'acte de renouveler et de multiplier indéfiniment son opération, sans altérer son essence, selon la puissance de participation qui appartient dans le monde à tous les êtres particuliers. Cependant l'acte n'est pas, comme on l'a cru quelquefois, extérieur et transcendant à l'être. Malgré la tendance que l'on montre trop souvent à réserver le nom d'être aux choses matérielles, on ne saurait trop répéter que l'acte est partout présent où l'être est présent, qu'il est soutien commun de l'opération et de la donnée, et qu'au lieu de lui refuser l'être sous prétexte d'accroître son prestige, il faudrait

plutôt l'appeler, si cette expression n'était pas un pléonasme inutile, l'être de l'être.

Nous dirons donc indifféremment que l'acte est être et que l'être est acte. Et nous avons évité ainsi deux périls : le premier consistait à opposer l'acte à l'être sous prétexte que l'acte ne peut être que l'être possible. Mais, outre que cette possibilité n'est pas rien et qu'il faut bien l'inscrire elle-même quelque part dans l'être dont elle est une forme, il est évident que l'acte consiste non pas dans la possibilité, mais dans son exercice. La possibilité ne peut avoir de sens qu'au regard d'un être fini. Elle est l'aspect de l'être avec lequel ma propre subjectivité n'a pas encore coïncidé, qu'elle n'a pas encore assimilé et fait sien. Mais, loin de dire que l'acte s'oppose à elle, il faut dire que c'est par lui que dans toutes les consciences éternellement l'être s'actualise.

Le second péril serait plus grave : il consisterait à subordonner l'acte à l'être en soutenant qu'il ne peut y avoir d'acte sans sujet. Mais ce serait s'interdire alors de pénétrer dans la nature de l'être, du moins si l'être doit être identifié avec un pareil sujet. En réalité le sujet ne se distingue pas de l'acte qu'il exerce : c'est parce que [136] l'acte est un que le sujet est un. Les mystères en apparence insondables de la métaphysique naissent de ces sujets dans lesquels un penchant idolâtrique réalise l'idée abstraite de la permanence et dont on voit facilement qu'ils sont réfractaires à toute intelligibilité et incapables de toute efficacité. L'acte seul est concret et vivant. Le corps auquel on pense toujours obscurément quand on invoque le sujet n'en peut pas être le soutien ; il n'en est pas non plus le produit ; il en serait plutôt l'ombre. Il en est en un sens la condition et l'instrument, puisque sans lui l'acte ne serait pas limité, n'aurait pas de développement dans le temps et n'affecterait pas une forme subjective. Mais l'acte véritable est en effet un acte sans sujet, qui se retrouve tout entier dans tous les sujets et permet à chacun d'eux de fonder sa propre existence par une démarche qui ne doit jamais être achevée afin d'être à la fois personnelle et participée.

Cependant on comprend sans peine que cette démarche elle-même qui se présente sous un aspect toujours nouveau, évoque dans l'être une infinité de données différentes qui la surpassent et qui lui répondent, qui sont comme la matière appropriée à cette forme et dont on voit maintenant comment il sera possible de la déduire. Nous avons

défini dans ce qui précède la donnée et l'opération de la manière la plus générale : et il ne peut être question d'examiner ici leurs différentes espèces. Mais l'on peut prévoir cependant que si l'insertion du moi dans l'être ne peut s'effectuer que par une participation du moi à l'acte qui s'exprime par une distinction et une corrélation incessantes de l'opération et de la donnée, la constitution même de la conscience ne peut se réaliser à son tour que par une distinction redoublée et symétrique à l'intérieur de l'opération elle-même, entre son caractère proprement intellectuel par lequel elle prend possession de la donnée et entreprend de la réduire et son caractère proprement volontaire par lequel elle cherche à la modifier et, en un sens, à la produire ⁸.

⁸ « De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'opération et de la donnée ». Essai paru dans la Revue *Uit Tijdschrift voor Philosophie*, novembre 1941, Louvain.

[137]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Deuxième partie. La découverte du moi
1939-1941.

Chapitre VIII

L'EXPÉRIENCE PSYCHOLOGIQUE DU TEMPS

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Le temps est le problème central de la philosophie, celui qui engendre tous les autres et qui fait pour ainsi dire qu'il y a des problèmes. Il est facile de voir que notre vie tout entière n'est un problème pour nous que parce qu'elle se déroule dans le temps : le mystère de la vie, c'est celui de son origine et de son dénouement. Et quand on demande d'où nous venons et où nous allons, on ne fait que chercher en arrière dans le passé un principe dont nous dépendons et qui explique comment nous avons commencé, en avant dans l'avenir, un but vers lequel nous tendons et qui soit la raison d'être de ce que nous aurons fait. À l'intérieur même de notre vie, tous les problèmes que pose l'intelligence ou la volonté impliquent le temps comme la condition qui permet aussi bien de les poser que de les résoudre : connaître, c'est chercher la cause des phénomènes, et agir, c'est choisir une fin

qu'on se propose de réaliser. C'est en vertu de la contexture du temps que le monde, que la vie, que notre conscience elle-même se présentent à nous sous la forme d'autant de questions auxquelles nous devons répondre. Et peut-être faut-il dire que c'est le temps qui doit nous livrer le secret de l'existence, s'il est vrai que l'existence nous est toujours offerte, mais afin précisément que nous en prenions possession, c'est-à-dire comme un problème dont la solution est entre nos mains.

Car la raison qui donne au temps une sorte de privilège parmi tous les autres objets de la méditation philosophique, c'est que notre vie ne peut pas s'en détacher. Nous avons de lui une expérience constante qui est à la fois personnelle, variable et émouvante, qui partage notre conscience entre le regret, la crainte et l'espérance, et qui tantôt nous entraîne dans une course d'événements que nous sommes incapables de maîtriser, et tantôt ouvre devant nous un chemin de possibilités [138] dans lequel notre volonté s'engage avec une ivresse conquérante. Cette expérience, nous l'éprouvons, nous la faisons et nous la vivons à la fois. Elle est propre à chacun et commune à tous ; elle est un secret pour chaque conscience et une ouverture de chaque conscience sur le secret du monde. Par elle, ce qui nous est livré, ce sont les conditions mêmes de notre entrée dans l'existence et de notre participation à une réalité qui nous dépasse, le jeu de nos puissances, leur exercice et leur limitation, un ordre d'événements dans lequel nous sommes pris, et sur lequel pourtant nous pouvons agir, le croisement, en chaque instant de notre vie, de la fatalité et de la liberté. L'expérience intime du temps nous permet de saisir la genèse du réel dans la genèse de notre être même. Elle est tournée vers le dedans de nous-même, et elle peut être nommée psychologique par opposition à une expérience physique, qui, pour atteindre le temps, ne pourrait considérer que le mouvement, c'est-à-dire un ordre de succession entre les positions d'un mobile dans l'espace. Mais elle est en même temps métaphysique, parce que, ce qu'elle nous permet de saisir, ce sont les démarches profondes par lesquelles nous assistons du dedans à la création de notre propre vie, à son insertion dans l'univers, à l'apparition de ce spectacle changeant qui nous entoure et qui ne cesse à la fois de limiter notre conscience et de l'épanouir. Ainsi, dans l'expérience intime du temps, nous allons trouver une application de cette méthode qui est la méthode même de la philosophie, et que l'on

pourrait justement appeler une méthode psycho-métaphysique, qui, au fond le plus caché et le plus solitaire de chacun de nous, cherche l'origine et la signification, dans l'Être total, d'une vie qui ne nous appartient que dans la mesure où, avec tous ceux à qui elle est proposée, nous acceptons d'en prendre la responsabilité, et par conséquent de la faire.

I. — LES DEUX ASPECTS DE L'EXPÉRIENCE DU TEMPS

[Retour à la table des matières](#)

Tout d'abord, on remarquera que le Temps n'est peut-être pas, comme on le croit souvent, l'objet d'une expérience immédiate, mais seulement un objet de réflexion. La spontanéité abolit la conscience du temps. L'enfant vit dans un présent immédiat : absorbé par la sensation, par le plaisir ou par le jeu, il n'a pas le loisir de former les idées de ce qui n'est plus ou de ce qui n'est pas encore. Tous les hommes connaissent des moments d'innocence facile et heureuse où le temps s'écoule sans qu'ils en perçoivent le cours, tant leur attention et leur activité s'accordent fidèlement avec les événements [139] qui viennent s'offrir : aucune anticipation, aucun souvenir n'est capable de les en distraire. Et nous savons tous que, dans les moments les plus hauts de notre vie, dans l'émotion de la découverte, de la création ou de l'amour, la conscience du temps s'abolit : ce n'est plus l'avenir qui semble s'ouvrir devant nous, mais l'éternité.

Au contraire, dès que la conscience du temps apparaît, notre spontanéité est rompue, notre activité commence à fléchir, une faille s'introduit dans la densité de cette présence qui, tout à l'heure, remplissait notre conscience jusqu'aux bords. Nous commençons à éprouver le sentiment de notre limitation et de notre insuffisance, à opposer ce que nous avons à ce qui nous manque, à douter même de la réalité de ce que nous possédons, qui nous est retiré aussitôt qu'il nous est donné, et qui ne surgit un moment devant nous que pour nous échapper sans retour. Un sentiment d'incertitude, d'insécurité s'empare de nous. Le sol fuit sous nos pas. Notre existence même ne cesse de se dissoudre. Tout se change pour nous en une illusion

éphémère et inconsistante. Et c'est pour cela que tous ceux qui n'ont considéré dans le temps que cet aspect par lequel il nous montre la variété infinie des formes de l'être qui s'évanouissent tour à tour, sans que l'intelligence parvienne à les fixer ni l'amour à les retenir, ont considéré la vie avec une tristesse désespérée, s'associant ainsi à la plainte de l'Ecclésiaste et à tous les gémissements de la poésie lyrique sur la vanité de l'existence, sur l'abîme impossible à combler entre l'infinité de nos désirs et la fragilité des objets par lesquels ils cherchent à se satisfaire.

Mais ce n'est point là le seul aspect du temps. Car, au moment où la réflexion le découvre, elle met en effet notre vie en suspens. Elle peut bien nous donner la conscience de notre misère, mais c'est pour nous montrer que, si nous ne possédons rien d'une manière stable, c'est parce que notre vie n'est jamais faite, mais toujours en train de se faire. Rien n'est jamais pour nous acquis, et même tout nous est sans cesse ôté ; mais c'est afin que nous ne nous confondions point avec aucun objet dans lequel notre initiative viendrait pour ainsi dire se consumer et mourir. Ce flux d'apparences, qui se déroulent sans cesse devant nos yeux sans s'arrêter jamais, nous empêche précisément de lier notre sort à aucune d'elles : il nous montre que nous sommes nous-même d'une autre nature ; il nous permet, en les pensant, de nous mettre au-dessus d'elles et de conquérir par elles notre indépendance spirituelle. Il nous apprend, au lieu de chercher la véritable réalité dans les choses, qui permettent, il est vrai, à notre activité de s'exercer, mais qui ne cessent de passer, afin de témoigner [140] qu'elles sont pour nous un instrument et non point un but, à la placer dans cette activité elle-même, dont nous disposons, et par laquelle notre personnalité se constitue peu à peu. Que les apparences nous fuient après nous avoir servi, c'est le signe que la fonction du temps n'est pas seulement dissipatrice, mais aussi purificatrice et libératrice.

Tout homme qui pense le temps domine ce qui lui est donné ; il pense ce qui n'est pas encore et ce qui n'est plus. L'idée de ce qui a été et de ce qui sera s'oppose à la réalité de ce qui est. Le possible commence à entrer en concurrence avec l'être. L'individu cesse désormais lui-même de faire corps avec une forme déterminée de l'existence. Le monde acquiert un certain jeu : il comprend à la fois le spectacle que nous avons sous les yeux et un passé pensé qui n'existe plus aujourd'hui que dans notre conscience, où il a conquis une exis-

tence spirituelle, un avenir encore virtuel, où notre pensée fait l'épreuve des possibles avant de les convertir en actes. L'expérience du temps est donc l'expérience de l'esprit dans son double pouvoir connaissant et créateur.

Et l'on comprend que cette expérience n'aille point sans une émotion incomparable. C'est que, dans cette expérience, il semble que nous perdions l'être que nous pensions avoir, pour nous trouver réduit à une pure puissance, mais qui nous oblige à assumer la responsabilité de l'être que nous deviendrons un jour. Une puissance qui est remise entre nos mains, qui, au-dessous de tous les états que nous pouvons éprouver, constitue notre essence la plus profonde, qui nous paraît toujours intermédiaire entre l'être et le néant, et qui nous oblige, comme Hamlet, à opter sans cesse entre eux : tel est ce que nous découvrons l'expérience psychologique du temps, d'un temps qui ne cesse de tout entraîner, sauf cette pensée même qui le pense, et qui ressaisit toujours en elle le passé aboli, sauf cette activité qui le produit, et qui ouvre sans cesse devant elle le vide de l'avenir où elle fera l'épreuve de sa propre efficacité.

II. — LA PRÉSENCE ET L'ABSENCE

[Retour à la table des matières](#)

Pourtant, ces deux aspects du temps, à la fois opposés et solidaires, et entre lesquels la conscience de chacun de nous oscille toujours, n'épuisent pas l'expérience que nous en avons. Si nous étudions cette expérience à l'état naissant, nous voyons qu'elle est bien loin de posséder la forme organisée et systématique que la réflexion lui a [141] donnée plus tard. On peut dire, en un certain sens, que cette expérience est paradoxale et que, s'il y a, comme le pensait Hegel, un malheur qui est inséparable de la conscience, c'est parce que celle-ci est obligée à la fois de l'accepter et de la repousser. Elle l'accepte parce que le temps est constitutif de chacune de ses démarches. Elle la repousse, non pas seulement parce qu'elle désirerait pouvoir échapper au temps qui arrache perpétuellement l'être à lui-même, mais encore parce que cette expérience même lui paraît impossible et contradictoire. En effet, le passé et l'avenir ne sont rien. Or, comment pourrions-nous

avoir l'expérience de ce qui n'est pas ? Toute expérience est, par définition, l'expérience d'une réalité présente. Il y a plus : l'observation confirme cette vue de l'esprit, car nous savons bien que nous ne sortons jamais du présent et que nous n'en sommes jamais sortis. Le passé et l'avenir sont des idées présentes au moment où je les pense ; et ils ne peuvent être que des réalités présentes au moment du temps où je les situe. De telle sorte qu'il semble que le scandale du temps, c'est de paraître nous chasser du présent, alors qu'il est seulement une relation entre des formes différentes d'un présent permanent auquel ni la vie ni la pensée ne sont capables de se soustraire.

Seulement, il arrive justement que ces formes différentes du présent ont pour nous des valeurs très inégales. Et même quand la présence de l'objet, ou présence perçue, disparaît pour se convertir en une présence purement représentée ou idéale, alors nous disons justement que c'est l'absence qui se substitue à la présence. Et cette absence n'est précisément sentie comme absence que parce qu'elle laisse subsister l'idée même de ce qui nous manque, et dont le rôle est de nous montrer le creux ou le vide de cette idée, si nous la comparons au plein de la possession lorsque la réalité même de l'objet nous est en effet donnée. Ce contraste apparaît aussi bien dans la déception de l'enfant à qui l'on retire son jouet et qui pleure parce qu'il en garde l'image présente, que dans la mort d'un être que nous avons aimé, et dont le souvenir toujours vivant dans la conscience ne cesse d'accroître la douleur de ne pouvoir plus le faire revivre dans une présence plus réelle.

L'expérience du temps repose donc d'abord sur l'expérience de l'opposition entre la présence et l'absence, ou plutôt, puisque l'absence pure n'est rien, entre la présence sensible et la présence imaginaire. Et peut-être est-il vrai que les malheurs mêmes qui remplissent notre vie, les sentiments qui la soutiennent, l'activité qui l'anime, naissent de l'intervalle qui sépare ces deux formes de la présence, de l'impossibilité, et pourtant de l'espoir, qu'elles viennent un jour coïncider. [142] Il importe de remarquer que cette opposition précède la distinction entre le passé et l'avenir. L'important pour moi, c'est de savoir si un objet est là devant moi, à ma disposition, ou s'il n'est point là, et si je me trouve réduit à penser sa présence possible grâce à son absence réelle. Le passé et l'avenir sont les deux aspects de l'absence ; la notion de temps n'est formée pour la conscience que

lorsque je parviens à reconnaître leur différence. Mais ce n'est point du premier coup. Dans la plupart des moments de la vie, la ligne de démarcation si claire et si accusée que je trace immédiatement entre l'absence et la présence me suffit. L'enfant confond le passé et l'avenir et les situe l'un et l'autre dans le même domaine indéterminé, le domaine des choses dont il ne peut point disposer : il s'aperçoit tout de suite qu'une certaine personne qu'il connaît n'est pas là lorsqu'il se la représente, mais il n'associe encore cette représentation ni à un temps passé où il l'a déjà vue, ni à un temps futur où il pourra bientôt la revoir. Cette distinction est l'objet d'une analyse plus raffinée ; c'est elle qui fait apparaître peu à peu la notion du temps véritable.

III. — L'OPPOSITION DANS AUJOURD'HUI ENTRE HIER ET DEMAIN

[Retour à la table des matières](#)

On imagine presque toujours la conscience du temps comme la conscience que je prendrais d'un courant qui m'emporte, et qui serait tel pourtant que j'occuperais toujours en lui une place déterminée, que je pourrais en même temps sentir et embrasser la continuité de son flux. Peut-être cette représentation provient-elle d'une certaine contamination qui s'établit en moi entre deux perspectives différentes que je puis prendre sur le temps. Tantôt, en effet, c'est le temps même que je pense en observant soit un corps qui se meut, soit une eau qui s'écoule, soit la succession de mes propres états : j'ai affaire alors à une série d'événements dont chacun occupe une situation déterminée, entre un autre qui le précède et un autre qui le suit. Mais je ne réussis pas à me penser ainsi moi-même dans le temps : car il faudrait que ce temps que je pense débordât ma conscience qui le pense. Au moment où je crois me mettre dans le temps, c'est toujours le temps que je mets en moi. Aussi n'est-il pas vrai, bien que ce soit là une affirmation que nous ne cessons jamais de répéter et qui semble une vérité acquise par la conscience universelle, que le sentiment que j'ai de ma propre vie soit celui d'un passage, d'une transition qui se poursuivraient indéfiniment. Tout, en effet, passe autour de moi et en moi, les objets sur lesquels porte mon regard, les paroles que [143] j'entends, les sentiments même que j'éprouve. Mais est-il vrai de dire que je me

sente passer aussi ? Dès que le monde tout entier m'est apparu sous les espèces du devenir, je puis me regarder aussi comme pris en lui et roulant avec lui. Mais est-ce là une expérience vraie, actuellement éprouvée par la conscience, ou n'est-ce qu'une science ? Nous savons que nous sommes entrés ici tout à l'heure, que nous avons traversé tour à tour une série de sensations, de sentiments et d'idées, que nous allons bientôt nous quitter. Mais ce déroulement de ce qui nous est donné peut-il être transporté du spectacle à l'âme du spectateur ? Pour apprécier la fuite du temps, il faut que j'applique mon attention à quelque objet que j'ai sous les yeux plutôt qu'à moi-même : c'est qu'il me quitte sans que je puisse me quitter. Quand nous essayons de nous replier sur notre être le plus intime et le plus secret pour y découvrir en quelque sorte la réalité du devenir pur, celui-ci se ralentit et s'immobilise : de là l'ennui que ressentent alors tous ceux qui ne vivent que pour le dehors et qui ont besoin que le temps les presse et les chasse toujours le plus loin possible d'eux-mêmes. Nous voilà donc réduits à l'alternative suivante : si ma conscience essaie de sentir le temps couler en elle, elle arrête cet écoulement ; et si elle le laisse se produire sans y être attentive, alors cet écoulement n'existe plus pour elle.

C'est que la conscience du temps est plus complexe qu'on ne croit. Elle n'est pas l'appréhension immédiate d'une réalité évidente qui serait la même pour tous. Elle est un produit de la réflexion : se représenter le temps, c'est le construire. Chacun de nous vit dans un temps qu'il fait à sa mesure, qu'il remplit comme il l'entend, dont dépend le sens qu'il donne à sa destinée, suivant la direction de son attention dans le présent, la fidélité qu'il garde à son passé, et l'option qu'il ne cesse de faire entre les différents possibles que l'avenir ne cesse de lui offrir. Mais, pour comprendre comment se produit l'expérience du temps, il faut que nous renoncions à cette image classique d'un courant continu qui, issu d'un lointain passé, nous transporterait avec lui vers un avenir inconnu. L'expérience du temps n'est point celle-là. Elle n'est point tendue du passé vers le futur. Comme toute expérience et comme moi qui la fais, elle s'établit d'abord dans le présent. C'est toujours de *maintenant* que je pars. Seulement, dans ce maintenant où je suis toujours comme sur une sorte de sommet ou de ligne de faîte qui domine tout l'horizon de ma conscience, je vois les objets qui changent et mes états qui se modifient ; je puis distinguer deux ver-

sants opposés, selon que je considère les objets et les états qui me quittent et retombent les uns après les autres dans le passé, ou ceux qui s'approchent [144] de moi et qui émergent du futur, tantôt malgré moi, tantôt parce que je les ai appelés, et qui rejoindront bientôt ceux qui m'ont abandonné et qui ont déjà descendu l'autre pente. Je ne découvre donc l'hier et le demain que par contraste avec l'aujourd'hui, comme l'absence par contraste avec la présence. La pensée du passé n'est jamais primitive, mais toujours rétrospective, la pensée de l'avenir est toujours prospective : c'est celle de ce qui un jour sera du présent avant de devenir à son tour du passé. C'est en un sens du passé anticipé. Le passé et l'avenir s'opposent tous les deux au présent, qui les relie pourtant l'un à l'autre, puisque c'est en le traversant que l'avenir se réalise et s'achève pour se confondre à la fin avec le passé.

IV. — *L'INSTANT*

[Retour à la table des matières](#)

Une telle description doit nous permettre de retrouver les caractères qui appartiennent en propre aux phases différentes du temps, ainsi que les opérations fondamentales par lesquelles la conscience les oppose et les réunit. C'est de l'instant qu'il faut partir. Mais nous savons bien que l'instant est une pure coupure sans dimensions entre un passé et un avenir tous les deux infinis : de telle sorte que cet instant nous paraît dépourvu de réalité et que, pour le sauver, le psychologue nous montre qu'il empiète toujours un peu sur ce qui le précède et sur ce qui le suit, qu'il y a en lui un rudiment de souvenir et un rudiment de désir. Mais cette défaite altère la véritable essence de l'instant et lui ôte précisément la réalité qu'elle cherche à lui donner. En maintenant à l'instant son indivisibilité rigoureuse, nous réussissons en effet à le soustraire au devenir, au lieu de le réduire à n'être qu'un fragment très court de ce devenir, dont on comprend mal comment, en s'ajoutant ainsi à d'autres fragments, il parviendrait à engendrer le flux du temps, sa continuité ininterrompue. Car je sais bien, non seulement que l'instant où je parle est réel et qu'il n'y a pas besoin de défendre sa réalité, mais même que toute la réalité du monde se trouve contenue en lui, qu'elle est suspendue à lui et qu'elle en dépend. Il n'a pas besoin qu'on lui ajoute du dehors une réalité qui lui manque, puisqu'il

la donne au contraire à tout ce qui, sans lui, n'aurait point encore quitté les limbes de la possibilité. Mais c'est parce qu'il est l'origine même de toute réalité qu'il faut lui garder son indivisible pureté. Nous disons qu'il est une coupure, et nous traçons cette coupure entre un passé et un avenir qui nous paraissent deux formes différentes de l'être, alors que, si [145] nous les considérons en eux-mêmes, ils appartiendraient au non-être plutôt qu'à l'être et que l'être même que nous leur attribuons, c'est l'instant qui le leur donne, dans la mesure où on ne peut pas les en détacher, où c'est en lui qu'ils s'opposent, se touchent et se convertissent incessamment l'un dans l'autre. Le privilège métaphysique de l'instant ne subsistera tout entier qu'à condition qu'on lui laisse par conséquent sa simplicité sans dimension : nous apercevrons alors sa véritable nature, qui est d'être, non point un élément du temps, mais sa source même, le point où notre vie se trouve ancrée dans l'absolu et que tout l'être possible doit nécessairement traverser pour devenir un jour de l'être réalisé.

De là deux aspects de l'instant, en apparence contradictoires. C'est dans l'instant que tout passe si nous considérons soit la succession des événements, soit celle de nos états d'âme. Aussi n'a-t-il pas de contenu. Il est le lieu de la transition pure, un point de fuite et un point d'imminence. C'est lui qui nous interdit de rien retenir et de rien posséder. L'impossibilité de rien étreindre de ce qui s'offre à nous dans l'instant nous libère de la servitude de tous les objets et de tous les états : elle nous empêche de nous confondre avec eux ; elle sauve notre spiritualité. Cependant, cet instant où tout passe ne passe pas lui-même. Et c'est parce qu'il ne passe pas, qu'en lui, nous voyons tout passer. Il est notre propre présence à nous-même ; c'est en lui que se réalise l'acte même qui nous fait être. L'instant est toujours présent : il n'y a plus d'instant dans le passé, il n'y en a point encore dans l'avenir. C'est en pénétrant dans l'instant que toute existence se pose, que tout souvenir s'actualise, que toute entreprise s'accomplit. Comment, dès lors, pourrait-on parler d'une pluralité d'instant, autrement qu'en confondant l'instant avec les événements auxquels il donne une actualité fugitive, c'est-à-dire en échelonnant le long d'un temps qui n'est plus ou qui n'est pas encore cette actualité qu'ils n'ont point reçue ou qu'ils ont déjà perdue ? L'actualité ne se divise pas. On ne peut parler d'une actualité qui a été ou qui sera : c'est la même actualité que tous les événements viennent trouver, elle ne les accompagne pas

lorsqu'ils nous paraissent la devancer ou la quitter. C'est dans le même instant, semblable à un guichet infiniment étroit, toujours ouvert sur une réalité éternelle, que viennent se succéder tous les aspects de notre vie périssable. Et c'est pour cela que l'on comprend sans peine comment elle peut nous apparaître, tantôt comme un changement ininterrompu si je considère ce qui la remplit, tantôt comme la constance inaltérable de ma participation à l'existence si je considère l'acte par lequel je la pense et je la fais mienne. Ainsi, [146] l'instant lui-même est donc toujours le même, et pourtant toujours nouveau, mais on ne peut dire ni qu'il vieillit, ni qu'il ressuscite : il est un premier commencement toujours retrouvé. C'est à travers le même instant que le contenu de ma vie, en s'écoulant, engendre le temps ; et si Dieu lui-même n'est point dans le temps, c'est parce qu'il est l'instant éternel.

V. — *L'AVENIR*

[Retour à la table des matières](#)

Mais il est impossible que l'être fini garde une présence constante à lui-même et au monde. Le temps est précisément une présence divisée, une présence qui se scinde en aspects différents ou même opposés, afin précisément de manifester, d'une part, l'insuffisance ou l'imperfection de ma nature, et d'autre part, la possibilité de me donner à moi-même une existence que j'ai choisie, qui dépend de ma propre opération, et sans laquelle je serais une chose parmi les choses, et non point un être pourvu de conscience et d'initiative et capable de dire moi, c'est-à-dire d'assumer la responsabilité de lui-même. Le temps est donc à la fois la marque de mon impuissance, puisqu'il me révèle ce qui me manque et ce qui m'échappe, et la marque de ma liberté, car c'est grâce à lui que je suis capable d'agir, d'opter, et de faire de la vie même que j'ai reçue une œuvre qui m'appartienne.

Dès lors, l'expérience du temps est inséparable de la pensée de l'avenir. Sans doute, on ne saurait nier que l'originalité du temps ne se manifeste d'abord, comme on l'a montré, au moment où la possession d'un objet aimé nous est tout à coup retirée pour ne nous en laisser que le souvenir douloureux, ni que le passé, précisément parce qu'il est accompli, ne soit toujours pour nous un objet privilégié de

connaissance, ni enfin que l'idée même que nous nous faisons de l'avenir ne soit tout entière tirée des rapports que nous établissons entre notre présent et notre passé, et que notre présent ne nous paraisse avoir nécessairement un avenir précisément parce que nous nous rappelons que notre présent était lui-même de l'avenir lorsque notre passé était du présent. Cependant, dans la genèse du temps, l'avenir doit jouir d'une sorte de primauté. Car tout passé a été d'abord pour nous de l'avenir. Et si la réflexion est tournée naturellement vers le passé, on peut dire que la vie regarde toujours vers l'avenir. Elle est un élan qui se porte vers lui afin de le pénétrer, de le conquérir. La vie est d'abord en nous une simple puissance : elle nous est offerte ; [147] mais c'est à nous d'en disposer. Prendre conscience de soi est donc prendre conscience de sa misère, mais sentir aussi en elle une force qui nous permet de la réparer. L'être n'est jamais en nous qu'une possibilité qu'il nous appartient de réaliser. Naître, c'est être appelé à se faire. Il faut donc qu'un chemin soit ouvert devant nous, qui soit tel qu'il ne soit rien de plus qu'un chemin, afin que nous puissions nous engager en lui et laisser en lui la trace de nos pas. Ou plutôt, cet avenir n'est qu'une pluralité de chemins entre lesquels il faut choisir et que nous avons à frayer. L'avenir est vide, parce que c'est nous qui devons le remplir. Il est indéterminé, afin que nous puissions lui imposer l'empreinte de nos actes. Il est du non-être qui doit être converti en être, mais par une démarche qui est nôtre et qui nous permet de former notre être propre.

Sans doute, il peut nous sembler que l'avenir se produira toujours sans que notre volonté ait à intervenir : souvent il la surprend et il la contredit. Et cela nous donne l'illusion que l'avenir est pour ainsi dire préformé, et qu'il se porte au-devant de nous en rendant tous nos gestes inutiles. Mais c'est que l'avenir, lorsqu'il est devenu du passé, présente toujours pour nous un caractère de nécessité : nous pensons qu'il n'aurait pas pu être différent. De plus, au moment où il n'est encore pour nous que de l'avenir, notre volonté qui cherche à le maîtriser fait l'épreuve de sa faiblesse ; elle doit composer avec les forces de la nature, avec les autres volontés, avec l'inertie de la matière et du passé, qui pèsent sur toutes ses décisions. Elle est souvent vaincue : il n'arrive jamais que la fin qu'elle obtient coïncide exactement avec celle qu'elle a voulue.

Aussi la conscience peut-elle avoir à l'égard de l'avenir des attitudes bien différentes : l'attente, d'abord, qui semble avoir un caractère de passivité pure, qui allonge le temps indéfiniment et nous donne en quelque sorte l'émotion d'une possibilité qui tarde à devenir une existence. Lorsque l'attente prend une forme plus aiguë, elle se change en angoisse, en cette angoisse à laquelle quelques-uns de nos contemporains veulent assigner le caractère d'une révélation métaphysique, parce qu'elle nous découvre la situation même du moi conscient de n'être qu'un pur pouvoir, mais qui tremble de s'exercer et de demeurer ainsi suspendu entre l'être et le néant. L'attente, l'anxiété contiennent déjà en elles une association de l'espérance et de la crainte : et la pensée de l'avenir ne cesse de nous faire osciller entre ces deux sentiments opposés, soit qu'ils ne s'appliquent encore à aucun objet déterminé, soit qu'ils empruntent à notre expérience passée des souvenirs qui les justifient. Il y a déjà plus d'activité dans le désir qui [148] sans doute, constitue notre véritable expérience de l'avenir, c'est-à-dire d'une privation, mais qui appelle une possession et qui déjà l'enveloppe d'une certaine manière, d'une puissance qui demande à s'actualiser et d'une conversion qui doit se produire entre une présence virtuelle ou pensée et une présence donnée ou réalisée. Le vouloir ne renie pas le désir, il lui emprunte ses forces et le pénètre de toutes les lumières de la réflexion : il concentre autour de lui toutes les ressources de la conscience et oblige la personne tout entière à en assumer la responsabilité.

L'avenir n'est donc rien de plus que l'être dans sa forme indéterminée, possible ou inachevée, mais qui se déploie toujours à nouveau devant nous, afin précisément que nous puissions le prendre à notre charge, y ajouter, l'enrichir, l'introduire dans l'univers comme nôtre, en prendre possession et lui imposer notre sceau. Pour cela, l'action est nécessaire : et c'est elle qui, dans l'instant, nous permet d'insérer notre volonté dans le monde et de transformer notre possibilité en réalité. De là ce sentiment très vif que nous avons tous, c'est que l'action seule nous engage, cette action qui nous attache au présent, qui nous oblige à dépasser l'horizon de notre vie subjective, à en rendre témoignage aux yeux d'autrui, et qui nous soumet au réel avant de nous permettre de le modifier. Dans l'instant, il n'y a rien de plus que cette action même dont on peut dire qu'elle est nous-même : le propre d'une action, c'est de ne pouvoir jamais être ni passée ni future. Et

pourtant, elle est un point de jonction de l'avenir et du passé : et son rôle propre, c'est de convertir sans cesse l'un dans l'autre.

VI. — *LE PASSÉ*

[Retour à la table des matières](#)

La même action qui nous engage dans l'avenir est donc créatrice de notre passé, de ce passé qui est tout entier en nous, même quand il est enseveli dans l'oubli, et dont on peut dire à la fois qu'il est notre présent spirituel et qu'il est l'être même que nous nous sommes donné. Par rapport au présent perçu et dans lequel mon action ne cesse de s'introduire, on peut bien dire que le passé est, comme l'avenir, une forme de l'absence. Mais il y a entre ces deux sortes d'absence une différence singulière : car l'avenir m'apparaissait comme une multiplicité de possibles qui pouvaient coexister dans ma pensée, parce qu'il leur manquait quelque chose pour être, tandis qu'au moment où ils le recevaient par un effet, soit de la nécessité, soit de la liberté, alors ils s'excluaient l'un l'autre : chacun d'eux ne [149] pouvait se réaliser qu'au détriment de tous les autres. Telle est l'opération qui se produit dans l'instant. Mais en se produisant elle altère la nature du possible : elle le détermine et l'achève. Le passé est maintenant pour moi l'accompli, c'est-à-dire qu'il est unique et irrévocable. Il se détache aussitôt de l'acte qui l'a créé et il possède un caractère à la fois étrange et ambigu : car il semble m'avoir échappé, de telle sorte que je ne puis plus en obtenir une jouissance sensible, et qu'il est comme un bien que j'ai définitivement perdu. Mais, en même temps, il est si étroitement lié à moi, il adhère si rigoureusement à ma substance que je ne puis ni le récuser comme mien, ni en chasser le souvenir, qui s'impose à moi et m'opprime comme un fardeau que je voudrais et que je ne puis rejeter.

Ainsi voit-on que le passé se révèle toujours à la conscience par le sentiment du regret, et que le mot de regret même possède un double sens, qui est singulièrement instructif, parce qu'il désigne à la fois l'état d'une conscience qui voudrait revivre un bonheur qui l'a fuie, et l'état d'une conscience qui voudrait abolir de sa vie quelque événement désormais indélébile. Il y a certaines âmes troublées pour les-

quelles le passé ne fait qu'un avec le remords. Et il n'y a personne sans doute qui puisse supporter la vue de tout son passé sans en éprouver une sorte de honte.

Mais cette double attitude de l'être à l'égard de son passé, que nous souffrons à la fois de ne pas pouvoir ressusciter et de ne pas pouvoir anéantir, nous montre quelle est sa véritable nature et quel est l'usage que nous devons en faire. En nous obligeant à reconnaître que le passé est incapable de renaître, elle nous oblige à l'accepter comme passé, à trouver en lui une forme de réalité épurée, qui n'ébranle point notre corps comme la réalité sensible, mais dont on peut dire qu'elle offre à l'activité de l'esprit la matière la plus délicate et la plus docile. Nous ne pouvons pénétrer la valeur des dons que la vie nous apporte, le sens des actions que nous avons accomplies, le bonheur que nous avons éprouvé et la profondeur même du sentiment qui nous unissait à ceux que nous avons aimés, que lorsque le souvenir les délivre de cette forme corporelle où leur essence parfois se dissimulait. C'est la faiblesse de notre corps qui pleure de les avoir perdus. Mais notre esprit les a recueillis dans une possession qui ne périra plus. Que dire alors de cette tristesse que nous éprouvons de ne pouvoir effacer dans ce passé ce que notre volonté réprovoe aujourd'hui ? Nous trouvons toujours en nous tout ce que nous avons fait ; seulement, puisqu'il est vain de gémir sur un acte dont nous voudrions non seulement qu'il ne pût pas être rappelé, [150] mais encore qu'il n'eût point été, c'est que nous devons faire de son souvenir même quelque usage plus salubre. Comme le passé que nous regrettons d'avoir perdu cesse de nous désoler si nous ne voulons plus qu'il reparaisse dans ce même état transitoire où il nous a été donné autrefois, et si nous acceptons qu'il nous fasse pénétrer dans un monde spirituel où toute possession est devenue permanente, ainsi le passé que nous regrettons d'avoir contribué à produire ne doit plus nous accabler si nous cessons de le considérer dans sa matérialité qui s'est dissipée et qui nous ôte sur lui toute prise. Mais il ne faut point alors essayer d'en chasser le souvenir, et même il faut que ce souvenir subsiste en nous comme le témoignage de notre misère, des périls auxquels notre liberté est toujours exposée, de la menace qui pèse encore sur nous, maintenant qu'une telle action s'est inscrite pour ainsi dire en nous, et enfin de la conversion que sa seule pensée suffit à produire dans notre conscience, et qui ne se serait pas produite peut-être si nous avions pu nous abandonner à nos impul-

sions naturelles sans faire l'expérience de leur échec. Une telle expérience accroît notre force et notre lumière dans la mesure même où nous la considérons comme appartenant à un passé vivant dont notre regard dispose aujourd'hui, c'est-à-dire dans la mesure où elle cesse d'être pour nous une chose fixée qui nous paraît irréparable et que nous voudrions pourtant abolir.

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

On voit donc que l'expérience psychologique du temps, ce n'est point l'expérience d'un courant dans lequel nous serions entraînés en même temps que tout l'univers. C'est d'abord l'expérience d'un présent où nous sommes établis et que nous ne pouvons point quitter. Et nous lui donnons le nom d'instant quand nous voulons montrer que c'est en lui que s'opère la transformation incessante de notre existence possible en une existence réalisée. L'expérience du temps, c'est l'expérience de l'acte par lequel nous ne cessons de nous faire. On comprend sans peine qu'en considérant ce qui passe à travers l'instant plutôt que l'acte même qui s'y accomplit, nous puissions distinguer entre des instants différents, et même les ordonner selon une ligne tendue entre le passé et l'avenir où chacun apparaîtrait comme un point du devenir universel. Mais l'instant n'est pas dans le devenir, puisque le devenir se produit précisément dans l'instant. Il faut qu'il ne change pas pour qu'il puisse devenir l'agent même du [151] changement. Mais ce changement n'est possible que parce qu'il y a hétérogénéité entre deux formes de l'être, entre cet être inconnu de nous, incomplet et sans cesse offert auquel nous donnons le nom d'avenir, et cet être que nous nous sommes approprié par l'action, qui est devenu aujourd'hui notre passé, qui adhère à notre moi et qui lui est pour ainsi dire remis, non point comme une image qui l'abuse, ni comme un poids qui l'écrase, mais comme une lumière, une force et une nourriture, qu'il porte dans le secret de lui-même et dont il est libre de disposer.

C'est une observation curieuse que l'avenir nous paraisse toujours en avant, alors que tout avenir est destiné à devenir un jour du passé et

qu'il y a encore, au delà du plus lointain avenir, le passé dans lequel il retombera. Mais on considère presque toujours ce passé comme une servitude parce qu'on veut en faire un objet qui est soustrait désormais à l'action de la volonté. Or, ce passé qui est notre œuvre n'a plus d'existence que dans notre esprit qui soutient aujourd'hui toute sa réalité. Tout acte que j'accomplis n'est d'abord qu'un essai auquel il faut que l'univers apporte sa réponse. Mais c'est dans le passé seulement que je le possède, quand il est devenu le présent de mon esprit : c'est le passé qui le délivre et qui lui donne enfin la libre disposition de lui-même. Pourtant ce serait être partial à l'égard du passé que de vouloir le dissocier de l'avenir, sans lequel il ne serait pas devenu mon propre passé, et de l'instant, dans lequel se produisent indivisiblement l'acte par lequel je le crée et l'acte par lequel je le contemple. L'expérience psychologique du temps m'apparaît ainsi comme l'expérience de la création de moi-même, par une dissociation opérée dans l'instant entre ce que je puis être et ce que j'ai mérité d'être ⁹.

[152]

⁹ « L'expérience psychologique du temps ». Conférence donnée à Bruxelles sous les auspices de l'Institut des Hautes Études de Belgique. Le texte en a paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1941.

[153]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

Troisième partie
DE L'ESSENCE ET
DE L'EXISTENCE
1946-1947

[Retour à la table des matières](#)

[154]

[155]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Troisième partie. De l'essence et de l'existence.

Chapitre IX

EXISTENCE SPIRITUELLE ET EXISTENCE MATÉRIELLE

I. — PRINCIPE GÉNÉRAL

[Retour à la table des matières](#)

1. — Il y a des mots qui, à certaines époques, jouissent d'une sorte de privilège et cristallisent autour d'eux la réflexion philosophique : tel est aujourd'hui le mot existence. Ils deviennent le foyer d'une perspective nouvelle que nous prenons sur le réel et ils nous donnent l'illusion d'une sorte de révolution dans la pensée humaine, alors que pourtant l'homme les a toujours connus, mais pour leur donner place dans une perspective différente dont un autre mot formait le foyer.

2. — Le mot existence désigne l'actualité même de notre moi, en tant qu'il est présent dans le monde et, comme on le dit, engagé dans une situation. On peut penser que c'est d'une telle expérience que toute philosophie est partie. Mais elle en scrutait autrefois le fondement et la signification. Elle s'interrogeait moins sur sa nature, que sur son emploi. C'est sa nature qui sollicite aujourd'hui les regards et l'on

cherche à pénétrer ce qu'elle nous apporte plutôt que ce qu'elle nous demande et ce qu'elle nous est plutôt que ce qu'elle pourrait être.

3. — Pourtant les deux questions ne peuvent pas être distinguées. Car l'existence et la possibilité sont inséparables non pas seulement en ce sens que l'existence est la réalisation d'une possibilité, mais en cet autre sens plus profond que l'existence elle-même est d'abord une possibilité, ou, strictement, qu'elle est *l'existence d'une possibilité*. S'interroger sur l'existence, c'est donc s'interroger sur cette possibilité, sur son origine et sa mise en œuvre. Le tragique de l'existence sur lequel on insiste tant aujourd'hui dérive non point des malheurs qui nous sont imposés, mais de l'ambiguïté d'une destinée dont nous savons d'avance qu'elle est et qu'elle n'est pas entre nos mains.

[156]

4. — Mais peut-on accepter que l'on puisse avoir l'expérience d'une possibilité, alors que l'on pensait autrefois qu'il n'y a pas d'autre expérience que celle d'un fait ou d'une donnée ? Pourtant, cette expérience, il n'y a aucun homme qui puisse y échapper. Tout ce qui me fait être : mon corps, mon passé, les circonstances où je me trouve, les événements qui m'adviennent, n'est rien que la matière d'une activité possible qui, par l'usage qu'elle en fera, le meilleur ou le pire, formera peu à peu la trame de mon être réel.

5. — Mais dans la conscience que j'ai de mon existence, ce qui importe, c'est beaucoup moins l'anonymat d'une existence, dont je découvre ensuite qu'elle est la mienne, que la présence même de ce moi qui ne peut s'affirmer lui-même sans affirmer du même coup son existence. Ce qui appelle trois observations : *la première*, c'est que la conscience, dont je pense qu'elle est toujours l'affirmation d'un objet, est d'abord l'affirmation d'elle-même et que c'est l'affirmation d'elle-même incluse dans l'affirmation de tout objet qui est l'affirmation de mon existence ; *la seconde*, c'est que l'existence, en tant qu'elle est d'abord une auto-affirmation, est subjective dans son principe même ; *la troisième*, c'est qu'en disant pourtant du moi qu'il existe, j'inscris le moi dans une existence qui le dépasse, je pose, au moins idéalement, une existence universelle et hypothétique à laquelle le moi comme tel ne fait que participer.

6. — C'est l'universalité de l'existence en tant qu'elle est seulement pensée, si on la considère dans son rapport avec l'individualité

du moi en tant qu'elle est éprouvée ou vécue, qui donne lieu à tous les problèmes de la philosophie. Cette existence universalisée, c'est *l'Être en soi*, qui nous déborde toujours et au sein duquel je surgis ou j'émerge comme une existence séparée. Mais tout ce qui n'est pas moi est pour moi un objet auquel ma pensée s'applique. Et telle est la raison pour laquelle l'Être en soi est considéré souvent comme l'objet absolu.

7. — Mais ni l'existence dont j'ai l'expérience, et qui est l'existence du moi, ne me permet, dans la limitation qu'elle m'impose, de conclure à une existence non subjective qui la limite (bien que sa subjectivité ne soit plus la mienne), ni l'expression même d' « en soi » dont je me sers pour la qualifier n'évoque un objet (puisque aucun objet n'est rien que par rapport au moi), mais seulement une existence intérieure à elle-même et capable de se suffire. Or d'une telle existence la conscience [157] seule nous donne le modèle si on regarde l'acte dont elle procède et non point le contenu qui la remplit.

8. — De là une première suggestion qui nous conduirait à faire de *l'existence* un acte de liberté qui s'exercerait par l'analyse et la mise en œuvre des possibilités qu'il porte en lui et entre lesquelles il ne cesse de choisir, de *l'Être* considéré dans son universalité l'acte suprême auquel l'existence emprunte à la fois les possibilités qui lui appartiennent en propre et la puissance qui les actualise, et de *l'objet* enfin l'effet de cette actualisation, c'est-à-dire de la rencontre entre l'acte que j'accomplis et tout ce qui, dans l'Absolu, l'outrepasse et pourtant lui répond.

II. — LA CONSCIENCE DE L'EXISTENCE

[Retour à la table des matières](#)

9. — Il est impossible de confondre l'existence, ainsi que l'Être où elle plonge, avec la subjectivité pure. Cela serait aussi vain que de vouloir la réduire à l'objectivité absolue : on sait bien que les deux termes subjectif et objectif n'ont de sens que par leur corrélation. Et cette corrélation est très sensible dans la conscience que nous avons de l'existence. Car nul ne peut détacher son existence de la conscience de son existence, faute de quoi elle ne serait pas *son* existence, elle

serait pour lui comme si elle n'était rien. Et nul ne peut songer à la dissocier pourtant du corps qui introduit cette existence dans le monde et sans lequel elle resterait une possibilité qui ne serait la possibilité de rien et serait pour les autres comme si elle n'était rien.

10. — Il y a plus : la distinction même que nous faisons entre la conscience et le corps (ou le monde), en considérant l'une comme une existence spirituelle et l'autre comme une existence matérielle dont nous nous demandons ensuite comment elles peuvent s'unir, est une distinction tardive qui est elle-même un produit de la réflexion. Car lorsque je prononce le mot moi, la conscience que j'en ai est inséparable non seulement des affections de mon corps et des mouvements qu'il accomplit, mais encore de la représentation que j'ai du monde et des changements qui s'y produisent. Dans ce complexe d'éléments interdépendants je serais bien embarrassé de dire où commence la spiritualité et où finit la matérialité : la ligne de démarcation qui les sépare est une ligne variable qui passe entre ce que je suis capable d'assumer et ce que je suis obligé de subir. On a beaucoup discuté [158] sur les rapports entre l'âme et le corps ; mais le problème est de savoir comment je parviens à les distinguer plutôt que comment je parviens à les unir.

11. — Je considère naturellement la pierre qui est là et qui m'impose malgré moi sa résistance, le membre où je souffre d'une souffrance que je cherche vainement à expulser de moi, comme des existences qu'il m'est impossible de nier parce qu'elles offrent toujours pour moi le caractère d'une contrainte. Et si je ne sais rien de cette pierre que par la représentation qu'elle me donne, ni du membre où je souffre que par l'affection qu'il m'oblige à ressentir, c'est que l'existence appartient à l'objet non pas en tant qu'il se distingue de moi et que je n'ai sur lui aucune prise, mais en tant qu'il retentit sur ma subjectivité, et qu'il en exprime la passivité.

12. — Cependant, nous ne pouvons parler de passivité que par rapport à une activité dont elle définit les limites. Or j'éprouve les plus grandes difficultés quand il s'agit d'attribuer l'existence à cette activité elle-même dont je suis seul à disposer, du moins aussi longtemps que je considère l'objet comme le modèle même de l'existence en tant qu'il m'oblige et qu'il oblige tous les autres avec moi à en reconnaître la présence et à l'affirmer.

13. — Il n'en est pas de même de cette activité intérieure qui non seulement échappe à tous les regards et constitue mon propre secret, mais encore ne subsiste que par son accomplissement même, qui peut toujours être nié par un autre ou interrompu par moi. Toutefois il faut et il suffit qu'elle entre en jeu pour que je commence à dire moi, c'est-à-dire à devenir créateur d'une existence qui est la mienne, qui se reconnaît à ce signe qu'elle naît, croît et meurt avec cette activité elle-même, et qu'il n'y a rien sans elle qui s'impose à moi et qui me résiste, c'est-à-dire aucun objet dont on puisse proprement dire qu'il existe.

14. — Ainsi l'origine de toute existence se trouve dans une activité exercée par un sujet, qui se donne à lui-même l'existence en l'exerçant, de telle sorte que nous n'étendons l'existence à l'objet que parce que, marquant à chaque instant les limites de notre subjectivité propre, il paraît lui être supérieur en puissance et lui imposer sa loi : mais alors nous ne faisons rien de plus que de nous renier nous-même avec tous les caractères de cette existence, qui ne peut être découverte que [159] là où elle est nôtre, pour mettre au-dessus d'elle non pas une autre existence qui nous limite, mais le dessin même de ces limites tel qu'il est figuré précisément par la représentation de l'objet.

15. — Disons-nous alors que, ne sachant rien de l'objet tel qu'il est en soi au delà de la représentation, et cette expression même d'objet en soi n'ayant pas de sens, puisque la propriété même par laquelle l'objet se définit, c'est de nous être présenté du dehors, ou comme nous le disons inexactement, représenté, il ne nous reste pas d'autre issue que de considérer son existence comme résidant dans une activité qui nous est étrangère et qui, en venant rencontrer la nôtre, la contraint à s'incliner devant une présence qui n'est pas la sienne et que nous nommons la présence d'un objet ? C'est ainsi que la chose en soi de Kant, qui ne peut pas être une chose, ou le choc de Fichte n'évoquent rien de plus qu'une activité que nous n'exerçons pas et que nous ne pouvons que subir.

16. — Mais cette idée d'une activité qui est extérieure à nous enveloppe sans doute une contradiction. Car l'idée même d'extériorité est caractéristique de l'objet et même de la spatialité. Non seulement toute activité, là où elle s'exerce, est par elle-même intérieure et subjective, mais encore l'activité en tant que telle ne peut être qu'indivisible ou infinie, et si nous parlons d'une pluralité d'activités, c'est par les

différences que peuvent introduire entre elles leurs limitations. Plus encore que de la notion d'être, dont elle constitue l'essence, il est vrai de la notion d'activité qu'elle est univoque. Et dès lors l'activité que nous considérons comme l'origine de l'objectivité n'est pas extérieure à nous, elle est intérieure à nous, plutôt nous lui sommes intérieurs puisqu'elle est cette intériorité absolue dont notre moi participe et à laquelle il ne s'égalé jamais.

III. — EXISTENCE MATÉRIELLE

[Retour à la table des matières](#)

17. — Dès lors l'apparition de l'objet remplit l'intervalle qui sépare l'activité absolue de l'activité participée. Si cet intervalle n'est pas un intervalle vide, si c'est un objet représenté qui le remplit, c'est précisément parce que l'activité d'où il procède et qui nous surpasse est une activité dont nous sommes inséparables en tant même qu'elle nous surpasse. C'est parce que nous sommes incapables de la récuser qu'elle nous impose la présence du monde et nous oblige nous-même à vivre [160] dans ce monde. Une telle observation suffit à montrer pourquoi un monde est toujours donné à l'esprit et pourquoi la conscience se dissipe dès que le monde lui manque : c'est parce que l'Être est un que la conscience elle-même n'est rien si elle n'est pas la conscience du monde.

18. — La multiplicité des objets qui remplissent le monde ne fait pas de difficulté si l'on consent à reconnaître, d'une part, que la participation de mon activité propre à l'activité absolue ne cessant de se poursuivre, sa limitation se présente toujours sous une forme différente ; d'autre part, que l'Absolu lui-même ne cesse jamais de lui fournir ; enfin que, si l'Absolu est participé ou participable à l'infini, chaque acte de participation engendre lui-même des déterminations inépuisables.

19. — Cependant le monde m'apparaît nécessairement à chaque instant comme un tout donné. Car un même acte est l'origine de toutes les présences données. Or ce caractère que le monde a d'être donné le spatialise, de telle sorte que l'espace évoque toujours une sorte de réservoir où tout le donné est susceptible de prendre place. Pourtant, si

le monde était donné d'un seul coup, il ne se distinguerait pas de l'acte même qui nous le donne : c'est seulement par rapport à un acte imparfait et inachevé qu'il y a du donné, ce qui oblige le donné à prendre l'aspect d'une succession. Le continuum espace-temps devient ainsi l'unique forme sous laquelle le monde peut être appréhendé par chaque conscience comme un monde donné.

20. — Que le monde soit donné, qu'il soit défini par l'espace et par le temps où tous les objets sont tenus d'apparaître à la fois comme présents et comme ordonnés, tels sont les caractères qui permettent de le caractériser comme un monde proprement matériel. Le mot objet exprime bien son indépendance par rapport à nous ainsi que son rapport avec nous. Mais le mot matière exprime mieux cette sorte d'indétermination qui appartient au monde en tant précisément qu'il n'est rien de plus que ce qui est hors de nous et qui nous dépasse, mais qui nous contient par notre limitation même, et où l'analyse est capable de reconnaître et de discerner, selon la direction de notre attention et de notre intérêt, une infinité d'objets différents.

21. — De là on peut déduire facilement les caractères de l'existence matérielle et leur apparente contradiction. Car la matière, c'est ce [161] qui n'est pas moi et est incapable de jamais dire moi. Mais c'est en même temps ce qui peut être posé dans son rapport avec moi, c'est-à-dire comme phénomène. C'est ce qui limite l'action du moi et oppose toujours une résistance au regard ou à la main ; c'est ce qui est toujours pour lui opaque et impénétrable. Et pourtant, c'est la seule chose qui soit susceptible d'être connue, comme si l'esprit, semblable au regard et à la main, ne pouvait rien saisir que l'obstacle même qui l'arrête et sur lequel pour ainsi dire il vient se poser.

22. — Mais c'est bien à tort qu'on affecte de considérer la matière comme ayant par elle-même une sorte de subsistance et d'immutabilité par opposition à l'esprit, qui serait au contraire essentiellement fragile et variable, et qui demanderait à la connaissance même qu'il acquiert des choses une sorte de consolidation. Car le monde matériel n'est jamais qu'une perspective que nous avons sur la totalité du réel ; or il y a sur lui une multiplicité de perspectives différentes selon le foyer que nous adoptons ; et il ne cesse de changer selon que nous essayons de nous le représenter avec nos sens, ou avec des instruments eux-mêmes de plus en plus perfectionnés, ou avec les concepts de notre raison. De ces représentations, quelle est celle qui

est vraie ? Question qui n'a pas de sens, car elles le sont toutes également en fonction du repère que nous avons choisi, de telle sorte que la matière elle-même n'est rien de plus que la possibilité de toutes et la loi même qui les unit.

23. — Cependant, comment ne dépasserait-elle pas toujours la représentation que le moi est capable de nous en donner ? Mais c'est ce dépassement même qui la définit : nous n'entendons rien de plus lorsque nous parlons de son objectivité ou de son extériorité. Nous voulons dire qu'elle fournit toujours des représentations nouvelles de plus en plus précises et de plus en plus riches, et qu'elle est irréductible à aucune d'elles aussi bien qu'à leur somme, du moins s'il est vrai qu'une telle somme ne puisse jamais être sommée. Elle est à la fois l'origine et la limite de toutes les perspectives réelles et possibles que l'on pourra jamais prendre sur elle : elle est leur infinité même, indivisiblement actuelle et virtuelle.

24. — Rien ne serait donc plus vain ni plus idolâtre que de penser que, derrière ces perspectives différentes, il existe du moins un objet absolu qui les soutient toutes : ce serait l'objet en soi comme tel. Mais l'objet, c'est ce qui par définition ne peut pas avoir d'en soi. [162] Et loin de dire de la matière qu'elle a plus de stabilité que la conscience, puisqu'elle est engagée avec elle et par elle dans le temps, il faut dire que le propre de la matière, c'est précisément de n'avoir jamais d'existence que dans l'instant, c'est-à-dire d'être toujours évanouissante, au lieu que le propre de la conscience, c'est au contraire de surmonter le temps, de donner une existence spirituelle à la fois au passé et à l'avenir, afin de les convertir sans cesse l'un dans l'autre à travers la mince barrière de l'instant.

IV. — EXISTENCE SPIRITUELLE

[Retour à la table des matières](#)

25. — On ne peut pas toutefois réduire l'existence matérielle à une apparence superficielle, mais qui aurait derrière elle une immense épaisseur, telle qu'en pénétrant en elle davantage nous ferions apparaître de nouvelles apparences de plus en plus profondes. Car il ne faut pas oublier qu'elle sert encore de témoignage ou d'expression à

notre propre existence subjective, à celle-là même que nous vivons et que nous assumons intérieurement, mais qui ne se réalise qu'en s'incarnant. Jusque-là celle-ci reste une possibilité pure : car c'est en se limitant, ou encore en se déterminant, qu'elle s'actualise.

26. — Bien qu'il soit tentant d'imaginer qu'il y ait partout dans le monde, comme le pensait Leibniz, des foyers d'existence spirituelle dont chaque corps soit la manifestation et que toute existence matérielle puisse alors être considérée comme un témoignage, pourtant, nous ne devons pas oublier qu'il y a dans la matière un reliquat d'imperméabilité ou, si l'on veut, d'insignification, sans quoi son caractère limitatif serait aboli : elle ne deviendrait pas pour nous cet objet purement spectaculaire commun à toutes les consciences et par lequel elles communiquent ; et nous ne comprendrions pas comment elle triomphe et obéit à ses propres lois dès que l'esprit s'en retire.

27. — Mais à partir du moment où elle devient expression ou signe, l'existence matérielle qui, par son indépendance à notre égard, refoulait l'existence du moi et la faisait paraître fragile et inconsistante, atteste elle-même que c'est l'existence spirituelle qui nous livre l'existence sous sa forme primitive et authentique, l'existence matérielle n'en représentant plus qu'une forme dérivée et étrangère, qui accuse l'insuffisance de la première, le point où elle vient mourir et où tout [163] ce qu'elle n'est pas, mais à quoi elle est pourtant liée, se découvre à elle sous les espèces du phénomène.

28. — On peut dire que c'est le caractère propre de la réflexion philosophique, par opposition à l'affirmation immédiate du sens commun, d'opérer cette conversion par laquelle nous considérons l'esprit, et non pas la chose, comme étant pour nous l'origine et le modèle de l'existence, l'existence de la chose étant, non pas niée par l'esprit lui-même comme l'idéalisme a toujours incliné à le faire, mais au contraire posée par l'esprit comme un objet qui, il est vrai, est son objet, mais qui, précisément parce qu'il ne se confond pas avec lui, ne peut être par là que représenté. Dès lors, c'est le propre de l'existence spirituelle d'être produite par l'acte même qui pense l'existence matérielle.

29. — Mais ne semble-t-il pas pourtant que l'on puisse considérer l'existence spirituelle et l'existence matérielle comme deux contraires, dont l'un est la négation de l'autre ? Nous sommes si fortement incli-

nés à considérer l'existence matérielle, celle qui est révélée par l'exercice de la vue et du toucher, comme la seule existence évidente, qu'incapables d'imaginer comme une existence véritable une existence qui est celle d'un acte qu'il nous faut accomplir et non point celle d'une chose que l'on peut se représenter, nous pensons que l'esprit ne peut-être défini que négativement, et nous ne savons rien dire de plus de lui sinon qu'il est *immatériel*. Mais ce n'est là une négativité qu'apparente ; car l'esprit nie la matière pour signifier qu'il n'est pas lui-même un objet ; mais c'est qu'il est beaucoup plus et non pas beaucoup moins : il est une actualité qui se produit sans cesse elle-même, à l'égard de laquelle la matière est une chose extérieure et lointaine, et qui ne peut que lui apparaître.

30. — Cependant, c'est seulement en paroles que la conscience commune considère l'existence matérielle comme jouissant d'un privilège ontologique sur l'existence spirituelle. Car, dès que la vie prend pour nous un caractère de crise, et dans tous les moments de loisir où notre propre moi nous devient tout à coup présent, le spectacle des choses aussitôt recule et le monde devient pour nous comme un décor. Il nous fournit encore des occasions, des prétextes, des obstacles ou des instruments qui éprouvent notre existence spirituelle et l'obligent à naître et à fructifier, mais qui disparaissent après avoir servi. Que reste-t-il de tous les événements matériels de notre vie quand nous jetons un regard en arrière, sinon cet être spirituel que nous sommes devenu et dont ils ont préparé peu à peu l'avènement ?

[164]

31. — Faut-il juger alors que cette existence matérielle (celle du corps et celle du monde) est une existence inutile et faire le rêve d'un esprit pur que la chute aurait corrompu ? Mais cette chute et la corruption même de notre nature sont liées, comme l'Incarnation elle-même, à toute l'économie de la création. C'est qu'il n'y a point à proprement parler de *nature* spirituelle : ou, ce qui revient au même, c'est une nature qu'il nous faut à chaque instant acquérir. Or, c'est là retrouver cette idée que l'esprit n'est rien de plus à notre égard qu'une possibilité qu'il dépend de nous de réaliser. Nous n'y parvenons que par le moyen du temps où notre activité se donne carrière et de la matière, où nous rencontrons des résistances qu'il nous appartient de vaincre, mais qui nous obligent à sortir de nous-mêmes, à entrer en contact avec tout ce qui n'est pas nous afin de former avec les autres êtres un

même univers. Ce qui montre à quel point l'existence matérielle dépasse cette existence simplement phénoménale à laquelle l'idéalisme prétendait la réduire.

32. — On comprend dès lors comment l'existence spirituelle se distingue de l'existence subjective. Elle serait bien justement nommée trans-subjective si la subjectivité devait se présenter toujours à nous avec un caractère individuel et se réduire proprement aux états que nous ressentons. Mais l'individualité, c'est la liberté elle-même en tant qu'elle se détermine, c'est-à-dire qu'elle se donne un corps. Et les états expriment toujours un reflet du corps dans la conscience, c'est-à-dire les frontières de la liberté. Or, c'est dans l'exercice de la liberté que l'existence spirituelle appréhende, si l'on peut dire, sa pure essence.

V. — ESSENCE ET EXISTENCE

[Retour à la table des matières](#)

33. — Si on applique seulement l'existence au devenir temporel et à l'incarnation corporelle, il y a une identité nécessaire entre l'existence et la matérialité : dans cette thèse, qui est la thèse matérialiste, l'essence, conçue comme une chose purement pensée, est elle-même inexistante. Tout au plus peut-on dire que la pensée rétrospective de la chose nous permet d'hypostasier sa possibilité. Mais dès que nous objectivons cette possibilité, le passage de l'essence à l'existence devient le transfert mystérieux d'un objet spirituel, dépourvu de réalité, à la réalité même de cet objet, une fois qu'il a perdu sa spiritualité.

[165]

34. — On alléguera que l'essence, la possibilité, la pensée ne sont pas dépourvues d'existence, mais qu'elles ont seulement une forme d'existence diminuée, qui trouve dans l'existence matérielle son expression et son achèvement. Cependant, outre que l'existence sans doute est univoque et qu'il peut y avoir des différences de nature et même de grandeur et de degré entre les objets auxquels l'existence peut être appliquée, mais non pas dans cette existence même qu'on leur applique, on observera que s'il y a une existence authentique de

l'essence, de la possibilité ou de la pensée, c'est cette existence-là que nous nommons une existence proprement spirituelle.

35. — Dès lors ses rapports avec l'existence matérielle s'éclairent. Et l'on comprend pourquoi l'esprit ne peut pas demeurer dans son état de pureté ou encore pourquoi il n'est pas le même avant ou après s'être incarné. Car, avant de s'être incarné, il n'est pas essence, comme on pourrait le croire, mais seulement possibilité de l'essence. L'essence n'est pas déterminée avant que la liberté se soit exercée, c'est-à-dire que la participation ait commencé. Dans cette période qui est, si l'on peut dire, antérieure à l'incarnation, il conviendrait d'affirmer que nous n'avons pas d'essence, ou encore, que notre essence, c'est seulement notre liberté. Mais notre liberté ne peut pas, pour garder sa pureté, refuser de s'engager c'est-à-dire d'agir comme liberté. Une liberté qui ne s'exercerait jamais ne serait la possibilité de rien et elle serait elle-même comme si elle n'était rien. Or, en se déterminant, elle prend une forme concrète, elle entre dans l'existence objective et matérielle où il semble pourtant qu'elle vienne mourir. Mais elle ne meurt que pour ressusciter. Seulement, sa résurrection n'est plus une résurrection matérielle, c'est une résurrection spirituelle, mais dans laquelle sa possibilité s'est précisément changée en son essence.

36. — C'est dire qu'il n'y a pas d'essence des choses matérielles. Elles sont réduites à la pure existence et encore à l'existence comme apparence pour une conscience, bien que cette apparence cache une richesse que l'on ne réussira jamais à actualiser tout entière. On pourra encore soutenir que l'essence des choses matérielles, c'est l'acte même qui les pense ou qui les veut : c'est dire encore que leur essence est une existence spirituelle. Et l'on comprend ainsi le sens qu'il faut attribuer à l'idée, qui est spirituelle en tant qu'elle est acte de la pensée et objective pourtant, en tant qu'elle est un acte par lequel la chose est pensée, et pensée précisément comme chose. On conclura en disant que l'existence spirituelle, dont nous n'avons d'autre [166] expérience qu'une expérience intérieure, comporte elle-même trois formes distinctes, mais qu'il est impossible de dissocier : c'est d'abord l'expérience de la *liberté*, mais qui, en s'exerçant, doit s'apparaître à elle-même comme une simple *possibilité* avant d'acquérir, en traversant le monde matériel pour s'en délivrer ensuite, l'*essence* même qu'elle a voulu non seulement avoir, mais être.

37. — Il n'y a point de danger à craindre qu'en se transformant de possibilité en essence, la liberté ne s'enchaîne et par conséquent ne s'abolisse. Cela serait vrai seulement si elle était astreinte à demeurer emprisonnée dans le monde des déterminations matérielles. Mais elle s'en délivre, non point pour devenir une chose spirituelle, ce qui proprement n'a pas de sens, mais pour rejoindre sa possibilité à son essence dans l'acte même par lequel, en mettant en œuvre la première, elle produit la seconde. Cette essence comme telle n'est jamais subie : elle est moi-même en tant que je me veux ce que je suis ou que je ne puis pas distinguer ce que je suis de ce que je veux en effet que je sois. Ce qui est sans doute la conscience la plus haute que je puisse avoir de l'existence.

38. — On voit comment l'existence matérielle, loin d'être avilie, se trouve singulièrement relevée à partir du moment où l'on en fait, non plus une déchéance de l'existence spirituelle, mais l'instrument par lequel celle-ci se réalise. C'est par la matière, en tant qu'elle nous est donnée, et même imposée, que nous parvenons à dépasser les limites de notre subjectivité individuelle, à actualiser notre propre possibilité, c'est-à-dire à créer notre être spirituel et, par la communication qu'il obtient avec tout ce qui le dépasse, à pénétrer dans les secrets de l'esprit absolu. Mais il fallait se tourner vers le dehors pour apprendre à élargir et approfondir sans cesse notre propre dedans et ne point se plaindre de l'écoulement des choses qui doivent apparaître et disparaître afin qu'elles puissent nous enrichir et que nous puissions les spiritualiser.

39. — Dans la connaissance déjà nous assistons à cette transmutation ou à cette transfiguration de l'existence matérielle. Mais ce serait une erreur de penser que l'existence spirituelle n'est rien de plus : on se rencontrerait alors avec ceux qui soutiennent qu'elle n'est qu'un simple reflet des choses. Cependant l'esprit ne se réduit ni au spectacle du réel ni au souvenir que nous en avons gardé. A travers ce spectacle, à travers ces souvenirs, ce qu'il cherche à atteindre, c'est [167] la signification de tout ce qui est. Or cette signification n'est rien sinon en lui, pour lui, par rapport à lui. Elle réside précisément dans cette essence secrète qu'il ne cesse de produire par l'exercice de son activité propre, et par laquelle il ne cesse de se créer lui-même, c'est-à-dire de se dépasser. C'est à une telle essence que l'on donne aujourd'hui le nom de *valeur*.

40. — Il ne faut pas s'étonner maintenant, puisque l'esprit est liberté, mais une liberté qui, à l'échelle de la participation, est toujours limitée et engagée, que la vie de l'esprit s'exprime sans cesse par un choix entre deux formes d'existence qui lui sont proposées, dont l'une lui vient, en quelque sorte, du dehors et s'impose à lui malgré lui, et dont l'autre n'est rien que par un acte qu'il accomplit et qui, s'il venait à s'interrompre, l'anéantirait aussitôt. Toutefois, dans cette option même en faveur de l'existence matérielle, où il semble que l'esprit abdique, c'est encore lui qui opte : ainsi il témoigne encore de sa présence là où il semble qu'il déserte ¹⁰.

¹⁰ « Existence spirituelle et existence matérielle. » Communication au Congrès international de Philosophie, Rome, 15-20 novembre 1946. Parue dans les *Actes du Congrès*, tome II, Castellani, Milan.

[168]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Troisième partie. De l'essence et de l'existence.

Chapitre X

ANALYSE DE L'ÊTRE ET DISSOCIATION DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE

I

[Retour à la table des matières](#)

Les deux notions d'essence et d'existence semblaient appartenir au passé le plus lointain et le plus démodé comme un héritage des querelles verbales de la scolastique qu'une philosophie fondée sur les acquisitions de l'expérience et de la science avait définitivement refoulées. Et pourtant on les a vues renaître l'une et l'autre comme les thèmes fondamentaux d'une philosophie nouvelle qui prétend rompre avec le passé et inaugurer une méthode de pensée où l'on ne cherche rien de plus qu'un contact immédiat avec le concret comme tel.

Une telle observation nous incline à penser que nous assistons aujourd'hui à une renaissance métaphysique authentique, qui ne peut faire autrement que de retrouver les objets de méditation de la philo-

sophie éternelle, mais qui, précisément parce qu'elle les retrouve vraiment, imagine qu'elle les découvre et que personne auparavant n'en avait rien su. Ce n'est point là certes un reproche que nous adressons aux philosophes d'aujourd'hui : leur injustice même est la marque de leur vitalité. Car la pensée n'est rien si elle ne recommence pas pour tout homme chaque matin, si elle n'a pas conscience d'être toujours à elle-même sa propre origine, si elle ne répudie pas tout antécédent comme tout modèle et si, en naissant en nous et de nous, elle ne nous fait pas assister à la naissance du monde comme si elle l'avait elle-même produit. Que l'on n'allègue pas ici que la philosophie actuelle n'a point tant d'ambition et qu'elle prétend seulement appréhender la réalité telle qu'elle est, car c'est dire qu'avant elle on l'avait manquée, — ni qu'elle répond seulement aux exigences de l'instant présent, — car c'est dans l'instant que surgit la rencontre de l'éternité ; au lieu que celui qui s'évade du présent se perd nécessairement dans le temps, c'est-à-dire dans les rêves du passé ou dans les chimères de l'avenir.

[169]

II

En examinant le rapport de l'essence et de l'existence, nous allons nous aussi nous désintéresser de l'histoire de ces deux notions et même de la signification nouvelle qu'on voudrait leur donner, et qui inaugure déjà une autre tradition. Nous demanderons seulement au lecteur cet effort de méditation personnelle et de purification intérieure qui consiste à se replacer sans cesse en présence de l'expérience toute nue. Et nous entendons par une telle expérience celle qui, libérée autant que possible de toute idée préconçue et de tout savoir acquis, reste présente au sein de toutes les expériences particulières qu'elle supporte et qui la diversifient. C'est à cette expérience que Descartes a donné la forme déjà élaborée et réflexive du « je pense » ; mais peut-être sous sa forme la plus primitive se réduit-elle à une expérience à la fois totale et indéterminée qui peut s'exprimer par une proposition comme celle-ci : « il y a quelque chose ». Encore, les deux parties de l'affirmation ne sont-elles distinguées l'une de l'autre que par les nécessités du langage, car on ne saurait établir aucune différence entre l'affirmation « il y a » et ce qu'elle affirme, à savoir « quelque cho-

se ». Aucune analyse n'est intervenue encore ; mais toutes les analyses sont imminentes et elles sont déjà indiquées et même ébauchées à titre de possibilités dans toute énonciation relative à cette matrice qui leur est commune, qui leur demeure toujours présente, et sans laquelle elles ne trouveraient pas à s'exercer. Nous sommes donc ici en un point antérieur à la distinction de l'affirmant et de l'affirmé et qui est tel qu'au lieu d'être l'effet de leur synthèse, il est l'origine de leur distinction. C'est donc un tout qui n'est encore rien et qu'on ne peut appeler un tout que d'une manière potentielle pour évoquer par avance toutes les possibilités qu'il inclut et que l'analyse seule sera capable d'en faire surgir. Mais il est préférable peut-être de dire qu'il est l'affirmation toute pure, au sens où le mot désigne indivisiblement l'acte qui affirme et l'objet affirmé : ce n'est que plus tard que l'on distinguera *celui* qui affirme de *cela* qu'il affirme, sans oublier que *celui qui affirme s'affirme* et qu'il y a une réciprocité entre les deux aspects de l'affirmation, s'il est vrai, bien que l'idéalisme l'ait parfois méconnu, que ce n'est pas seulement l'affirmé qui a besoin de l'affirmant pour être affirmé, mais qu'inversement l'affirmant a besoin de l'affirmé pour s'affirmer lui-même comme affirmant.

Mais dans cet effort d'analyse que nous faisons pour anticiper toutes les distinctions de l'analyse, nous ne méconnaîtrons point non [170] plus que l'affirmation n'a pour nous de sens que par rapport à la négation qu'elle exclut. Et bien que la négation soit toujours postérieure à l'affirmation qu'elle suppose et qu'elle nie, nous assistons ici à un curieux renversement qui nous oblige, comme si la négation avait pu précéder l'affirmation, à définir celle-ci comme la négation de la négation. Mais c'est dire que l'expérience fondamentale que nous essayons de décrire et qui est enveloppée par toutes les autres, c'est l'expérience de l'impossibilité où nous sommes de dire : « il n'y a rien » ; c'est la nécessité de dire, non plus que l'être est, mais que le néant n'est pas. Ces propositions ne paraissent avoir un caractère tautologique que parce qu'elles sont des propositions, c'est-à-dire qu'elles empruntent leurs moyens d'expression à l'analyse. Mais si elles marquent, dès l'aurore de la pensée grecque, une sorte de sommet de la spéculation métaphysique d'où l'on ne peut ensuite que descendre, c'est parce qu'elles définissent une expérience à la fois initiale, constante et irrémédiable que l'on oublie parce qu'il est impossible

de s'en dégager, et que toutes nos pensées, toutes nos actions, tous les événements de notre vie ne font qu'épanouir.

III

On dira peut-être que cette expérience est elle-même confuse, et qu'elle relève du sentiment plutôt que de l'intellect. Mais nous ne savons pas encore quelle est la différence entre l'intellect et le sentiment. L'un et l'autre y sont contenus ; et elle pourra être exprimée tantôt dans la langue de l'un et tantôt dans la langue de l'autre, une fois qu'ils auront été distingués, précisément parce que, si une telle expérience est indivisible, il n'y a pas un seul de ses modes qui, dans une perspective particulière, ne l'exprime tout entière. Telle est la raison pour laquelle l'être se découvre à nous, à la fois par le sentiment le plus immédiat, qui est celui d'une *présence* que toutes les présences particulières circonscrivent et qualifient, et par le concept le plus simple, qui est celui d'un *acte* que tous les autres concepts limitent et, par conséquent, déterminent.

Mais la distinction de la présence et de l'acte ne s'est point encore produite, et quand elle se produira, elle ne portera aucune atteinte ni à leur communauté d'origine ni à cette coïncidence entre les deux termes qui se retrouve dans l'*acte de présence* par lequel précisément la présence s'accomplit.

[171]

IV

La présence de l'être devance et supporte la découverte même de la présence du moi à l'être. Le moi n'est pas le tout de l'être, et c'est pour cela que nous disons simplement qu'il en fait partie. Aussi faut-il exclure toute attitude métaphysique par laquelle on penserait pouvoir saisir l'être du dehors et le contempler comme un objet. Car, comment le moi lui-même pourrait-il être extérieur à l'être ? Le cœur de la métaphysique réside dans la nécessité où nous sommes de poser l'Être total conjointement à notre être propre, de telle sorte que, si le second ne subsiste que par le premier, c'est celui-ci pourtant qui nous révèle

l'autre. Telle est la raison pour laquelle la présence est toujours double et même en un certain sens ambiguë : car, comme la présence du moi à l'être fonde l'être du moi, la présence de l'être au moi fonde l'affirmation même de l'être.

Cependant on pourrait tirer de ces observations deux conséquences que l'expérience vérifie : la première, c'est d'une part que la découverte du moi est une découverte tardive, qui a toujours besoin de s'approfondir davantage, et d'autre part que la ligne de démarcation entre le moi et le non-moi est incertaine et variable, puisqu'il faut toujours la tracer à nouveau dans une omniprésence qui la déborde et dont il est impossible pourtant de la détacher ; la seconde, qui est plus paradoxale, c'est que, si c'est dans le moi seulement que nous atteignons l'intériorité même de l'être, ce qu'il est en lui-même et non pas seulement par rapport à nous, c'est-à-dire comme phénomène, alors on comprend que l'être ne doit point être conçu seulement sous la forme négative d'*un non-moi*, mais encore sous la forme positive d'*un en-soi* ou, plus simplement, d'*un soi*, ce que confirme en effet l'expérience partout où nous avons affaire à un être qui n'est pas seulement pour nous, mais qui est aussi *pour-soi* et que nous nommons précisément *un-autre-moi*.

Et l'on donnera ici la même réponse à deux objections nées de l'idéalisme et par lesquelles on allègue à la fois que le moi ne peut pas transcender sa propre existence afin de poser l'absolu même de l'être, et que, par voie de conséquence, il est contradictoire d'admettre qu'il puisse affirmer un moi autre que le sien. Car la première thèse ne vaudrait que si le moi était obligé de poser l'Être hors de lui, au lieu de s'inscrire en lui, de participer à sa nature, de fonder dans son absoluté l'absoluté de sa propre relativité ; ainsi il faut exclure également cette forme de l'idéalisme qui prétendrait rejeter l'être [172] dans un en-soi inaccessible au moi, car ce serait rejeter le moi hors de l'être et s'interdire même de le nommer, et cette autre forme de l'idéalisme qui voudrait confondre le moi avec le tout même de l'être sans pouvoir expliquer ni pourquoi il est obligé de se limiter, ni comment il lui est possible de se dépasser. Quant à la seconde thèse que nous sommes cloîtrés à tout jamais dans la solitude, elle esquivé par la négative le problème de l'existence d'un autre moi, au lieu de chercher à le résoudre ; et c'est sans doute parce qu'elle voudrait le réduire à n'être rien de plus qu'un objet de représentation, bien que l'expérience nous

découvre à la fois des objets que nous nous représentons et des êtres avec lesquels nous communiquons. Mais on comprendra sans peine que, si l'être est hors du moi, il est impossible à aucun moi d'entrer en contact avec un autre moi ; ils sont comme des îles, précisément parce qu'aucun d'eux n'a de contact avec l'Être ; au lieu que, s'ils sont immergés tous les deux dans le même être, il est possible que l'existence de chacun d'eux soit faite au contraire de ses relations avec tous les autres, loin de les exclure.

V

Nous arrivons maintenant à cette distinction du sujet et de l'objet que l'on considère souvent comme primitive, alors que l'être les comprend l'un et l'autre dans une présence réciproque et commune, et que la double distinction de l'affirmant et de l'affirmé, de l'être du moi et de l'être du tout, la précède et la dépasse tout à la fois. Car la distinction du sujet et de l'objet n'a trait qu'à une opposition entre le moi et un non-moi auquel nous ne pouvons donner aucune valeur comme soi, mais qui, demeurant à l'état de non-moi, se constitue précisément dans ses rapports avec le moi et prend alors pour lui le caractère d'un objet. Dès lors il faut d'une part que l'objet ait pour moi un caractère d'extériorité et même qu'il soit défini par son extériorité même (ce qui sans doute permet de déduire la notion de la spatialité), et d'autre part qu'il soit pour moi seulement une apparence, ou un phénomène, ou, comme nous le disons, une simple représentation. Il en résulte que l'on ne peut ni le réduire à la subjectivité pure, car il existe pour le moi sans être pourtant un état que le moi s'attribue, ni en faire une simple pellicule à la surface de l'être, car il a un immense arrière-plan qui permet à la connaissance que nous en avons de s'enrichir indéfiniment sans qu'elle puisse jamais franchir l'horizon de la représentation. Or, le propre des objets, c'est [173] de former un monde qui est incapable de subsister par lui-même et qui est corrélatif de l'apparition du moi en tant que celui-ci participe à un être qui le dépasse, mais de telle manière que cet être même, se changeant pour lui en un monde extérieur à lui, devient un pur spectacle pour lui ; c'est ce monde que nous avons sous les yeux, et il ne faut pas s'étonner que son aspect ne cesse de se modifier, de s'appauvrir ou de s'enrichir selon les alterna-

tives de la participation : car il en est en même temps l'image et la mesure.

VI

Il y a une autre distinction plus subtile que celle du sujet et de l'objet, mais qui est enveloppée elle aussi dans cette expérience primitive de l'être dont nous parlons, et que nous avons définie comme la matrice de toutes nos analyses, c'est la distinction entre l'abstrait et le concret. Il semble tout d'abord que le concret désigne une totalité donnée, et que le propre de l'abstraction, ce soit en effet de soustraire à l'attention tous ses caractères particuliers sauf un, qui devient l'objet privilégié de notre regard. Mais ce n'est là encore que l'apparence d'une abstraction. Car tout le monde sait que le caractère retenu par l'attention est non seulement un caractère plus important et plus profond que tous les autres, mais encore qu'il n'est point un caractère particulier perdu au milieu des autres, qu'il n'est ni donné ni visible, qu'il peut recevoir enfin une application générale, précisément parce qu'il se confond avec l'opération même qui le discerne et qui le pense. C'est donc dire que le tout est indivisiblement donné et pensé. Non pas que le pensé puisse être considéré comme donné, puisqu'il est l'acte même par lequel il y a pour moi du donné, mais c'est dans le tout originel que le donné et le pensé s'opposent, non pas seulement par un effet de l'analyse, mais comme la condition même de son jeu. Or si le concret, c'est précisément le tout en tant qu'il est donné, et si, sous cet aspect même par lequel il est donné, l'être et le concret ne font qu'un, pourtant ce tout lui-même peut être considéré sous un autre aspect, non point en tant qu'il peut être dissocié en éléments, mais en tant qu'il est inséparable de sa possibilité même, c'est-à-dire d'une opération qui l'engendre intérieurement en se déterminant elle-même avec de plus en plus de précision jusqu'au moment où elle expire et s'achève dans l'appréhension d'une réalité donnée. C'est dire que l'opposition de l'esprit et des choses est immanente à l'expérience [174] fondamentale, et qu'il n'y a aucune donnée particulière sans une puissance universelle qui se la donne.

VII

Cependant, de toutes les distinctions que nous pouvons faire dans le tout de l'être et par lesquelles se constitue l'architecture du monde conceptuel, il n'en est pas qui soit plus traditionnelle, plus actuelle, plus profonde, mais aussi plus obscure que celle de l'essence et de l'existence. L'être les précède et les contient toutes deux ; et c'est parce qu'elles sont obtenues en lui par analyse qu'on ne peut ni les détacher de lui, ni les détacher l'une de l'autre : elles sont corrélatives et le problème n'est pas de savoir comment il est possible de les unir, mais comment il est possible de les séparer. Tout au plus peut-on dire que l'on emploie le mot d'essence pour désigner *ce sans quoi l'être ne serait l'être de rien* et le mot d'existence pour désigner *ce sans quoi l'être ne serait rien*.

La différence entre ces deux formules est pourtant instructive. Car la première montre que l'être a un contenu, c'est-à-dire certains caractères ou certaines déterminations qui doivent être posées avec lui et par lui, puisque autrement on ne pourrait pas distinguer l'être du néant, comme le prétendent tous ceux qui argumentent contre l'être pur et qui disent que c'est un mot vide aussi longtemps qu'on refuse de le qualifier. Cependant, si l'on suppose que ce dont l'être est l'être peut être isolé, et il ne peut l'être que par la pensée, on a son essence dont on demandera comment elle peut acquérir l'existence. C'est donc dans la totalité de l'être que se fait la coupure entre l'acte qui le pose ou qui l'affirme, et l'objet même de cette position ou de cette affirmation. Et il n'y a pas de difficulté à reconnaître le caractère universel de la position et de l'affirmation comme telle, et le caractère divisé et particulier de tout objet que l'on pose ou que l'on affirme. D'où il faut tirer cette conséquence paradoxale, c'est que l'être n'ajoute rien à l'essence qui en est au contraire un aspect ou une forme qu'il contient avec une infinité d'autres.

Inversement, la seconde formule que l'existence est ce sans quoi l'être ne serait rien, nous interdit de réaliser à part des essences séparées. Les essences n'appartiennent pas à un monde intermédiaire entre l'être et le non-être : car un tel monde est contradictoire, et puis-

qu'elles ne sont pas un pur rien, il y a donc, si l'on peut dire, une existence des essences. Mais cette existence réside soit dans l'unité [175] de l'être indivisé, où elles ne sont plus que des possibilités à l'égard des êtres particuliers, soit dans ces êtres mêmes où chaque possibilité s'actualise sous une forme distincte. Dès lors il ne faut s'étonner ni que l'être, en tant qu'il est antérieur à l'opposition de l'essence et de l'existence, contienne en lui la totalité des essences, et qu'il ne soit rien de plus (ou encore que ce soit cette totalité des essences qui forme son existence) ni que, dès que l'analyse commence, la distinction des essences ne semble devancer et conditionner l'apparition des existences séparées.

Cependant ces remarques préliminaires ont seulement pour objet de fixer le vocabulaire. Mais ce qui importe, c'est de savoir comment s'opère la dissociation entre ces deux termes et quelle est sa signification à la fois dans la constitution de notre propre moi et dans la signification que nous pouvons donner à l'univers dans lequel nous sommes appelés à vivre.

VIII

Nous ne pouvons examiner l'origine de la distinction entre l'essence et l'existence que dans la conscience que nous prenons de notre être propre, et cela pour une double raison : d'abord parce que la conscience non seulement implique, mais encore crée cette distinction comme la condition même de sa possibilité, ensuite parce que, lorsque nous essayons d'appliquer cette distinction aux choses, elle est encore l'effet d'une opération de la conscience qui tente de la saisir dans sa forme objectivée et non plus dans sa genèse. En d'autres termes, le passage de l'essence à l'existence ou de l'existence à l'essence est réalisé et vécu par la conscience que le moi a de lui-même ; c'est par analogie seulement que nous cherchons à le retrouver dans les choses, mais seulement à partir du moment où nous les considérons elles-mêmes comme des objets dont nous avons conscience.

Quand je parle de la conscience, il semble qu'elle ne soit rien de plus que l'acte par lequel je saisis un être qui est moi. Seulement les choses ne sont pas aussi simples. Car s'il en était ainsi le moi serait

seulement un objet parmi beaucoup d'autres. La conscience tient au moi par des racines beaucoup plus profondes : c'est en le saisissant comme moi qu'elle fait être l'être même du moi. Cet être n'était rien auparavant, ou du moins s'il était quelque chose (ce qui veut dire sans doute s'il était comme un objet possible dans une autre conscience que la mienne) il n'était rien comme moi. L'acte de conscience est donc la [176] première révélation que j'ai non seulement d'un être qui est moi, mais d'un être qui réside dans son propre accomplissement. C'est en méditant sur cet accomplissement que je parviens à distinguer l'essence de l'existence.

Car c'est par l'accomplissement d'un tel acte que j'entre moi-même dans l'existence. Mais alors je demande quel est ce moi dont je dis maintenant qu'il existe. Faut-il dire qu'il n'y a rien de plus en lui que l'acte même par lequel il se fait, comme Descartes le disait de cet être qui pense et qui n'est rien en dehors de cette pensée même qu'il exerce ? Cependant c'est cet acte même qu'il faut analyser : nous ne pouvons pas nous contenter de l'observer dans son actualité, c'est-à-dire dans son opération présente et intemporelle. Nous demandons invinciblement d'où elle procède et ce qu'elle produit. A partir de ce moment nous engageons notre être même dans le temps. Or, sans le temps, la distinction de l'essence et de l'existence ne pourrait pas se réaliser. Au contraire, dès que notre existence s'engage dans le temps, on voit aussitôt qu'on peut ou bien la définir comme la réalisation d'une essence posée d'abord, ou bien définir l'essence comme son effet, comme le produit de l'acte même qui la crée. Dès lors on ne saurait être surpris que le passage de l'essence à l'existence dont le moi nous donne l'expérience puisse être effectué en deux sens différents et donner lieu à ces deux théories contraires : à la théorie classique que c'est l'essence qui précède l'existence et qui la fonde, et à cette théorie que les modernes lui opposent souvent que c'est l'existence qui devance l'essence et qui la constitue. Mais peut-être ne s'agit-il pas dans les deux cas de la même essence. Cependant, si l'essence est éternelle, la confrontation entre les deux aspects différents qu'elle reçoit dans le temps avant d'avoir traversé l'instant et après l'avoir traversé, nous permettra d'introduire quelque lumière dans le problème de l'insertion de notre moi dans l'être et de la formation de notre vie personnelle.

IX

La conscience que le moi a de lui-même ne ressemble nullement à une lumière qui éclaire une chose. Elle est interrogative. Je sais que je suis et je ne sais pas qui je suis. La conscience que j'ai de moi-même est à la fois lumière et ténèbres, non point parce que le moi est un être mystérieux que le propre de la conscience serait de révéler derrière le voile qui le recouvre, mais parce que c'est un être qui [177] n'est pas encore né et auquel la conscience seule est capable de donner l'existence qui lui manque. Or, pour le faire être, il faut qu'elle dispose du temps et qu'il soit lui-même un être possible avant de devenir un être accompli. Encore cet être accompli reste-t-il du moins jusqu'à la mort un être toujours futur ; et à l'égard de ma vie présente, que puis-je dire de la mort elle-même, sinon qu'elle ouvre devant moi un futur absolu ? Le moi dont j'ai conscience, c'est donc non pas seulement un moi possible, mais un moi dont l'existence actuelle est celle d'une possibilité. On voit ainsi que l'existence n'est pas la réalisation d'une essence, mais qu'elle devance l'essence par laquelle précisément elle se détermine.

Cette relation toutefois a besoin d'être approfondie. Tout d'abord on observera qu'au lieu de passer, comme on le fait presque toujours, d'une possibilité qui serait étrangère à l'existence à une existence qui, en l'actualisant, l'anéantirait en tant que possibilité, nous partons ici d'une *existence de la possibilité comme telle*. Cette expression a sans doute un caractère paradoxal et pourtant elle seule nous permet de poser une possibilité qui ne soit pas un pur rien et une existence qui ne soit pas celle d'une chose, mais celle d'une vie, c'est-à-dire qui ait un avenir devant elle. Or, cette existence, c'est l'existence d'une liberté. Et l'on trouvera sans doute dans la liberté les caractères les plus profonds par lesquels on peut définir l'existence, à savoir d'abord cette indétermination qui fait que, n'étant rien de plus qu'existence, elle est capable de recevoir les modalités les plus différentes, de devenir l'existence de telle ou telle forme d'être indifféremment, ensuite ce pouvoir de s'assumer elle-même qui, en l'engageant dans le temps, l'oblige à se faire elle-même, ce qui est le seul moyen qu'elle ait de coïncider exactement avec ce qu'elle est. L'existence n'est donc rien

de plus qu'un pouvoir d'auto-détermination. Mais nous sommes si habitués à considérer l'existence comme n'appartenant qu'aux choses qu'il nous semble étrange de l'attribuer à un simple pouvoir. Cependant comment ce simple pouvoir ne serait-il pas supérieur en dignité aux choses qui le limitent toujours et qui n'expriment jamais qu'une partie de sa richesse ? Comment n'aurait-il pas cette intériorité et cette disposition de soi par soi qui définissent précisément l'absolu de l'existence, alors que les choses sont toutes extérieures et relatives, c'est-à-dire n'ont de sens que comme phénomènes et pour une conscience qui se les oppose et qui les perçoit ? Enfin comment nier que de ce pouvoir même nous avons une expérience quotidienne qui n'est pas sans doute une expérience séparée, mais l'expérience de l'usage même que nous en faisons en imprimant sans cesse une modification [178] aux choses ? C'est déformer et mutiler l'expérience que nous avons de la vie de vouloir qu'elle soit seulement l'expérience des choses alors qu'elle est l'expérience d'une activité spirituelle qui les appréhende et qui cherche sans cesse à se manifester ou à s'incarner en elles.

X

Quand on dit de l'existence qu'elle est celle d'une liberté et que cette liberté n'est rien de plus que la possibilité de l'être que nous serons un jour, on ne précise pas encore assez le rapport de cette liberté et de cette possibilité. Car la liberté est une initiative que nous ne cessons de mettre en œuvre. Elle est donc une possibilité dans la mesure où il dépend de nous, d'une manière tout à fait générale, de la laisser à l'état de possibilité pure ou de la réaliser. Cette alternative est caractéristique de la liberté comme telle. On conçoit une liberté repliée pour ainsi dire sur elle-même dans l'attente d'une option qui ne se produit jamais ; mais on ne peut concevoir aucune liberté que par rapport à cette option éventuelle qu'elle porte toujours en elle dans une sorte d'attente capable à tout instant de faire explosion. Jusque-là elle n'est pas, comme on le croit, dépourvue d'existence ; elle est l'existence même, prise pour ainsi dire à sa source : outre que, ne pas opter, c'est opter encore. Mais quand l'option véritable a lieu, ce n'est plus une simple option entre l'agir et le non-agir ; car l'agir même comporte

différents chemins, c'est-à-dire prolonge la dualité de l'affirmation et de la négation en une pluralité d'affirmations entre lesquelles l'option, pour s'achever, devra prendre parti. La négation est unique puisqu'elle consiste dans le refus d'une détermination. L'affirmation enveloppe une infinité de déterminations possibles offertes au choix de la liberté.

Ainsi en disant que la liberté est l'être de notre possibilité, nous ne pouvons méconnaître qu'elle contient en elle l'infinité des possibles. Nul ne peut douter d'ailleurs que le mot de possibilité n'ait de sens qu'au pluriel, et même qu'il exprime l'infini de la pluralité. Cependant deux observations sont encore nécessaires pour préciser l'origine et la nature de la possibilité. La première est destinée à rappeler que l'idée de possibilité est liée à l'idée d'avenir. L'avenir est le lieu des possibles, non seulement par son indétermination qui fait qu'avant de se changer en présent il échappe à la connaissance, mais encore parce qu'il est la carrière ouverte à la liberté pour qu'elle puisse se frayer dans l'être un chemin qui dépend d'elle seule. Ainsi l'avenir précède [179] le passé comme le possible précède le réalisé. En second lieu, on peut dire que le possible ne peut être que représenté par l'imagination. L'être d'une représentation n'est lui-même que l'être d'une possibilité. Et aucun produit de l'imagination n'est jamais qu'une esquisse qui s'achève seulement dans la création même de son objet. Mais la pensée des possibles à son tour n'est rien de plus que l'éclatement de la liberté qui ne peut prendre conscience d'elle-même, de son propre pouvoir de choix, autrement qu'en déployant devant elle une infinité de déterminations éventuelles qui à chaque instant l'obligent à décider et par conséquent à s'engager.

XI

Ceci ne nous renseigne pas encore sur la signification du possible comme tel. Mais si le possible crée l'avenir comme la condition même de son existence en tant que possible, et permet à la liberté de s'exercer en le choisissant et en le réalisant, il faut que la liberté soit capable de découvrir en elle par analyse l'infinité des possibles, ce qui suppose sans doute qu'elle est elle-même inséparable de l'absolu qui

fonde son indépendance et qui ne cesse pourtant de lui fournir. La liberté est toujours un premier commencement d'elle-même et du monde. Mais ce premier commencement, c'est à la fois une rupture à l'égard de l'absolu et une présence de l'absolu en chaque point. Qu'est-ce à dire sinon que la liberté est une participation de l'acte créateur, qui le suppose et le divise ou le multiplie, mais sans être jamais capable de l'égaliser ? Cet acte créateur qui est dit plus justement acte pur parce qu'il est créateur de soi avant d'être créateur du monde (mais y a-t-il un monde autrement que pour des consciences particulières ?) n'est qu'en puissance dans chaque liberté qui ne l'actualise que d'une manière imparfaite et partielle. On pourrait dire qu'il ne s'actualise jamais ailleurs, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'existence séparée. Mais ce serait oublier qu'en lui il ne peut pas y avoir de distinction entre la puissance et l'acte, c'est-à-dire que tout est acte, que la distinction entre ces deux termes est l'effet de la participation par laquelle se constituent précisément les libertés particulières, que dans chaque liberté enfin le passage de la puissance à l'acte dépend encore de son efficacité parfaite que le moi se contente de capter et à laquelle tantôt il donne et tantôt il refuse un consentement qui est toujours à sa mesure.

Ainsi l'infinité de l'acte pur adhère encore à la liberté sous la [180] forme d'une présence qui la dépasse dans laquelle cette liberté ne cesse de discerner des possibilités qu'elle pourra adopter et chercher à réaliser afin précisément de les faire siennes. Cela explique d'une part pourquoi la liberté peut avoir l'illusion de les trouver en soi par analyse, alors qu'elles expriment seulement sa liaison avec l'absolu, mais en tant précisément que cet absolu la déborde, d'autre part pourquoi ce ne sont pour moi que des possibilités avec lesquelles je ne m'identifie pas et qui doivent prendre nécessairement une forme représentative, puisque je ne me représente jamais que ce qui n'est pas moi, pourquoi enfin je ne puis les faire miennes qu'en les réalisant, c'est-à-dire en les rendant solidaires non seulement de ma pensée, mais encore de ma vie, dans un monde dont je fais partie et où chaque action que j'accomplis a des suites qui marquent de leur empreinte à la fois ce monde et moi-même.

XII

Faut-il maintenant identifier la possibilité avec l'essence ? C'est la croyance de tous ceux qui pensent que c'est dans l'actualisation de la possibilité que l'existence se constitue. Mais ici quelques distinctions s'imposent.

1° Tout d'abord ces essences-possibilités ne subsistent pas dans l'absolu avant les existences particulières qui les assument. Car elles expriment précisément les relations de ces existences avec l'absolu dont elles procèdent et sans lequel elles ne seraient rien. Elles naissent de l'absolu lui-même, en tant qu'il est au-delà de la liberté et fonde pourtant toutes ses acquisitions. On peut donc bien les inscrire elles-mêmes dans l'absolu, à condition, il est vrai, de considérer l'absolu non point en soi, mais en tant que participable. Car elles peuvent n'être point participées. C'est pour cela qu'elles apparaissent comme objectives, c'est-à-dire irréductibles à l'acte du sujet qui les pense, et pourtant comme virtuelles, puisque c'est l'acte du sujet qui produit leur distinction dans l'immensité de l'être pur. En ce sens l'existence précède l'essence, non point parce qu'elle la crée mais parce que, sans l'existence, il n'y aurait rien dans l'absolu qui méritât le nom de possibilité, ni à plus forte raison toutes ces possibilités différentes qui permettent à la liberté de s'exercer et à l'existence de se réaliser. Il y a donc un monde des essences-possibilités qui est intermédiaire entre l'être absolu et l'être relatif, qui est éternel en ce sens qu'il est toujours à la disposition de la conscience, qui pourtant le fait surgir [181] de son exercice même et en vertu de sa pure relation avec lui, de l'absolu où elle s'enracine.

2° Ces essences-possibilités ont elles-mêmes le caractère que la tradition philosophique attribue à l'idée. Car tout d'abord elles sont en effet des objets de pensée et même elles ne sont rien que pour la pensée, bien qu'il appartienne ensuite à la volonté de s'en emparer afin de les faire entrer dans le monde et de les incarner dans une action. Jusque là elles ne peuvent être que contemplées. Comme les idées, elles ont un caractère de généralité : car c'est la même idée éternelle à laquelle tel individu et la pluralité des individus vont essayer de donner

un corps à travers toutes les démarches de leur existence sans que ce corps qu'on lui donne coïncide jamais avec elle. C'est de cette non-coïncidence que résulte le progrès de l'esprit humain et ses ouvrages qui toujours recommencent. Cela prouve que l'idée n'est point abstraite comme le concept qui est issu d'une comparaison entre les êtres particuliers, mais qu'elle porte en elle une richesse concrète ou, si l'on veut, une puissance dynamique dont tous les êtres particuliers tiennent tout ce qu'ils peuvent acquérir, mais sans parvenir à l'épuiser.

3° De ces essences-possibilités on dira à la fois qu'elles sont au-dessus de l'existence et au-dessous d'elle. Au-dessus parce qu'elles sont contenues *éminemment* dans l'absolu dont l'existence participe. Elles n'y sont point contenues, il est vrai, d'une manière statique comme des parties sont contenues dans un tout dont elles constituent la somme. Car il n'y a point d'autre absolu qu'un absolu-acte, mais qui se révèle comme un infini de possibilités à l'égard de tous les individus qui lui empruntent la puissance d'être, c'est-à-dire de se faire. Et si on allègue qu'il n'y a pas de dialectique descendante, c'est-à-dire que nous n'avons aucun moyen de passer de l'absolu-acte à des existences qui en participent et qui, sans le diviser, fondent pourtant en lui leur indépendance au moins relative, il y a certainement une dialectique ascendante qui nous oblige, en partant de l'existence telle qu'elle nous est donnée, à fonder sa condition de possibilité dans un absolu sans lequel elle serait incapable de se soutenir. Mais une telle possibilité de l'absolu, qui fait naître en lui des essences dont on peut dire qu'elles doivent s'offrir d'abord à notre pensée avant que notre volonté entreprenne de les incarner, semble mettre l'essence elle-même au-dessous de l'existence, puisque, si elle existe en puissance dans l'absolu, c'est l'existence pourtant qui l'en dégage afin de la mettre en œuvre, c'est-à-dire de s'accomplir ainsi elle-même.

[182]

XIII

La genèse même des essences-possibilités peut être expliquée d'une autre manière. Si le fait initial, c'est non pas la relation qui semble mettre une sorte d'égalité entre les termes qu'elle unit, mais la participation qui donne à l'un d'eux une sorte de privilège par rapport

à l'autre, qui le limite, on dira que le propre des essences-possibilités, c'est d'exprimer tous les modes selon lesquels l'absolu en tant que tel est susceptible d'être participé. Tout le monde voit aussitôt qu'il y a proprement une infinité de ces modes, et même qu'il faudrait distinguer d'abord parmi eux ceux que l'on pourrait appeler les moyens de la participation en général et qui s'imposent avec un caractère de nécessité à tout être fini sans qu'il soit encore devenu tel être fini différent de tous les autres. Peut-être faut-il dire que ce sont là ces essences-possibilités que la philosophie traditionnelle a toujours essayé de décrire sous le nom de catégories. On peut dire également que ce sont les espèces primitives de l'affirmation ou les conditions de possibilité de l'expérience en général. Pour que leur énumération n'ait pas un caractère purement fortuit et empirique, il faut les définir comme les moyens d'insertion de l'être fini dans un infini qui lui reste présent, mais où il s'individualise. La liste de ces catégories s'ouvre sans doute par la distinction et la corrélation de l'*espace* par lequel le monde est pour nous un monde donné et du *temps* par lequel chaque individu s'accomplit lui-même dans le monde, de la multiplicité ou du *nombre*, qui distingue les formes particulières de l'existence, et de la *causalité* qui les enchaîne les unes aux autres. Toutes les philosophies essaient ainsi de constituer un tableau systématique des catégories, mais il faut que ce soit un tableau ouvert, où les catégories se spécifient en quelque sorte graduellement, car il est sans doute impossible d'énumérer toutes les conditions qui doivent être satisfaites pour qu'un être concret, c'est-à-dire un être jouissant de la liberté par laquelle il se crée lui-même ce qu'il est, réussisse à trouver place dans le monde. On remarquera que les catégories répondent bien à la conception que nous nous sommes faite de ces essences qui ne sont point des choses séparées, mais de simples possibilités, l'espace par exemple étant la possibilité de toute réalité *donnée*, le temps, la possibilité de sa *genèse*, la multiplicité, de son *indépendance*, la causalité, de son *interdépendance*, etc. Et dès lors ces catégories, loin d'exprimer des contraintes qui pèsent sur la liberté, sont les instruments qu'elle [183] s'est créés elle-même afin de pouvoir s'exercer, et les chemins dans lesquels elle s'engage, dès qu'elle commence à agir.

XIV

Comme il y a des essences qui expriment dans l'absolu les conditions de possibilité d'une liberté en général, mais qui ne sont rien sinon par les relations que cette liberté soutient avec l'absolu où elle puise les moyens mêmes qui lui permettent de se réaliser, il y a aussi des essences qui expriment les conditions de possibilité de chaque liberté considérée dans son exercice concret, ou encore dans l'option qu'à chaque instant elle est tenue de faire. Et peut-être reconnaîtra-t-on plus facilement ici le sens traditionnel du mot essence que dans les catégories, qui sont considérées le plus souvent comme de simples formes de la connaissance, mais qui nous paraissent précisément mériter le nom d'essences, en tant du moins que l'essence est définie par ce double caractère de généralité et de possibilité qui en fait, si l'on peut dire, le véhicule de la participation. Mais voici la liberté qui, dans l'armature des catégories dont on ne saurait la dépouiller, en pensant la fortifier, sans l'anéantir, entre maintenant en jeu. Elle est elle-même maintenant une possibilité vivante et active qui ne pourra s'exercer qu'en éclatant en possibilités particulières qu'il lui appartiendra désormais de choisir, et qui sont, en quelque sorte, en avant de la liberté, en ce sens que la liberté choisit entre elles et agit pour les actualiser, au lieu que les possibilités incluses dans les catégories sont en arrière, au sens où la liberté les requiert comme les conditions mêmes qui lui permettent d'agir et de choisir. On pourrait soutenir sans doute que de telles possibilités sont déterminées exclusivement par la situation où chaque liberté se trouve placée à l'intérieur de cette expérience soumise aux catégories dont elle fait elle-même l'unique moyen de sa propre participation à l'absolu. Ce serait dire que c'est cette situation qui détermine toutes les démarches de la liberté. Telle est la thèse que l'on appelle justement *déterministe* et dans laquelle la liberté est abolie et la possibilité avec elle ; par un curieux renversement, l'effet de la participation engloutit l'acte qui la produit. Mais en laissant de côté le problème de savoir dans quelle mesure la situation elle-même est l'expression de la liberté et non point sa limite, nous agissons tous comme si, dans la situation même qui lui est offerte, la liberté possédait une marge d'indétermination. Or c'est cette marge

d'indétermination qui est remplie par des possibles [184] entre lesquels il nous appartiendra d'élire le possible qui deviendra nôtre, qui deviendra nous.

Mais ce possible à son tour, en tant qu'il ne revêt point encore l'existence, ne peut être qu'une essence. Il est une essence discernée et modelée par nous dans cet absolu auquel nous sommes unis, et qui, à notre égard, dès que notre existence est posée, ne se révèle jamais à nous que comme un infini de possibilité. Ainsi cette essence n'est pas, elle non plus, le produit arbitraire d'une liberté inconditionnelle. Car si la liberté ne la tire pas du néant, mais une fois de plus de sa relation avec l'absolu, qui contient tous les possibles à l'état d'indivision, encore faut-il à la fois qu'elle soit adaptée à la situation de fait dans laquelle la liberté se trouve elle-même placée, et qu'elle lui permette pourtant de rompre avec cette situation afin, précisément, de pouvoir la dépasser. Or, c'est ce double rapport de la liberté avec l'absolu dont elle ne peut se détacher sans s'anéantir en devenant esclave des déterminations, — et avec une situation dont elle ne peut se détacher sans s'anéantir encore, mais cette fois dans l'indétermination, — qui constitue proprement ce que nous appelons la valeur. Comment, en effet, la liberté pourrait-elle sortir de l'indétermination et passer de la puissance à l'acte autrement que par l'attrait exercé sur elle par la valeur ? Ainsi les essences-valeurs sont encore comme les essences-catégories des essences-possibilités. Seulement, alors que les essences-catégories ouvraient tous les chemins de la liberté, les essences-valeurs lui assignent un choix à faire parmi ces chemins. Au lieu de dessiner les schémas de l'action libre, elles en constituent les moteurs. Mais elles ont comme les catégories un caractère de généralité, car elles doivent, comme elles, être actualisées *hic et nunc*. Et de même que les catégories exprimaient dans l'être fini son rapport théorique avec l'absolu, les valeurs expriment avec lui son rapport pratique : elles commandent le jeu de ses différentes facultés. Car chacune de ces facultés exprime une certaine perspective sur l'absolu, et la classification de ces facultés fonde la classification des valeurs, comme on le voit dans la distinction du vrai, du beau et du bien, qui se spécifient à leur tour en valeurs particulières sans que cette spécification puisse être suspendue ou enfermée jamais dans un système fermé. De même, on pourrait élaborer sans doute une correspondance entre le tableau des catégories et le tableau des valeurs, comme si chaque catégorie

était chargée de fournir le champ d'application d'une valeur. Bien plus, c'est parce que le propre de la valeur, c'est d'exprimer le rapport de l'absolu avec la liberté en exercice, que chaque valeur engendre dans la conscience un impératif. Et de même que, [185] contrairement à l'opinion commune, la catégorie, au lieu d'être un abstrait, est une puissance de détermination en droit inépuisable (la géométrie n'épuisera jamais l'espace, ni l'arithmétique le nombre, ni l'histoire le temps, ni la physique la causalité), de même la valeur surpasse tellement les ressources de la volonté que celle-ci n'achèvera jamais de l'incarner. C'est que l'essence procède toujours de l'absolu que l'existence cherche toujours à rejoindre.

XV

Il importe maintenant de montrer en quoi consistent les *essences individuelles* que l'on ne peut confondre ni avec les essences-catégories ni avec les essences-valeurs. Ce ne sont plus, en effet, des essences-possibilités, ce sont des essences réelles ou qui sont postérieures à l'actualisation par l'existence de la possibilité. Si, en effet, nous convenons d'appeler existence la liberté en tant qu'elle s'exerce, alors nous dirons que le rôle même de cette liberté, c'est d'abord de faire apparaître dans l'absolu toutes les possibilités qui sont les conditions et les moyens de son exercice même. Encore ces possibilités demandent-elles à être réalisées, et elles ne peuvent l'être que dans le monde des choses où elles cessent d'être des virtualités de la conscience individuelle, où elles ont à vaincre des résistances qui viennent de l'extérieur, à entrer en composition avec certaines conditions de fait, avec d'autres possibilités qui cherchent elles aussi à s'actualiser, à prendre place dans la suite des causes et des effets et à créer ainsi un champ d'objectivité commun à toutes les consciences et par le moyen duquel elles agissent désormais les unes sur les autres. Il y a une unité de l'être qui est l'unité de toutes les possibilités considérées dans leur fondement même avant qu'elles s'actualisent, mais qui trouve son expression dans l'unité du monde où elles s'actualisent, où les existences particulières se distinguent et s'opposent, où chacune d'elles se forge son individualité propre et devient en quelque sorte l'ouvrière de sa destinée.

Cependant ce serait une sorte de paradoxe que de considérer l'existence comme résidant dans la liberté et l'essence comme résidant dans sa manifestation : il arrive, en effet, presque toujours que l'on confonde cette manifestation avec l'existence elle-même et que l'on entende seulement sous le nom d'essence un modèle idéal que la liberté tente d'imiter ; mais ce modèle n'est rien de plus que l'essence-possibilité transmuée en essence-valeur afin de permettre à la liberté d'agir. [186] En la mettant en œuvre, la liberté la détermine. Cependant sa manifestation reste discontinue et phénoménale ; elle ne cesse de s'évanouir dans le temps. Elle ne peut être confondue avec l'essence individuelle, qu'elle contribue pourtant à former. Nous ne possédons pas, en effet, l'action que nous venons d'accomplir, autrement que dans le souvenir. Ce souvenir l'intériorise, il l'incorpore à nous-même. Et, en un sens, il faut dire que tous ces souvenirs accumulés forment, en fait, l'essence véritable de l'être que nous sommes. Dès lors on comprend sans peine qu'une essence ne puisse être véritablement nôtre qu'à condition qu'au lieu de nous être donnée, c'est-à-dire imposée, elle soit le produit même de notre liberté. L'essence pourtant ne peut pas être réduite à une intégration de souvenirs. Non seulement les souvenirs gardent alors une relation trop étroite avec l'événement temporel qu'ils évoquent et dont ils figurent pour ainsi dire l'absence, mais encore on les considère souvent comme des choses que le moi contemple et avec lequel, par conséquent, il ne s'identifie pas. Or, de même que le propre du souvenir est de spiritualiser l'événement et de nous en détacher, le propre de l'essence, c'est de nous détacher du souvenir lui-même, c'est-à-dire de toute référence à l'événement pour ne laisser subsister que sa signification pure, c'est de constituer cette unité de tous les souvenirs qui n'est pas faite de leur somme, puisqu'il semble au contraire que ce soient les souvenirs qui l'expriment et la divisent, c'est de réduire tous les souvenirs où notre passé s'est déposé à un acte vivant désormais indépendant du temps et dont les souvenirs particuliers ne nous ont jamais fourni qu'un mode d'expression, c'est-à-dire de réalisation. Là est notre véritable essence dont on peut penser qu'elle n'est formée qu'à la mort, mais qui, loin de pouvoir être confondue avec une chose, même spirituelle, délivre au contraire notre être de tout ce qui, subsistant encore en lui comme donnée ou comme état, ne pouvait être pour lui qu'obstacle ou que moyen, afin de le réduire à l'acte tout intérieur qui le fait être.

Les rapports entre l'essence et l'existence sont donc plus subtils qu'on ne l'imagine. Il n'y a point d'essence préalable que le propre de l'existence serait d'actualiser. A quoi servirait cette actualisation ? Avant de pénétrer dans l'espace et dans le temps, l'essence ne jouirait-elle pas d'une existence plus pure, de cette existence même qu'à travers les tribulations de l'existence sensible chacun de nous cherche à obtenir ? Au contraire, si elle n'est rien de plus qu'une possibilité, c'est nous, en un sens, qui la faisons jaillir, parmi d'autres possibilités, de l'infinité même de l'être absolu afin que par une option personnelle nous la rendions nôtre et qu'en la mettant en œuvre dans [187] le monde, nous fassions sur elle l'épreuve de notre liberté. Ainsi, c'est seulement après avoir traversé le monde, après s'être confronté avec toutes les autres possibilités en voie d'actualisation et s'être dépouillé de ce cortège d'événements qui l'accompagnent et que le devenir dissipe peu à peu, que notre être peut s'accomplir et notre existence acquérir une essence.

Mais l'on mesurera alors toute la distance qui sépare la possibilité qui s'offrait à nous tout d'abord de l'actualité que nous lui avons donnée qui n'a cessé de la restreindre et d'y ajouter, de la composer avec d'autres, et même de l'infléchir dans un autre sens au point de la rendre elle-même méconnaissable. On peut dire que la valeur est médiatrice entre la possibilité et l'actualité et que sans elle le passage de l'une à l'autre ne s'effectuerait jamais. Mais il n'y a proprement d'essence, dans l'acception que l'on donnait autrefois à ce mot, que l'*essence individuelle* : elle est une possibilité réalisée, et qui, en se réalisant, est devenue nôtre. Cependant, cette possibilité, en tant qu'elle est animée par la valeur, est un appel toujours présent au cœur de la liberté, mais auquel celle-ci peut être infidèle. On donne le nom de vocation à une certaine proportion qui s'établit entre la liberté et la situation dans laquelle notre existence se trouve engagée. De cette vocation on peut dire qu'elle exprime notre *essence idéale* : on comprend que nous puissions la manquer. Elle est dans notre liberté elle-même la distance intérieure qui sépare sa puissance de son effet.

XVI

Nous avons essayé d'atteindre le rapport de l'essence et de l'existence à son extrême pointe, là où la conscience est capable de l'appréhender et en un sens de le vérifier en elle, là où l'existence réside dans un acte de la liberté et l'essence dans la détermination qu'elle se donne à elle-même. Ainsi nous nous conformons une fois de plus à cette méthode qui cherche toujours à atteindre l'être à son sommet, dans sa forme la plus parfaite et la plus pure dont toutes les autres formes sont des échelons. Et il est vraisemblable que, quand nous appliquons la distinction de l'essence et de l'existence au rapport entre l'espèce et l'individu, nous ne faisons rien de plus que d'anthropomorphiser toute la nature, ou du moins de l'interpréter sur le modèle de notre propre activité consciente. Car nous considérons naturellement tout vivant qui se développe comme réalisant le type [188] de son espèce : et ce type, c'est une idée qui est en nous, et dont nous imaginons qu'elle est aussi en lui comme un modèle inconscient sur lequel il réglerait toute sa croissance. Elle est donc une possibilité, mais qui lui est imposée et dont il est difficile de supposer qu'il l'ait lui-même choisie ; et, s'il s'en écarte, c'est un effet des circonstances plutôt que de son vouloir. Enfin, comment l'essence ici serait-elle postérieure à l'existence, et comment pourrait-on parler encore d'une essence individuelle, puisqu'il n'y a aucune acquisition spirituelle qui puisse survivre à l'existence et que tout l'être de l'individu se consomme avec elle ? Or c'est là ce que l'on observe déjà dans la vie de notre corps dont il faut que l'existence s'abolisse et même s'abolisse à chaque instant pour que notre essence intérieure se constitue.

Faut-il donc penser que les espèces vivantes ne sont rien de plus que le socle non pas même de la vie humaine, mais encore de la vie spirituelle ? On comprendrait alors facilement d'une part que nous cherchions toujours en elles le même passage de la possibilité à l'existence qui apparaît en nous comme la loi de notre conscience, et que d'autre part ce passage ne fût l'effet en nous que d'un acte de pensée et hors de nous que d'une nécessité naturelle. Cependant on peut dépasser cette simple description de fait et, en se demandant

pourquoi les vivants sont répartis en espèces et pourquoi nous avons nous-mêmes un corps qui nous situe à l'intérieur de l'espèce humaine, on arrive à comprendre comment l'acte de participation, en tant qu'il est l'effet de notre liberté, est surpassé nécessairement par une *nature* où toutes les possibilités conditionnelles encloses dans l'être absolu doivent trouver une actualisation individuelle afin de lui servir pour ainsi dire de support. On pourrait concevoir alors la distinction et la classification des espèces comme formant l'objet d'une dialectique dont l'avènement d'une existence spirituelle serait à la fois la raison d'être et la fin. Une telle entreprise supposerait à la fois un avancement considérable de nos connaissances empiriques et une élaboration très poussée des lois de la participation. Il suffit seulement de montrer que les essences dont il s'agit ici ne pourront avoir qu'un caractère spécifique, non pas qu'il faille les regarder comme étant les simples schémas des ressemblances individuelles, mais comme les différentes voies qui peuvent ouvrir l'accès de cet univers des existences dans lequel la liberté est tenue d'actualiser elle-même sa propre possibilité. Il ne peut donc être question ici ni d'essence individuelle, ni de création de l'essence par l'existence : sauf à considérer la liberté elle-même comme étant l'existence originaire qui fonde, avec la hiérarchie [189] des essences spécifiques, les conditions de ce monde des existences individuelles où il faut qu'elle vienne s'incarner.

XVII

Quant aux choses matérielles elles-mêmes, nous dirons d'elles qu'elles n'ont pas d'essence. Il n'y a point de difficulté en ce qui concerne les produits fabriqués dont nous voyons bien que leur essence réside soit dans la pensée de celui qui les a mis en œuvre, soit dans la fin qu'il poursuivait, soit dans l'usage auquel il voulait les faire servir. Ici l'essence est encore toute spirituelle : elle a la conscience comme unique séjour. Elle est universelle au sens où elle s'identifie avec un acte que l'on peut répéter sans cesse, et c'est la matière qui l'individualise. On en dira autant des objets particuliers dont on distingue la présence dans le monde ; ils ressemblent aux objets fabriqués, et même ils le sont toujours d'une certaine manière par l'attention qui les circonscrit et qui épouse leurs articulations : ils

n'ont une essence que parce qu'ils sont les points d'application toujours renouvelés de notre pensée et de notre action. Si nous considérons maintenant la matière nue, il faut dire que non seulement elle n'a pas d'essence et même qu'elle est la négation de l'essence, mais encore qu'elle ne tient l'existence que de notre liberté elle-même, dès que celle-ci, reconnaissant les bornes de son pouvoir, projette en elle, à travers la diversité de ses propres opérations, la multiplicité infinie des objets particuliers.

XVIII

L'opposition de l'essence et de l'existence est donc la condition qui permet à l'Être d'être toujours un acte ou un accomplissement. Et la relation variable entre les deux termes nous permet de comprendre les acceptions différentes que le mot essence peut revêtir ; car si l'existence ne fait pas difficulté en ce sens qu'elle est toujours une participation actuelle à l'être qui, dans la mesure où elle fonde l'autonomie du moi, se définit comme une liberté, l'essence est toujours relative à l'emploi que nous faisons de cette liberté, à ses conditions ou à ses effets. Ne nous étonnons pas d'abord quand on cherche à dépouiller notre existence de ses modes pour la considérer dans sa pureté, que l'on puisse dire de cette existence elle-même que c'est elle qui constitue [190] notre essence. Dans le même sens nous dirons que *notre essence, c'est d'être libre*, ou plus justement que la liberté est le point de coïncidence de l'essence et de l'existence, le point où nous pénétrons dans l'existence en nous donnant à nous-mêmes une essence. Car de même que l'être est univoque, l'existence, définie comme une participation à l'être, implique une indétermination, mais qui est capable de se déterminer elle-même : or c'est là la définition même d'une liberté. Ainsi la participation à l'être trouve son expression, comme l'a vu admirablement Leibniz, dans la présence d'une intériorité en chaque point, ce qui veut dire d'une initiative libre. Dès lors, on peut se demander si l'être en tant que non-participé pourrait encore être considéré comme un être, puisqu'il ne serait l'être de rien, et si l'être en tant que participant, c'est-à-dire en tant qu'il se donne à lui-même l'existence, ne nous oblige pas, pour se distinguer de l'être dont il participe, à constituer en lui son essence.

Seulement toute essence n'est pas mon essence, bien qu'elle ait toujours du rapport avec celle-ci, que le propre de ma liberté est précisément d'engendrer. Ainsi l'essence est d'abord toute possibilité découverte par moi dans l'être comme la condition universelle qui permet à ma liberté d'entrer en jeu : à cet égard la catégorie, en tant qu'elle exprime un mode nécessaire de l'affirmation, mérite elle-même le nom d'essence : l'erreur est seulement de penser que la liste des catégories est une liste close et non point une liste ouverte qui, intermédiaire entre l'acte pur et l'existence concrète, n'achève jamais de les rejoindre. Mais pour que nous puissions agir il faut que non seulement la liberté dispose de certaines possibilités conceptuelles qu'il appartient à l'intelligence de déterminer : ce sont les essences-catégories, mais encore de certaines possibilités dynamiques qui sollicitent la volonté et que celle-ci cherche toujours à incarner : ce sont les essences-valeurs. Or, s'il faut qu'elles s'incarnent pour que nous puissions en assumer la responsabilité, c'est dans un processus de désincarnation que se forme notre propre essence individuelle qui échappe au devenir par une sorte de spiritualisation et d'extinction continue de cette existence temporelle où la conscience d'abord avait été obligée de pénétrer. Cependant il existe toujours une distance entre notre essence réelle et notre essence idéale qui ne parviennent jamais à coïncider. Comment en serait-il autrement puisque notre essence idéale exprime le rapport absolu qui s'établit entre notre liberté engagée dans une situation particulière et l'absolu dans lequel elle puise, tandis que notre essence réelle exprime ce rapport encore, mais considéré seulement dans sa mise en œuvre ? La nature tout [191] entière est suspendue aux fins de la liberté ; et l'avènement de la liberté conditionnera d'abord l'apparition de l'espèce humaine, qui est, elle aussi, une essence ou une possibilité universelle destinée à prendre une forme concrète et individuelle pour fournir à la liberté un instrument qui lui serve en quelque sorte de véhicule, ensuite de toutes les autres espèces vivantes qui sont des essences encore, c'est-à-dire des possibilités dont l'actualisation est nécessaire à l'existence de l'homme et par conséquent au jeu de la liberté, enfin des choses matérielles elles-mêmes qui n'ont point d'autre essence que les desseins que l'esprit est capable de former sur elles : ce qui nous conduit à identifier leur essence, comme le montre le langage le plus familier, tantôt avec cette sorte de pureté de leur définition qui est toujours adultérée par des éléments d'origine étrangère, tantôt, ce qui revient

peut-être au même, avec ce que nous considérons comme la meilleure partie d'elles-mêmes et qui peut être entendu seulement par rapport à l'usage le plus parfait que nous sommes capables d'en faire.

On voit comment dans une telle conception, l'essence, qui dans l'opinion commune semble l'antipode et la négation de la liberté, est au contraire le moyen par lequel celle-ci se réalise, soit que nous considérions la liberté elle-même comme formant notre véritable essence, soit que l'essence exprime les possibilités que la liberté met à jour dans l'être absolu comme les conditions de son propre exercice, soit qu'elle s'identifie seulement avec ces acquisitions spirituelles de la liberté sans lesquelles celle-ci serait dépouillée elle-même de toute efficacité ¹¹.

[192]

¹¹ « Analyse de l'être et dissociation de l'essence et de l'existence ». Essai paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-octobre 1947.

[193]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

Quatrième partie

LIBERTÉ ET PARTICIPATION 1949-1951

[Retour à la table des matières](#)

[194]

[195]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Quatrième partie. Liberté et participation
1949-1951.

Chapitre XI

LA LIBERTÉ COMME TERME PREMIER

Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté.

(Corinth., III, 17.)

[Retour à la table des matières](#)

Il y a, semble-t-il, une origine empirique de la liberté. L'enfant n'a pas demandé à naître. Il fait d'abord partie de la nature ; il est englouti en elle. Il se réduit à cette spontanéité instinctive que l'hérédité a déposée en lui, et à ce jeu d'influences que le milieu ne cesse d'exercer sur lui. Cependant, si on le compare à ce qu'il deviendra un jour, il n'est qu'une possibilité mystérieuse dont on ne sait pas encore comment elle s'actualisera. On le voit acquérir peu à peu une représentation de l'espace et du temps, qui le dominaient, et qu'il va dominer à son tour. L'espace et le temps, qui étaient d'abord les chemins de la nécessité, vont devenir pour lui les chemins de sa liberté. Il va retrouver, à chaque instant et en chaque lieu, l'efficacité de cet acte aspatial et atemporel qui a besoin de l'espace et du temps pour s'accomplir. L'univers, qui se refermait sur lui, va s'ouvrir devant lui. La pluralité des causes qui aboutissaient à lui va se changer en une pluralité de fins qui procèdent de lui. Il suspend peu à peu le cours de la fatalité

qui le pressait de toutes parts, pour prescrire au monde un ordre nouveau dont il est le créateur et l'arbitre.

I. — DANS LE COUPLE FORMÉ PAR LA LIBERTÉ ET LA NÉCESSITÉ LA LIBERTÉ EST LE TERME PREMIER

[Retour à la table des matières](#)

La liberté et la nécessité forment une sorte de couple dont les termes ne peuvent être définis que l'un par rapport à l'autre. Aussi peut-on indifféremment définir la nécessité comme la négation de la liberté, ou la liberté comme la négation de la nécessité. Nul ne se croit libre [196] autrement que par rapport à une nécessité qui pourrait l'enchaîner. Nul n'est astreint à la nécessité autrement que par rapport à une liberté qui pourrait l'en délivrer.

Mais il ne suffit pas de reconnaître que chacun de ces termes peut être défini *en fait* comme la négation de l'autre. Il s'agit de savoir s'il n'y en a pas un qui est premier *en droit* et qui possède seul un caractère de positivité véritable. A cet égard, il convient de distinguer l'ordre chronologique de l'ordre ontologique. Car il est possible, même si la liberté se dégage par degrés de la nécessité, que la nécessité suppose et enveloppe la liberté comme un principe qu'elle limite et sans lequel elle ne serait rien. Il arrive même que, là où la liberté agit, la nécessité ne soit rien de plus que la fixation des effets qu'elle produit. La nécessité serait alors par rapport à la liberté son expression plutôt que sa limite, la marque non plus de son échec, mais de son triomphe. La liberté n'aurait point d'autres chaînes que celles qu'elle s'est elle-même données.

Cependant, il ne faut pas oublier que le moi n'est pas isolé du monde, ni coextensif au monde, et que la liberté qui lui appartient est corrélative de la nécessité par laquelle il subit l'action de ce monde où il est plongé et qui le dépasse de toutes parts. Même alors, la liberté ne peut pas se réduire au pouvoir tout négatif de ne pas céder à la nécessité ; car ce pouvoir n'a d'efficacité que s'il est lui-même l'envers d'un pouvoir tout positif, qui est celui de tirer de lui-même une action que le moi ne soit pas obligé de subir. La négation de la nécessité n'est que l'effet et la contrepartie d'une initiative que le moi revendique.

que et qu'il commence déjà à exercer. Comment en serait-il autrement si la nécessité est toujours hypothétique, ou encore témoigne d'une relation conditionnelle, c'est-à-dire de cette impossibilité pour un être de se suffire, qui l'oblige à chercher hors de lui la cause qui le détermine, au lieu que la liberté est au contraire catégorique, c'est-à-dire exprime, dans chaque être, cette même possibilité de se suffire, ou de produire lui-même la raison qui le fait agir ? Dès lors, si l'insuffisance n'a de sens que comme négation de la suffisance, qui seule est positive, la nécessité suppose la liberté et ne peut être définie que par sa limitation. On pourrait exprimer les choses autrement en disant que la liberté appartient à l'ordre de l'agir et la nécessité à l'ordre du pâtir, mais que c'est le pâtir qui suppose l'agir, auquel il ne cesse de retrancher, au lieu que l'agir ne peut être la négation du pâtir, auquel il ne cesse d'ajouter. Enfin, on pourra dire aussi que nier la nécessité est déjà une action réelle, au lieu que nier la liberté n'est qu'une action apparente et même un refus de l'action, de telle [197] sorte qu'il suffit, pour vérifier la nécessité, de ne pas faire, au lieu que la liberté ne s'affirme qu'en assumant l'acte de faire, et même, en droit, de tout faire.

Il est remarquable que l'on ne peut définir la liberté autrement que comme une puissance d'agir : quand nous disons qu'elle s'affranchit peu à peu de la nécessité où elle se trouvait d'abord enserrée, cela veut dire qu'il existe une activité omniprésente et toujours en travail, mais qui demeure extérieure à nous, c'est-à-dire revêt pour nous le caractère de la nécessité aussi longtemps que nous ne réussissons pas à lui faire jour dans notre propre conscience ou, ce qui revient au même, à l'assumer comme nôtre.

II. — LA LIBERTÉ IRRÉDUCTIBLE À LA SPONTANÉITÉ DE LA NATURE

[Retour à la table des matières](#)

On pourrait soutenir que pour qu'un être soit libre, il suffit que ses actions lui apparaissent comme étant seulement l'expression et la conséquence de sa nature. Alors l'être ayant conscience de ce qu'il est, mais non point des causes qui l'ont fait ce qu'il est, se considère

comme étant libre, là où il est capable d'agir selon ce qu'il est. Car ces causes ne peuvent être qu'un objet de connaissance et non point de conscience : elles ne peuvent empêcher la conscience de considérer ce qu'il est comme étant une origine avant laquelle il n'y a rien. La conscience de soi est un premier commencement ; elle n'est pas le prolongement unilinéaire de l'univers de la connaissance : en tant qu'elle s'ouvre sur un avenir encore à naître, il semble que c'est elle qui le produit.

Toutefois, ce n'est là qu'une apparence de liberté. Nous ne sommes libre qu'à partir du moment où nous cessons de nous confondre avec notre nature, où nous sommes capable de la renier et de la dépasser. Car notre propre nature nous est donnée, elle est extérieure par conséquent à ce moi que nous voulons être et qui réside dans la responsabilité qu'il a à l'égard de lui-même. Ces causes que nous appelons des causes internes ne méritent ce nom, elles ne sont véritablement nôtres que par l'acte qui les ratifie et qui les assume. Il ne sert alors à rien de prétendre qu'elles sont en nous et non point hors de nous. Aussi longtemps que ces causes agissent par elles-mêmes et que nous en sommes seulement le théâtre, elles sont hors de nous. Car le propre du moi, c'est précisément de s'en séparer pour se demander s'il désavoue leur action ou s'il y consent. Autrement nous serions obligé de considérer comme libre le végétal qui se développe conformément aux [198] lois de son propre germe, qui soumet aux conditions de sa propre croissance la nourriture qu'il transforme et qu'il assimile et qui subirait seulement une contrainte chaque fois que sa propre puissance de développement se trouverait non point favorisée, mais retardée ou froissée par les forces qui la pressent de toutes parts.

III. — LA PRIMAUTÉ DE L'ÊTRE PAR RAPPORT AU CONNAÎTRE

[Retour à la table des matières](#)

Il semble que l'être précède le connaître et le fonde. Mais nous ne pouvons faire autrement que de considérer le connaître comme une révélation de l'être, de telle sorte que les caractères du connaître paraissent reproduire les caractères mêmes de l'être : nous ne pouvons

pas faire autrement que de les objectiver. Mais on peut se demander si le propre du connaître, ce n'est pas de nous donner de l'être une image renversée.

Car il n'y a de connaissance que du réalisé et de l'accompli. Connaître, c'est apprendre à saisir ce qui est donné et qui ne peut être autre qu'il n'est ; c'est d'emblée introduire en lui la nécessité, d'abord par la présence du fait qui est là, qui s'impose à moi et qu'il m'est impossible de nier, ensuite par les raisons qui le font être ce qu'il est et qui résident seulement dans les relations qu'il soutient avec les autres parties de ce monde donné dont la connaissance m'interdit de sortir. La connaissance a pour objet un *spectacle* dont les éléments occupent une place déterminée, un *devenir* dont les événements se succèdent selon un ordre que nous nous bornons à observer. C'est cette situation relative des parties dans le tout que le propre de la connaissance est de définir. Ce qui est donné dans l'expérience doit donc apparaître comme nécessaire dans la pensée, si elle refuse d'abdiquer. Le propre de la connaissance, c'est d'éliminer dans les choses l'action de cette libre initiative qui fait que ces choses pourraient être autres qu'elles ne sont.

Cependant il faut bien que l'être soit premier par rapport au connaître ; autrement la connaissance ne serait la connaissance de rien ; d'autre part il ne faut pas oublier qu'elle est un aspect de l'être qui cherche seulement à embrasser et à représenter tous les autres : l'être la devance et l'enveloppe à la fois ; il est en soi et non pas seulement pour une conscience, à l'égard de laquelle il est astreint à devenir un fait, une donnée ou un objet. Mais s'il est incapable de sortir de soi, c'est qu'il porte en soi ce qui le fait être, ou qu'il est l'acte par lequel il se fait lui-même, ce qui nous ramène à la définition même que nous [199] avons donnée de la liberté. Nous vérifions déjà cette idée en ce qui concerne la connaissance que le sujet a de soi ; une telle connaissance n'atteint jamais que le *phénomène* de la liberté : et ce phénomène, loin de nous livrer la liberté elle-même, la détruit. Ainsi on ne peut transformer le *soi* en objet de connaissance qu'en lui substituant une représentation qui entre aussitôt dans la trame de la nécessité. Et du monde tout entier on peut dire qu'il est ainsi suspendu à une liberté transcendante, et que le spectacle qu'il me donne n'est qu'une expression de ma limitation, qu'il ne cesse de dépasser, mais en m'obligeant toujours à le contempler du dehors.

On comprend par là à la fois que le connaître puisse être défini comme une négation de l'être, ce qui arrive dans l'idéalisme qui réduit l'être à la représentation, et que l'être puisse être défini comme une négation du connaître, ce qui arrive dès qu'on le considère comme un en-soi qui est au delà de toute représentation. Mais les deux négations ne sont pas sur le même plan. Car, bien que le connaître semble nous révéler de l'être tout ce que nous pouvons en affirmer de positif, de telle sorte que l'être qui échappe au connaître est pour nous identique au néant, ce n'est pour nous qu'un néant de connaissance, alors que l'être au contraire est cette souveraine positivité dont le connaître exprime toujours une forme relative et limitative.

Cependant, ne faut-il pas dire alors que, comme le connaître suppose l'être qui le précède et le fonde, la liberté en tant qu'elle exprime la possibilité de l'être, le devance et l'appelle ? Mais cela n'est vrai que de l'être réalisé, qui lui-même n'a de sens que par la connaissance. La liberté ne peut être antérieure à l'être, car il n'y a rien qui soit hors de lui, même la possibilité, puisqu'il y a un être de la possibilité comme telle. Il faut dire par conséquent de la liberté qu'elle est le cœur ou l'intériorité même de l'être.

Dès lors, il est bien vrai que la connaissance me donne une image inverse de l'être, puisqu'elle transforme l'*en soi* en un pour *quelqu'un*, et par là l'intériorité en extériorité, un acte qui se pose en un objet posé, ou pour tout exprimer d'un mot, la liberté en nécessité. L'acte en s'accomplissant devient pour la connaissance un accompli, semblable à la vie qui, quand elle est révolue, nous laisse devant la mort qui la suppose et pourtant l'abolit, et où on l'étudie pourtant à loisir, mais pour ainsi dire dans son contraire.

[200]

IV. — *LE MYSTÈRE DE LA LIBERTÉ*

[Retour à la table des matières](#)

On ne s'étonnera pas alors que la liberté ne puisse être connue et qu'elle soit pour ainsi dire un mystère impénétrable. Mais c'est de ce mystère que toute lumière jaillit. Vouloir la connaître ce serait supposer qu'elle est elle-même un objet, c'est-à-dire une chose déjà réalisée, antérieurement à l'être qui la réalise. Cependant on n'oubliera jamais

que la connaissance elle-même est l'œuvre de la liberté : ainsi elle ne contredit la liberté que dans son effet, mais non point dans l'opération qui la produit. La connaissance qui paraissait tout à l'heure faire échec à la liberté est la preuve même de sa puissance. La liberté tend à s'égaliser par elle à l'univers dont elle subissait d'abord l'aveugle contrainte, elle l'intériorise et par conséquent le recrée aussi d'une certaine manière par l'image ou par le concept. Le propre de la connaissance, c'est d'épanouir la liberté de manière à lui permettre de régner sur le monde et non pas seulement sur sa propre solitude.

Ainsi la liberté est semblable au soleil qui éclaire tout ce qui existe dans le monde, mais dont on ne peut faire un objet éclairé que dans la mesure où lui-même s'obscurcit et devient un objet parmi les autres.

C'est-à-dire que la liberté n'est étrangère à la connaissance que parce qu'elle en est la cause et non point l'objet, et si la connaissance ne peut pas être retournée contre la liberté pour en faire une chose, l'acte de la connaissance nous livre la liberté dans son exercice même. On pourrait dire encore que la liberté et la connaissance sont l'une et l'autre deux expressions opposées de la même unité de l'esprit. Car la liberté est l'unité d'où procède la multiplicité, l'unité d'une source, au lieu que l'unité de la connaissance est une unité qui résout la multiplicité, mais qui ne peut y réussir que dans l'abstraction d'un concept, où la source cesse de jaillir. La première forme de l'unité réside dans une exigence de production et la seconde dans une exigence de réduction.

Ce n'est donc pas un argument contre la liberté que de dire qu'elle est inconnue et même inconnaissable. Elle est au-dessus de la connaissance comme la conscience d'un acte est au-dessus de la connaissance d'un donné. Il peut être tentant de dire qu'elle est obscure comme toutes les naissances, comme toutes les sources, ou encore qu'étant indétermination pure, son obscurité est comme l'obscurité de l'abîme. Mais si elle échappe à toute détermination, c'est parce qu'elle est le principe de toutes. La conscience même de cette indétermination est [201] active et vivante. Elle s'accompagne d'une sorte de frémissement. C'est que nous ne pouvons pas éviter de la rompre. Et l'émotion qu'elle nous donne est inséparable de la responsabilité dont elle nous charge à l'intérieur de ce Tout de l'Être dont il lui appartient de modeler la figure. Elle est la négation du monde créé précisément parce qu'elle nous permet de remonter jusqu'à l'acte créateur dans la disposition même qui nous en est laissée. Elle réside dans ce passage

toujours imminent de la possibilité à l'actualité dont nous sentons qu'il dépend de nous seuls.

V. — *LA LIBERTÉ ET LA CONSCIENCE*

[Retour à la table des matières](#)

Si la connaissance témoigne toujours contre la liberté, la conscience témoigne toujours en sa faveur. Car la connaissance suppose toujours une chose déjà présente et réalisée, que je suis obligé d'introduire dans le monde, c'est-à-dire dans le temps, et d'assujettir par conséquent à la relation de causalité. Ainsi on argumente toujours contre la liberté. Mais on a conscience d'être libre ; seulement la conscience n'est pas une connaissance, et il n'y a conscience que de soi, c'est-à-dire d'un acte que j'accomplis ou encore d'une initiative que j'exerce et sans laquelle je n'aurais conscience de rien, même des états qui la limitent et que je suis obligé de subir.

Il y a donc entre la conscience et la liberté la plus étroite réciprocity. Il n'y a pas conscience sans liberté, ni liberté sans conscience. Il y a proportionnalité entre les degrés de liberté et les degrés de la conscience. Dès que la conscience s'obscurcit, la liberté cède, le mécanisme m'envahit. Dès que la liberté fléchit, la conscience devient inutile ; tout rentre pour moi dans la nuit.

On se fait une idée bien fautive de la conscience quand on imagine qu'elle est une lumière qui éclaire un être intérieur capable de subsister sans elle. La conscience produit à la fois l'être du moi et la lumière qui l'enveloppe. Elle est, il est vrai, une activité hésitante, maladroite et faillible, mais en qui se répercute toujours l'écho de sa propre opération, qui fait surgir partout autour d'elle des objets et des fins par la direction même de son attention, qui ouvre toujours devant elle une nouvelle perspective et un nouveau chemin. La conscience n'est pas, comme on le croit, la révélation de ce que nous sommes, c'est sa genèse même, qui ne cesse de se poursuivre par une option toujours remise en question et toujours exposée au repentir.

Ainsi, avec la naissance de la conscience, la liberté commence, mais [202] avec elle aussi l'existence du moi. Avant elle on peut penser que la nature s'attarde à réunir toutes les conditions sans lesquelles

la conscience ne trouverait pas place dans le monde : mais celle-ci surgit toujours par un acte autonome et créateur comme si elle surgissait de rien.

VI. — LA LIBERTÉ OU LE MOI

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a aucun acte que je puisse revendiquer comme mien si ce n'est pas la liberté qui l'accomplit, aucun être que je puisse assumer comme mien, si ce n'est l'être que je me suis librement donné. Je n'ai pourtant choisi ni de naître, ni de naître en tel lieu, ou en tel temps, ni de naître avec le corps qui est le mien, ou avec ces puissances que je sens en moi et qui font de moi l'individu même que je suis. Mais tous ces caractères appartiennent à la nature : ils me situent seulement comme un objet parmi beaucoup d'autres. Ils ne peuvent pas être confondus avec le pouvoir que j'ai de dire moi, qui ne commence à s'exercer que là où je me détache de cette nature dont je dis qu'elle est la mienne, soit pour y consentir et pour m'y complaire, soit pour la combattre ou la réformer. Et si l'on veut que dans tous les cas elle soit mienne, cela ne veut pas dire qu'elle soit moi. Elle est cette situation privilégiée à laquelle je me trouve lié, qui est requise pour permettre à la liberté d'entrer en jeu, mais afin précisément de l'utiliser ou de m'en délivrer en la dépassant toujours.

Tout ce qui dans le moi relève de la nature, et que l'on peut appeler ses puissances, n'est rien que par la liberté qui en dispose ; là où elle est absente, le moi se dissipe et s'anéantit dans sa propre matière, sans qu'elle puisse sortir de l'anonymat, sans qu'il y ait nulle part un centre de référence où quelqu'un puisse dire *moi* ou *je*. Le moi ne peut jamais être posé d'abord comme un être dont on demanderait ensuite s'il est libre. *Car la liberté n'est pas seulement la liberté de quelqu'un, mais l'être de ce quelqu'un.* C'est donc qu'elle n'a point de support : tout support la ruine : elle est le moi lui-même, mais que l'on ne peut pas hypostasier sans contradiction.

Dira-t-on que la conduite est toujours l'expression du caractère ? Mais le caractère lui-même n'est pas indépendant de la liberté ; c'est une sorte de dépôt qu'elle ne cesse de laisser dans la nature. On ne

s'étonnera donc pas que la liberté puisse tantôt se solidariser avec lui et tantôt chercher à le briser et à le dépasser. Telle est la raison pour laquelle, si la liberté est indivisible, je puis dire de mon caractère qu'il est moi-même dans la mesure où je veux et je choisis encore de [203] lui être fidèle. « Voilà ce que je suis » telle est la formule par laquelle j'atteste que tous mes actes sont sincères ou authentiques, c'est-à-dire expriment mon caractère, le prolongent et témoignent de toutes les puissances accumulées en lui et qui n'ont pas encore trouvé à s'actualiser. Mais je puis aussi m'en sentir esclave ; il m'arrive d'en rougir et je cherche toujours à faire éclater ses limites. La liberté remonte au delà : elle est l'activité même qui le produit et qui ne cesse d'y ajouter et de le réformer. Car elle est la forme d'activité constitutive d'un être spirituel ; et elle ne parvient à s'exercer, en fondant l'existence du moi, qu'à condition de puiser dans cet *ego* absolu, dans cette intériorité pure à laquelle elle ne s'égale jamais en raison de la présence d'un corps qu'elle est obligée de subir et d'un monde qui ne cesse de la limiter et pourtant de lui fournir.

VII. — COMMENT LA LIBERTÉ ÉCLATE EN UNE MULTIPLICITÉ DE POSSIBILITÉS DIFFÉRENTES

[Retour à la table des matières](#)

Dire que notre activité est libre, c'est dire d'abord qu'elle a en elle-même l'origine ou le principe de son propre jeu, ensuite qu'elle se détache de la réalité pour devenir elle-même un premier commencement, c'est-à-dire un pouvoir créateur, enfin qu'elle éclate elle-même en une multiplicité infinie de possibles entre lesquels il lui appartient de choisir. Si je brise par la réflexion la spontanéité de la nature, si ma liberté suppose toujours un retour à l'indétermination, ce retour n'a de sens qu'afin de me mettre en présence d'une potentialité infinie qu'elle porte en elle comme un univers en fusion.

Les possibles ne précèdent pas la liberté : ils sont son ouvrage, ils n'ont d'existence qu'en elle, il s'agit pour elle de les faire surgir de son exercice même ; et, contrairement à ce que l'on croit, c'est en elle seulement qu'ils font leur séjour. Ils sont la liberté elle-même en tant qu'elle se scinde en deux puissances différentes dont l'une est

l'entendement, qui est capable de les penser, et l'autre la volonté, qui est capable de les réaliser. Et l'on comprend, comme Descartes l'a vu admirablement, que de ces deux puissances, celle qui a nom entendement l'emporte en ampleur, et que celle qui a nom volonté l'emporte en efficacité, s'il est vrai que la première virtualise tout ce qui peut être, au lieu que la seconde actualise ce que chacun de nous est capable de faire selon ses forces et la situation particulière qu'il occupe dans le monde. C'est en Dieu seulement que ces deux puissances s'égalent et se confondent.

[204]

La liberté est donc créatrice de ses propres possibilités. Ou plutôt ces possibilités résultent de l'analyse de la liberté dans cette sorte de relation de soi avec soi qui précisément va lui permettre de se déterminer et d'agir. Elle comporte bien alors un choix, mais qui se produit à l'intérieur d'elle-même et nullement entre des fins extérieures et qui lui sont simplement proposées.

Dès lors, c'est la liberté qui fait l'union de l'un et du divers. Car il n'y a rien de plus un que la liberté, qui est l'extrême pointe de la conscience et du moi, cet indivisible pouvoir que nous avons de choisir, de dire oui ou non, de consentir ou de refuser, de s'engager ou de se refuser. Là où la liberté fléchit ou cesse, c'est l'unité même du moi qui se dissout. Il serait vain de penser que l'on puisse poser l'unité d'une chose, car cette chose n'est rien sans moi qui la pose en me l'opposant : elle est *autre* par essence, et, comme chose donnée, elle est une matière infiniment divisible que l'esprit peut sans cesse décomposer et recomposer à son gré. La liberté au contraire est cette indivisibilité d'un acte qui n'est qu'acte, mais qui est acte par le pouvoir même qu'il a d'opter entre les possibles qu'il porte en lui et qu'il crée lui-même pour s'accomplir : aussi peut-on dire que la perfection même de son unité s'exprime par le choix entre le pour et le contre.

On rappelle que le propre de l'unité, c'est d'être l'unité d'une diversité donnée sans quoi elle ne serait l'unité de rien. Mais cette unité de composition ne vaut que pour le domaine du connaître : elle ne s'applique qu'à la représentation. Dans le domaine de l'être, qui est aussi le domaine de l'agir, l'unité ne suppose pas la diversité, elle l'engendre, non pas seulement comme son effet, mais comme la condition de son opération. Et l'on peut penser que de la liberté, en

tant qu'elle se produit elle-même, dérivent à la fois la multiplicité infinie des formes du possible et, parmi elles, la multiplicité infinie des formes du réel en tant qu'il dépend de nous de les faire être. La théorie de la liberté est donc aussi une *ontogénie*. La liberté abonde en une infinité de possibilités et l'on rêve parfois de garder la disposition de toutes, comme si c'était se mutiler que d'en actualiser une au détriment de toutes les autres. Ainsi seulement on pense ne rien perdre ; mais c'est là un effet tantôt du dilettantisme, tantôt de l'avarice et de la lâcheté : c'est un signe d'impuissance de penser qu'il y a plus de réalité dans ce que l'on imagine que dans ce que l'on fait. Vouloir être tout à la fois, c'est ne pouvoir être rien ; l'imagination elle-même ne peut se représenter que tour à tour toutes ces possibilités qui se contredisent et qui sont proposées au moi, mais ne sont point [205] intégrées en lui : en les réalisant, je ne diminue qu'en apparence ce que je pourrais être, j'ajoute toujours à ce que je suis.

VIII. — LA LIBERTÉ ET LE TEMPS

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de la liberté engage le problème du temps et il en est peut-être inséparable. Dans la conception classique du temps qui est unilinéaire et où l'avenir succède au passé qui ne cesse de l'engendrer, il est difficile de ne point considérer ce qui a été comme portant en lui les raisons de ce qui va être ; car, s'il en était autrement, il semble que l'avenir serait sans cause et le passé sans effet ; et l'ordre du temps, comme l'a vu Kant, cesserait d'être intelligible. Un tel ordre devient ainsi le schéma de la causalité classique, telle que l'utilise le savant dans la notion d'énergie ou le théologien dans la notion de péché. C'est le poids accumulé du passé qui se décharge dans l'avenir. Cependant il est impossible qu'un tel ordre ne soit pas rompu par le savant quand il introduit dans la suite des événements une action technique qui en change le cours, par le théologien, lorsqu'il permet à un acte de repentir de réparer les suites du péché. De cet acte même, s'il met en œuvre les matériaux empruntés au passé, il faut bien dire pourtant qu'il leur donne une orientation nouvelle qui, en tant que telle, est une rupture et un premier commencement et qui, dans l'instant même

où elle se produit, apparaît comme une sorte d'irruption de l'intemporel dans le temporel.

Mais les choses sont plus faciles à comprendre si, contrairement à l'opinion commune, nous acceptons comme nous l'avons proposé dans notre ouvrage *Du Temps et de l'Éternité*, de renverser l'ordre du temps. Car si l'on ne considère pas l'avenir comme réalisé, c'est-à-dire comme déjà passé, si on le considère en tant qu'avenir, c'est-à-dire en tant que possible, il est évident qu'il est antérieur au passé, car c'est toujours le futur qui devient du passé. Or le futur est toujours à naître. Il n'est rien de plus qu'un possible qui s'actualise. Et c'est son actualisation même qui le fait tomber dans le passé. L'ordre qui va du passé vers l'avenir, c'est l'ordre des réalisations accomplies et non pas des réalisations qui s'accomplissent, l'ordre selon lequel les choses sont faites et non pas l'ordre selon lequel elles se font. Il est rétrospectif et non pas prospectif. Il est l'ordre selon lequel se déroule la connaissance qui est opposé à l'ordre selon lequel l'action se produit, l'ordre de l'histoire qui enregistre à rebours l'ordre de la vie. L'être sort sans cesse du néant de l'avenir pour entrer [206] dans le passé qui le réalise. L'avenir comme tel est le lieu de la liberté, c'est-à-dire d'un acte qui recommence toujours.

L'analyse du temps et l'opposition du passé et de l'avenir aboutirait à opposer la nécessité à la liberté comme ses deux faces inséparables ; mais seule la distinction dans le temps de deux ordres opposés, dont l'un est l'ordre du connaître et l'autre l'ordre de l'être, aboutit à subordonner la nécessité à la liberté et à montrer que la première suppose la seconde qui l'engendre, au lieu de s'y réduire. Ainsi, selon l'ordre que j'adopte, pour considérer le cours du temps, selon que l'avenir me paraît issu du passé ou le passé de l'avenir, le temps m'assujettit ou il me libère.

Car on voit que la nécessité ne peut régner que là où les choses se succèdent dans le temps comme un devenir spectaculaire, c'est-à-dire aux yeux de celui qui considère le temps du dehors comme le schéma de la connaissance : alors l'ordre réalisé est un ordre implacable qui s'impose à la conscience et que la raison explique comme elle peut. Au contraire, dès que le temps est vécu comme nôtre, nous sommes affranchi de son esclavage ; car le temps est le moyen de notre liberté, il se distingue à peine de son exercice : l'avenir devient le lieu de no-

tre action, peuplé de possibles entre lesquels il faut choisir, et que nous ne cessons, en les actualisant, de convertir en notre être même.

Mais de l'avenir considéré en lui-même, peut-on dire qu'il appartient proprement au temps ? Il ne lui appartient qu'en se réalisant, c'est-à-dire en *devenant* du passé. Jusque là il n'est qu'une possibilité intemporelle ; et la liberté qui le réalise le fait entrer dans le temps sans appartenir elle-même au temps. Elle est donc créatrice du temps. Et quand nous disons qu'elle est *première*, c'est pour montrer qu'elle n'occupe aucune place dans le temps où il n'y a rien de premier, mais qu'elle fait descendre l'éternité dans le temps. Elle le peut grâce à l'instant où elle agit et dont la fonction est double puisqu'il est le *point immobile* où ne cesse de s'opérer la *conversion de l'avenir en passé*, c'est-à-dire *la genèse même du temps*.

Aussi peut-on dire qu'elle est temporelle et intemporelle à la fois : temporelle par ses effets qu'elle dépose dans le temps, et intemporelle par la source où elle puise et qui les dépasse toujours. Il ne faut pas croire, comme on le fait souvent, que la liberté est une activité temporelle qui se mêle elle-même à la trame du devenir. La liberté est toujours au-dessus du temps, mais notre existence est suspendue en chaque instant à cette liberté intemporelle ; il n'y a pas une seule étape de son développement qui n'en dépende et qui n'en porte pour ainsi dire la marque. Le devenir de notre vie, c'est la trace laissée dans le [207] temps par une liberté qui ne cesse jamais d'agir : mais elle est, comme l'acte créateur, contemporaine de ses effets sans qu'on puisse dire qu'elle naisse et qu'elle meure avec eux. Elle est transcendante par rapport au temps, ou encore il y a un temps qui lui est propre et dans lequel elle recommence toujours.

IX. — LE PASSAGE DU NÉANT A L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

La liberté semble impliquer le passage du néant à l'être. Car avant qu'elle s'exerce, il n'y a rien (ou, du moins, ce que la liberté tire du néant n'était rien) ; et elle-même, qui n'est qu'un pouvoir, aussi longtemps qu'elle n'agit pas, est à son tour comme rien. Nous concluons à ce pouvoir dès qu'il a agi. Mais avant qu'il agisse, comment pourrait-

on le distinguer du néant ? Il faut donc qu'en elle se réalise le passage du néant à l'être, ou du moins qu'elle soit une sorte d'intermédiaire entre le néant et l'être, capable de tirer du néant aussi bien ce qu'elle est que ce qu'elle fait.

Cependant il y a dans cette conception une insurmontable difficulté qui résulte précisément de l'insertion dans le temps de cette opposition même que l'on établit ici entre le néant et l'être. Car il est contradictoire de poser un premier temps, une sorte d'*avant* qui serait occupé par le néant, et un second temps, une sorte d'*après*, où la liberté, en agissant, introduirait dans ce néant l'être même de son effet. Et la notion même de ce pouvoir qui n'appartient ni à l'être, ni au néant, mais qui fait sortir le second du premier, est elle-même sans signification. C'est sous cette forme élémentaire pourtant que l'imagination populaire se représente l'acte même de la création. Mais tout change si nous nous apercevons que les mots de néant et d'être ne représentent pas ici un avant et un après, mais qu'ils expriment l'un et l'autre deux aspects simultanés de l'acte libre et qui sont essentiels à sa définition. Car il est vrai de dire en tout instant que la liberté est comme un pur néant, dès que l'on pense que l'être est une réalité ou une chose, et qu'elle est l'être même, si l'on accepte le vieil adage qu'*être c'est agir* : car alors la réalité ou la chose n'en est plus que l'apparence ou le phénomène.

On ne se laissera pas arrêter par l'objection que l'action de la liberté est pourtant intermittente, et que la liberté qui n'agit pas ou qui est réduite en chômage est un pouvoir inerte dont on ne voit pas qu'aucune raison pourrait la faire agir autrement qu'en l'abolissant. Ce ne serait plus un pouvoir que de nom. Mais si la liberté est [208] arrachée au temps et confondue avec son acte même, elle est toujours présente et agissante ; elle ne connaît ni interruption, ni défaillance. *Car c'est pour elle encore agir que de n'agir pas*. On peut seulement la regarder sous deux aspects différents : dans cette sorte d'actualité éternelle et transcendante où elle reste toujours disponible, et dans la participation où elle se compose avec la nature et peut choisir à tout instant, en présence de l'événement, de s'exercer ou d'abdiquer.

X. — LA LIBERTÉ COMME PREMIER COMMENCEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Nous pouvons dire maintenant de la liberté qu'elle est un premier commencement en ce sens qu'elle est l'origine même du temps, c'est-à-dire une origine qui n'est qu'origine, ou l'origine à tout instant de tout ce qui peut se produire dans l'instant. Elle est, si l'on veut, ce premier commencement qui recommence toujours.

Elle échappe à la loi du temps parce qu'elle est elle-même une cause qui n'est effet de rien. Et les effets même qu'elle produit peuvent toujours cesser de lui être rapportés parce qu'ils appartiennent au monde du temps où les événements se déroulent selon un ordre successif et où l'avant paraît toujours une cause suffisante de l'après. Mais c'est là une illusion qui montre que le devenir tout entier est seulement une projection de l'acte libre, qu'il exprime sa puissance et ses limites, de telle sorte que là même où cet acte s'exerce, il établit entre les événements *un ordre nécessaire dont il est lui-même la raison*, et là où il fléchit, *un ordre nécessaire encore, mais qui ne dépend plus que de la simple pente du temps*.

On voit donc que le premier commencement du temps est toujours présent au temps tout entier, bien qu'on puisse le considérer comme toujours absent si l'on considère le temps comme se suffisant à lui-même.

Ainsi nous sommes bien éloignés de la thèse de Bergson selon qui la liberté est toujours l'expression et l'accumulation de tout le passé, en tant que cette accumulation même explique la nouveauté à chaque instant de l'élan créateur. Au contraire, l'acte libre est toujours pour nous un recommencement, et jamais une suite. C'est une rupture, c'est une conversion. Que la vie doive recommencer à tout instant, c'est une affirmation inséparable de nos meilleures résolutions ; mais il est difficile de les tenir et le passé nous assujettit bientôt une fois de plus. Les Anciens pensaient que, s'il y avait une vie nouvelle après la mort, elle ne pouvait surgir qu'après que nous avons traversé [209] les ondes du Léthé. Or, la mort ne peut faire autrement que d'exprimer à la

limite l'expérience même de l'existence. Et, dans l'existence, c'est le propre de la liberté de faire de nous un être proprement spirituel, c'est-à-dire un être qui, en se délivrant de la servitude du passé, produit toujours à nouveau ses propres raisons d'agir.

*XI. — LA LIBERTÉ, QUI EST L'ESPRIT EN ACTE,
EST CRÉATRICE DE SES PROPRES RAISONS*

[Retour à la table des matières](#)

On ne peut définir la liberté par l'indétermination ou par l'indifférence, ce qui est une définition négative qui la réduirait à un pur état d'équilibre jusqu'au moment où une sollicitation extérieure, aussi faible qu'on la suppose, viendrait faire pencher le fléau. Elle est essentiellement la puissance de se déterminer ; et l'indifférence, quand elle subsiste, est la marque d'une extrême faiblesse et d'un parfait vide intérieur : c'est un état dont nous cherchons toujours à nous délivrer. Il est très remarquable que le mot détermination peut servir tout à la fois à exclure l'existence de la liberté et à désigner au contraire son acte le plus spécifique : nous disons une « détermination de la volonté » ou même « avoir de la détermination » pour évoquer une puissance d'agir qui provient de nous et non pas des choses. C'est que la liberté ne s'oppose au déterminisme que comme une activité déterminée par des raisons à une activité déterminée par des causes, ou, ce qui revient au même, comme une activité qui procède de la conscience à une activité qui procède de la nature.

Aucun acte ne peut être justifié par la liberté toute pure, mais seulement par des raisons que le moi ratifie dans lesquelles il se reconnaît et il s'engage. Mais alors il semble que la liberté cesse d'être un premier commencement. Car on dira qu'il y a au dessus d'elle des raisons qui lui commandent et qui l'assujettissent. Il n'en est rien pourtant, à moins que l'on matérialise ces raisons et que l'on en fasse des choses. Mais si la liberté, c'est l'esprit en acte, on n'a le droit de dire ni qu'elle est *étrangère à toute raison*, comme le font les partisans de la liberté d'indifférence, ni qu'elle *obéit à des raisons* comme le font les partisans de l'intellectualisme. Il faut dire qu'elle est elle-même créatrice de ses propres raisons ou qu'elle est une activité qui se justifie

elle-même. *La raison n'est pas son modèle ou sa règle. Elle est son effet et son fruit.* Seule une activité qui a produit ses propres raisons est une activité libre. Car il n'y a de liberté ni dans une activité sans raison, ni dans une activité soumise à des [210] raisons qu'elle n'a pas elle-même produites. Et on ne fera pas l'objection que leur origine réside alors dans un pouvoir arbitraire qui les dicte, puisqu'au contraire ce pouvoir cesse d'être arbitraire là où précisément il engendre le critère qui le juge. On ne change pas la nature de la raison en considérant en elle non plus la règle qui l'exprime, mais l'acte d'où elle procède. Et il ne sert à rien de dire qu'elle aurait pu être autre, puisque, si c'est la liberté qui la fait être, c'est afin qu'elle puisse en reconnaître le bien-fondé et se soumettre elle-même à sa juridiction. Il y a là *un cercle entre l'être et la raison d'être* qui est sans doute caractéristique d'un terme premier, et où l'on voit le moi prouver qu'il est libre en tirant de lui-même les raisons qui le justifient. Alors la liberté authentifie du même coup sa propre intériorité à elle-même. Il n'y a plus rien d'extérieur qui la détermine. Elle ne fait qu'un avec l'esprit considéré dans sa pure activité et dans sa parfaite suffisance ¹².

¹² « La liberté comme terme premier ». Article paru dans le numéro de novembre-décembre 1949 de la Revue *Giornale di metafisica*, Turin. Ce numéro était consacré au problème de la liberté.

[211]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Quatrième partie. Liberté et participation
1949-1951.

Chapitre XII

MÉTAPHYSIQUE DE LA PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

Je remercie l'Université de Padoue, et particulièrement M. le professeur Stefanini, d'avoir bien voulu m'inviter à faire ici un exposé de ma perspective philosophique. J'éprouve une émotion et une joie très vives à me trouver sur cette terre d'Italie qui est unie à la terre de France par des liens si anciens et si vénérables et où tout Français aspire à venir un jour comme vers le berceau de la lumière et la patrie des arts. Je me sens extrêmement honoré de prendre la parole dans une université si célèbre, qui a connu dans l'histoire une si grande renommée, après tant d'illustres professeurs qui ont exposé avant moi leur perspective propre sur le même domaine. Mais ne vais-je pas vous décevoir en reprenant une thèse que vous avez déjà entendue et qui vous est devenue familière ? Et y a-t-il en philosophie tant de vues différentes, qui fassent que l'on puisse tout penser et tout dire, comme si la philosophie ne pouvait jamais devenir une connaissance certaine, c'est-à-dire commune à tous ?

Mais nous savons bien que la philosophie ne peut pas être assimilée à un savoir qui passe d'un esprit à l'autre comme un bien anonyme et que l'on peut acquérir et faire sien sans qu'il engage l'être que nous sommes et mette en question son essence elle-même. Le savoir nous demeure toujours dans une certaine mesure extérieur : il étend notre regard sur le monde, il accroît notre puissance d'agir. Mais de cet être personnel qui est capable de dire *moi* ou *je*, il ne nous dit rien, parce que cet être n'est point un objet que l'on peut connaître parmi beaucoup d'autres. Il ne se distingue pas de l'acte intérieur qui le fait être : il naît à chaque instant de l'attention même que nous lui prêtons. Il est le foyer secret qui donne au monde sa lumière et à l'action son efficacité. Or le propre de la philosophie, c'est d'être d'abord non une connaissance des choses, mais une réflexion sur ce foyer même qui illumine tout ce qui est. Ce n'est pas [212] un auxiliaire de l'action qui la seconde et la multiplie, c'est un retour vers son origine même où on cherche à découvrir sa possibilité et son sens. Tout savoir vise à nous donner une représentation de l'être : mais dans la philosophie, c'est l'être même que nous cherchons à atteindre, ce qui n'est jamais possible qu'au point où se réalise l'exakte coïncidence entre le moi et l'être. Et tandis que le savoir a pour objet d'accroître ma puissance, le propre de la philosophie, c'est de saisir la genèse même de cette puissance, au point même où c'est moi qui en dispose et qui l'assume.

De là, semble-t-il, le caractère inévitablement personnel de la recherche philosophique. Là où je rencontre un savant, c'est l'univers même qu'il me montre. Là où je rencontre un philosophe, c'est lui-même, non pas dans le détail de sa vie manifestée, mais dans la responsabilité qu'il a su prendre de lui-même à l'égard de cet univers où nous sommes comme lui placés. Telle est la raison pour laquelle il nous transporte aussitôt au centre même de tout ce que nous sommes capable de connaître et de faire, au point même d'où la connaissance et l'action jaillissent l'une et l'autre. Il ne peut nous donner qu'une perspective sur tout le réel et dans laquelle tout le réel en droit est contenu : mais c'est une perspective qui est la sienne et qui par conséquent est unique au monde. C'est donc sa personne même qui nous est livrée. Mais elle ne l'est pas seulement, comme celle du peintre, dans cette sorte de paysage subjectif qu'il nous présente et qui nous révèle toujours une nouvelle face du monde. Car il ne se réduit pas lui-même à ce pur regard qu'il jette sur les choses : il est un être qui vit et dont

la vie ne s'exprime pas seulement par l'image qu'il se fait du monde, mais d'abord par la conscience qu'il a de lui-même, par la découverte d'une possibilité qui est en lui et qu'il dépend de lui d'actualiser en contribuant par le même acte à la création de soi et à la création du monde. Ainsi, la philosophie n'a pas seulement, comme on le croit, un caractère spéculatif : dire qu'elle est une ontologie, c'est dire aussi qu'elle nous place au cœur de l'être et que de cet être même elle va nous montrer la genèse en nous invitant à la produire.

De là l'émotion incomparable que donne la pensée philosophique à tous ceux, même les plus ignorants, qui en pressentent le sens et la portée. Nous attendons d'elle une sorte de révélation de l'être que nous sommes, saisi dans l'acte même par lequel il se fait lui-même ce qu'il est. C'est pour cela que la réflexion du philosophe a un caractère à la fois rigoureusement universel et pourtant irrémédiablement personnel. Mais ces deux caractères, au lieu de s'opposer, s'identifient. Car [213] tout philosophe nous montre une pensée en exercice, une image du monde qui se forme devant elle et en même temps une vie qui se constitue et dans laquelle un être particulier assume son être propre à l'intérieur de l'être total et contribue à déterminer sa propre destinée avec la destinée même du monde. La philosophie est une sorte de création de soi par soi où nous ne pouvons espérer percer le secret de l'être qu'en perçant notre propre secret. C'est pour cela qu'il y a, semble-t-il, autant de philosophies que de philosophes et que nous sommes toujours anxieux d'entendre un autre homme nous découvrir sa propre vision du monde et le drame de son existence. Mais il n'y a pourtant qu'une philosophie : et si la réflexion sur soi nous enferme dans une solitude qu'il est impossible de violer, c'est une solitude qui est celle de tous les hommes. Et tout d'abord, aucune philosophie n'est jamais achevée comme l'est le tableau du peintre : car elle est remise en question par celui qui la pense et qui la vit, jusqu'à la dernière heure de son existence. Même alors et rétrospectivement, elle demeure un acte dont nous essayons de ressaisir le mouvement, mais qui ne peut pas se fixer dans un état. Ainsi nul de nous ne peut regarder du dehors l'entreprise philosophique d'un autre. Il ne se contente pas d'y assister. Il la refait du dedans et pour son propre compte. Car une philosophie est la conscience même que nous prenons de l'être non point en tant qu'il est, mais en tant qu'en nous il se donne à lui-même l'être. Il est donc d'abord une possibilité et nul homme ne peut

nous dire comment il la découvre et la met en œuvre sans que nous fassions en nous la même découverte et que nous nous trouvions devant la même tâche à remplir. Nous ne sommes pas le même qu'un autre et nous sommes pourtant le même. Nous aussi nous avons sur le monde une perspective qui nous est propre, mais qui peut se modifier et s'élargir selon les suggestions qu'un autre nous apporte. Nous aussi nous trouvons en nous des possibilités différentes, mais que la rencontre d'un autre ne cesse de multiplier et d'infléchir. Nous aussi nous avons la charge d'une existence qui n'appartient qu'à nous seul et qu'il dépend de nous d'accomplir ; mais toute autre existence est pour la nôtre un exemple, une épreuve et un soutien : et que nous le voulions ou non, avec elle notre existence personnelle ne cesse de collaborer. Aussi est-il vrai de dire, d'une part, qu'il y a une perspective propre à chaque philosophe, qui exprime son intimité la plus profonde et la plus personnelle et qui pourtant porte en elle la totalité même de l'univers en puissance et, d'autre part, qu'il y a un univers de la vérité et de l'existence, auquel chacun participe selon ses forces, et qui nous oblige à faire converger les différentes perspectives [214] que nous pouvons prendre sur lui, au lieu de les opposer pour qu'elles s'entredétruisent toutes. Mais l'important c'est d'observer que l'universel ici est un universel concret qui ne réside pas dans les traits communs par lesquels on définit la nature humaine et auxquels l'individu serait capable d'ajouter l'individualité et la vie : au contraire, c'est au point où chacun rencontre au fond de sa conscience cette source universelle et omniprésente où il puise sans cesse la lumière qui l'éclaire et l'activité qui l'anime, qu'il descend le plus profondément dans son activité la plus émouvante et la plus personnelle. Et c'est au moment où un philosophe ne me parle que de lui-même que je l'écoute comme s'il ne me parlait que de moi seul.

Ainsi, la philosophie ne paraît à tant d'hommes si abstraite que parce qu'elle cache la suprême pudeur que chaque philosophe éprouve à se découvrir tout entier dans son essence la plus intime et la plus cachée. Mais il ressent une crainte inexprimable à penser que ce qu'il découvre de lui-même, nul autre ne le découvrira peut-être en soi de telle sorte qu'il se verra tout à coup tel qu'il s'est montré, à la fois solitaire et dénudé.



Cette sorte d'identification de la pensée philosophique avec notre être le plus secret nous invite à nous demander si chacun ne porte pas en lui sa philosophie dès sa naissance et si toutes les réflexions de l'âge mûr n'ont pas pour unique objet de l'éprouver et de la justifier. Il n'y a aucune idée philosophique qui puisse nous satisfaire si elle n'est pas une sorte de retour à nous-même, de révélation de nous-même à nous-même. Mais ce secret semble enseveli en nous comme un souvenir que nous aurions perdu. Et l'on comprend bien le rôle assigné par Platon au mythe de la réminiscence et l'affirmation de Plotin que devait reprendre Novalis, c'est que le propre de la philosophie, c'est de nous rendre à notre véritable patrie.

On a dit de tout philosophe et peut-être est-il vrai de tout homme que sa conception du monde réside tout entière dans une pensée de jeunesse à laquelle il revient toujours et qu'il ne cesse d'étendre et d'approfondir. Il reçoit d'autant plus de lumière qu'il s'en rapproche toujours davantage. C'est que la vérité pour lui réside au point où elle se confond avec la plus exacte sincérité.

Aussi est-il bon que chacun essaie de rappeler à sa pensée les toutes premières expériences dans lesquelles, dépassant le monde de [215] l'apparence et de l'habitude, il croyait percevoir, comme dans un éclair, l'essence même de cette vie qu'il a reçue, comme si l'existence s'était illuminée pour lui tout d'un coup avant de retomber presque aussitôt dans la sécurité des besoins quotidiennes. Ce sont ces expériences qu'il s'agit pour lui de ne pas laisser perdre ; il doit les retrouver toujours. Et celui qui a le plus de philosophie et qui paraît souvent le plus étranger aux autres hommes est aussi celui pour qui elles persistent encore quand les autres les ont oubliées, de telle sorte qu'ils ne se laissent jamais tout à fait reprendre par cette mécanique de la vie sociale qui à chaque heure du jour cherche à les entraîner.

On ne peut donc parler de sa propre perspective philosophique sans parler de soi, mais c'est aussi en parlant de soi qu'on pense être le plus près du soi des autres. Aussi loin que nous remontions nous même dans notre mémoire, il semble que nous trouvions une double expérience, qui, nous arrachant à la représentation commune que nous pouvions nous faire des choses, nous apportait la révélation de l'existence, comme d'une sorte de miracle toujours recommencé. Et qu'est-ce qu'un miracle sinon le mystère même des choses qui se montre un instant à nous en pleine lumière ?

Or *la première expérience métaphysique* par laquelle notre moi, se détachant du milieu qui l'environne, est devenu soudain présent à lui-même a été l'expérience de ce pouvoir qu'il possède d'introduire par sa seule initiative un changement dans le monde, si humble qu'on le suppose, le pouvoir de remuer le petit doigt. La merveille est là, qu'un acte de la volonté, invisible et à peine sensible, puisse tout à coup, par un simple déclic dont je ne connais pas les ressorts, faire apparaître un mouvement, qui semble sortir du néant et y rentrer à nouveau dès que je décide de l'interrompre. Là est l'expérience de ce moi différent de tout objet que je puisse voir, étranger à tout ce qui est autre et qui s'identifie avec cette puissance extraordinaire qu'il exerce sur les choses, c'est-à-dire qui fait de lui une cause et qui, dans cette causalité qu'il met en jeu, épuise l'essence de son être, de telle sorte qu'il ne peut être cause de rien sans être en même temps cause de lui-même. Alors l'expérience que j'ai du monde cesse de me fasciner : le changement même que je produis en lui n'est qu'une apparence ou un signe, je ne suis rien de plus moi-même que ce pur pouvoir d'agir dont la manifestation me surprend toujours, mais dont je ne retiens que la disposition que j'en ai et qui me permet tantôt d'en user, tantôt de n'en pas user : mais alors je ne suis rien encore que par cet usage dont je pense qu'il est toujours possible. Il est inévitable que, lorsqu'on est devenu attentif une fois à une telle expérience, [216] on la recommence à plusieurs reprises, comme pour l'éprouver et vérifier sa présence toujours actuelle, toujours aussi simple et toujours aussi mystérieuse. Le mystère n'est pas dans l'effet visible dont je suis la seule cause, ni même dans cette obéissance extraordinaire que je puis demander à quelque partie de mon corps, il est dans cette possibilité d'être le premier commencement d'un événement qui va être, ce qui fait de moi le premier commencement de moi-même. Telle est l'expérience de la liberté sans laquelle je ne serais qu'une chose parmi les choses, c'est-à-dire sans laquelle je ne pourrais jamais dire moi. Cette initiative qui me fait être ne peut pas être considérée comme postérieure à la conscience que j'ai de moi-même : elle la produit. Ici je saisis l'être à l'état naissant, dans sa pure intériorité à soi, avant qu'il y ait rien qui le limite et qui le détermine. Il est inévitable que cette démarche par laquelle il se constitue produise dans le monde un certain ébranlement. Mais cet ébranlement est ce qu'il peut être : il appartiendra à la science de le connaître. La révélation est ailleurs ; elle est dans l'acte même par lequel, en me faisant moi-même être, je prends place dans un monde

qui porte aussitôt mon empreinte. Acte où l'intériorité et l'extériorité se trouvent liées l'une à l'autre comme le phénomène à l'être et qui présente ce double avantage par rapport au « *Je pense donc je suis* » de Descartes de nous découvrir le *Je pense* dans sa propre genèse et de nous permettre sans sortir de cet acte même, de nous inscrire dans le monde par la marque qu'il lui imprime.

La *seconde expérience* est inséparable de cet acte par lequel je suis capable de dire moi. Elle en est la prise de possession, une sorte de réflexion sur lui qui s'immédiatise et par laquelle la totalité de l'être devient tout à coup actuelle pour nous. En effet nous voyons aussitôt que cet acte qui nous fait être ne peut s'accomplir que dans le présent. Nul acte ne peut appartenir ni au passé ni au futur. C'est dire que du présent nous ne sommes jamais sorti et nous ne pourrions jamais sortir. Il ne sert à rien de dire que cet acte a été présent autrefois, ou pourra l'être plus tard, mais qu'il ne l'est plus ou qu'il ne l'est point encore ; en quoi peut consister le passé, sinon dans un acte présent qui l'évoque et l'avenir, sinon dans un acte présent qui l'appelle ? On ne dira pas que ce sont là des présents différents et échelonnés dans le temps : car le présent est univoque, on ne le multiplie que pour nous obliger sans cesse à en sortir. Il n'y a pas différence dans le présent où pénètrent tour à tour les modes successifs de notre existence, mais seulement dans la nature même de ces modes, qui deviennent présents tour à tour. Le temps réside dans le rapport que [217] nous pouvons établir à chaque instant entre le présent du souvenir et le présent de la perception, entre le présent de l'intention et le présent de son accomplissement. Mais ces distinctions n'ont de sens que par rapport à nous. Elles n'ont pas de valeur ontologique. Le temps n'est rien de plus que l'acte même par lequel nous constituons notre propre essence en convertissant le présent du désir en un présent de la possession et le présent de la possession en un présent du souvenir. Mais le désir, la possession et le souvenir ne sont que les trois moments d'une même existence, qui ne peut pas s'exprimer autrement pour être la nôtre, c'est-à-dire une existence que nous avons nous-même conquise. Aucun de ces moments ne peut jamais être dissocié du présent où il trouve place : et le temps qui les relie n'est lui-même que le sillage de notre existence dans l'éternité.



Ces deux expériences ne nous ont jamais quitté : et l'on peut dire que, dès qu'elles ressuscitent et se raniment, notre pensée philosophique retrouve sa première jeunesse. La doctrine métaphysique que nous élaborons n'en est que le développement et pour ainsi dire l'épanouissement. Et d'abord elles nous ont permis de dépasser singulièrement le phénoménisme dans lequel nous avons été nourris. Car si l'être se révèle à moi dans l'acte qui me fait être, c'est l'être même que je saisis dans ce premier commencement de lui-même qui fait qu'il n'y a rien derrière lui qui puisse lui servir de support. C'est le propre de l'acte d'être au delà de tous les phénomènes, il n'est lui-même le phénomène de rien. La métaphysique trouve donc ici un contact avec l'absolu qui ne pourrait pas lui être donné autrement. Mais cet absolu, loin de nous arracher au monde dans lequel nous vivons, comme on demande à la métaphysique de le faire lorsqu'elle prend pour point de départ l'expérience des phénomènes, trouve toujours une expression et produit toujours une trace dans les choses mêmes que nous voyons, qui nous apportent le reflet à la fois de notre puissance et de nos limites. On ne va pas des choses à l'acte hypothétique qui les fonde sous peine de voir les choses elles-mêmes se dissoudre dans l'explication qu'on en donne ou devenir une sorte de scandale pour la raison. Il faut aller de l'acte catégorique qui se confond avec notre propre présence à nous-même vers les conditions dans lesquelles il s'exercera qui l'obligent à dessiner le contour des choses par les bornes mêmes contre lesquelles il vient pour ainsi dire mourir. [218] Telle est l'entreprise que nous avons tentée dans notre premier livre que nous avons intitulé la *Dialectique du monde sensible*, où nous avons cherché à montrer comment la figure du monde, jusque dans la diversité en apparence irréductible de ses aspects qualitatifs, n'exprime rien de plus que les modes différents par lesquels le réel, en tant qu'il surpasse la puissance du moi, ne cesse pourtant de répondre à l'acte indivisible par lequel le moi se constitue.

Mais cette dualité entre l'acte que nous accomplissons et les données qui lui répondent suscite un autre ordre de problèmes. Car nous devons nous demander comment cette dualité elle-même est possible et pourquoi chacune de nos opérations est corrélatrice d'une donnée dont on peut dire qu'elle la limite, mais qui lui apporte en même temps un contenu et un objet sans lesquels elle ne serait rien de plus qu'une virtualité pure. Or les hommes ont presque tous ce préjugé que

le monde qu'ils appellent intérieur ou subjectif est un monde qui ne dépasse pas les limites de leur moi individuel et que seul le monde qu'ils appellent extérieur ou objectif est un monde qui les environne, qui les contient et qui les dépasse. Or subjectif ou intérieur ne veut pas dire individuel, pas plus qu'objectif ou extérieur ne veut dire universel. Et comme notre propre corps se trouve placé dans un monde infiniment plus grand et avec lequel ses propres relations ne cessent de se multiplier et de s'accroître, ainsi on peut dire que notre esprit lui aussi est inséparable d'un esprit infini auquel il ne cesse de participer et auquel il emprunte toutes les ressources dont il est capable de disposer. Seulement c'est par métaphore que nous disons de notre moi qu'il est situé dans l'infinité de l'esprit comme le corps est situé dans l'infinité de l'espace. Et ce qu'il importe avant tout de montrer, c'est comment se réalise, dans la subjectivité même, cette relation entre l'individuel et l'universel et comment elle est l'objet d'une expérience comparable à celle de la relation entre mon propre corps et l'univers.

On observera tout d'abord que ce que j'appelle mon corps et ce que j'appelle l'univers appartiennent à un unique domaine qui est le domaine de l'extériorité. Ils ne peuvent nullement être assimilés à un dedans et un dehors. Et ce qui le prouve, par une sorte d'inversion, c'est que, lorsque j'ai réfléchi sur la nécessité où je suis de les faire entrer de quelque manière dans ma conscience pour être capable d'en parler, alors je dis de l'un et de l'autre qu'ils sont des représentations dont il n'y a aucune difficulté à penser que l'une enveloppe l'autre. C'est cette observation en particulier qui a rendu possible l'idéalisme. Or nous voudrions montrer qu'il en est de même [219] en ce qui concerne la relation entre le moi et l'esprit infini : car ils appartiennent tous les deux à ce domaine commun de l'intériorité ; et c'est un domaine qui porte en lui le double caractère de l'unité et de l'infinité comme le domaine de la spatialité. Et comme il est impossible sans doute de percevoir mon propre corps autrement qu'en lui assignant un lieu dans le tout de l'espace, il est impossible aussi de concevoir une pensée qui est la mienne autrement qu'en la considérant comme une détermination d'une pensée qui est elle-même sans limites. Autrement, nous serions incapables de dire qu'elle a elle-même des limites : car une telle affirmation suppose que nous pouvons la circonscrire à l'intérieur d'une pensée qui la dépasse toujours, comme nous sommes obligés, pour reconnaître la périphérie de notre corps, de la tracer dans

un milieu qui est toujours au delà. Et comme nous ne pouvions pas, sans poser l'existence de ce milieu, concevoir la possibilité des mouvements de notre corps, de même nous ne pourrions pas concevoir l'élan de notre pensée, ni ces opérations par lesquelles elle ne cesse de s'enrichir, sans une pensée sans limites dans laquelle elle puise toujours et qui n'a jamais fini de lui fournir.

Pourtant, une telle symétrie ne peut pas être acceptée sans contestation. Car il semble que nous ayons l'expérience immédiate de la place occupée par notre corps dans l'univers. Au lieu qu'il y a une sorte de contradiction à admettre que ma pensée puisse avoir en même temps l'expérience d'elle-même et d'une pensée infinie dans laquelle elle serait pour ainsi dire baignée. Rien ne prouve que tout ce qui a le droit au nom de pensée ne soit pas suscité en moi par une activité qui soit proprement et exclusivement la mienne : et au delà des opérations qu'elle accomplit, et de ce qu'elles peuvent me faire connaître, il n'y a peut-être rien qui mérite proprement le nom de pensée. Une réflexion de ce genre aboutit non pas seulement à l'idéalisme, mais au solipsisme. Et dans tous les cas, il semble impossible de poser au delà de ma pensée l'infinité de la pensée autrement que par une hypothèse purement logique, mais qui est elle-même onéreuse et invérifiable.

Cependant les choses ne sont pas aussi simples. Car, dans le champ de la subjectivité, je puis distinguer ce qui est moi de ce qui n'est pas moi, bien qu'il soit en relation avec moi de la même manière que, dans le champ de l'objectivité, je distingue le corps qui est le mien de tous les corps qui sont en rapport avec lui, bien que d'aucun d'eux je ne puisse dire qu'il est mien. Tous ces corps sont avec le mien compris dans le même domaine : mais mon corps m'affecte par le sentiment d'une présence immédiate qui le rend sensible à la [220] douleur, par exemple, et qui fait que je ne puis pas m'en séparer, ni nier qu'il m'appartienne, au lieu que tous les autres corps ne sont rien de plus pour moi que des images ou des représentations qui peuvent se détacher de moi et me demeurent toujours jusqu'à un certain point non pas seulement extérieurs, mais étrangers. Or les choses se passent de la même manière dans le champ immense de la subjectivité. Ici je retrouve la distinction entre mon corps et le monde sous la forme d'une distinction entre l'actuel et le possible. Il y a une pensée actuelle ou actualisée qui est mienne, qui est toujours en corrélation avec une opération que j'accomplis dans l'instant et qui n'appartient qu'à

moi seul. Et il y a liées à moi, mais sans être moi, toutes ces potentialités dont je ne puis pas dire qu'elles ne sont rien puisque je pourrai les actualiser un jour. Parmi elles, je peux en distinguer de deux espèces : celles qui ont été actualisées par moi autrefois et que je puis ressusciter quand je le désire. De celles-là on considère qu'elles sont miennes, bien qu'enveloppées dans les ténèbres de l'inconscience. Et il y a celles qui n'ont point été actualisées encore, qui ne le seront peut-être jamais et dont je ne puis pas dire pourtant qu'elles sont sans rapport avec moi, puisqu'elles sont pour ainsi dire livrées à mon esprit dans la mesure même où il est capable de s'étendre et de s'enrichir. Or les choses ne se passent pas autrement dans le rapport que mon être sensoriel soutient avec le monde des objets : car tous les objets qui le constituent ne me sont pas présents à la fois ; ceux qui le sont ne le deviennent que par un rapport actuel avec l'activité de mes sens ; mais au-delà de cette étroite sphère, il y a ceux que j'ai déjà perçus, que je puis retrouver et reconnaître comme s'ils faisaient partie de mon domaine propre et avaient acquis avec moi une certaine familiarité : et il y a tous ceux que je n'ai pas encore perçus, que je percevrai peut-être un jour ou que je ne percevrai peut-être jamais et qui sont là pourtant, qui sont solidaires de mon corps et contribuent à le soutenir, comme toutes les pensées possibles soutiennent ma pensée actuelle qui en constitue un aspect et ne pourrait pas s'exercer sans elles.

Seulement pour comprendre en quoi consiste cette expérience intérieure que nous décrivons, il faut nous délivrer de toutes les comparaisons qui sont empruntées à l'espace. Il faut répudier en particulier ce rapport de contenant à contenu qui est inséparable du rapport entre mon corps et le milieu où il est placé. Ce sont là les images qui, appliquées au domaine de la vie spirituelle, inclinent la pensée vers le panthéisme. Mais en réalité, il n'y a rien dans l'esprit qui soit objet ou état, il n'y a rien qui ne soit acte. Or il est absurde de vouloir [221] qu'un acte soit contenu dans un acte plus grand et qu'il en soit une parcelle, bien que tout acte suppose une puissance plus grande dont il est seulement la disposition. Ainsi de cet acte on peut dire non seulement qu'il suppose une possibilité logique dont il est l'actualisation, mais qu'il porte en lui une possibilité actuelle dont chacun de nous sait bien qu'il peut soit la retenir, soit la mettre en œuvre. Le rapport du possible et du réel n'est pas seulement l'objet d'une méditation logique, mais d'une expérience de tous les jours. C'est l'expérience

dramatique que nous avons de la vie. La vie est un choix entre des possibles qui s'offrent de toutes parts à notre pensée avant que le moi s'en empare et les réalise ; mais c'est en les réalisant qu'il se réalise.

Toutefois, on n'a pas remarqué que cette distinction entre le possible et le réel n'a de sens que pour nous. Le possible, c'est du réel encore, mais un réel qui n'est à notre égard que possible aussi longtemps qu'il se présente à nous pour que nous le rendions nôtre. La distinction du possible et du réel est la condition même de l'acte libre. Il y a plus : cet acte implique une multiplicité de possibles qui sont sans doute pour nous des objets de pensée, mais comme les choses qui nous entourent sont pour nous des objets de représentation ; et ils évoquent pour nous une activité infinie qu'ils mettent à notre niveau et qu'ils divisent pour nous permettre de la rendre nôtre comme les objets de la représentation évoquent l'infinité du monde qu'ils ne cessent de morceler pour le proportionner à la capacité limitée de notre attention et à la multiplicité de nos besoins. Enfin lorsque nous mettons en jeu l'activité même qui nous est propre, — les bornes qu'elle rencontre, la passivité même qui en est corrélative, témoignent assez nettement de la présence d'une activité qui la déborde, sans laquelle ni ces bornes ou cette passivité ne pourraient s'imposer à elle, ni elle ne trouverait nulle part les forces suffisantes pour les dépasser et pour les vaincre. Et de même, il faut que la totalité du monde nous soit présente pour que nous puissions isoler notre corps au milieu des autres et lui ouvrir parmi eux un chemin.

Il faut aller plus loin encore. Car nous ne pouvons commencer à agir sans que cet acte qui vient de nous nous apparaisse comme étant en droit infini : c'est l'expérience seule qui nous montre les frontières contre lesquelles il vient buter. Encore faut-il dire, d'une part, que ces frontières, il cherche sans cesse à les franchir, de telle sorte qu'il subsiste toujours en lui une infinité potentielle et d'autre part que tout ce qui nous arrête nous révèle une activité qui nous arrête, qui est de la même forme que la nôtre, mais que nous nous [222] contentons de subir. Et il est facile de voir que cette conception trouve encore une sorte de vérification dans l'image tout extérieure par laquelle j'inscris dans le monde ce corps dont je dis qu'il est le mien. Il y a donc la même solidarité entre notre corps et le reste du monde, qui le soutient et qui l'alimente, qu'entre l'acte qui fonde notre existence personnelle et l'acte absolu dont il dépend, et qui ne cesse de lui fournir. Cepen-

dant il faut observer que, comme mon corps est unique au monde et qu'il s'oppose radicalement à tous les autres parce qu'il est le seul corps dans le monde qui m'affecte, ainsi l'acte par lequel le moi se constitue non seulement jouit d'une indépendance qui lui est propre et qui m'interdit de le confondre avec aucun autre, mais encore dispose absolument de lui-même dans la mesure même où je puis dire qu'il est mien. En cela consiste le secret même de la participation dont je puis dire qu'elle fonde ma liberté, au lieu de l'abolir.

*
* *

Il convient maintenant, avant de montrer comment la participation se constitue comme une expérience métaphysique de tous les instants, d'approfondir encore la relation que nous avons établie entre les deux notions d'acte et de possibilité. Tout d'abord, l'acte comme l'être, nous a paru à la fois infini et univoque. Quel que soit le point où l'acte s'accomplit, quel que soit l'individu qui l'assume ou l'objet auquel il s'applique, comme l'être, il demeure toujours le même. Les actes, comme les êtres, ne diffèrent les uns des autres que par leurs déterminations. Mais à l'égard de notre acte propre et pour qu'il puisse s'accomplir, tout ce qui le dépasse doit apparaître à l'expérience intérieure sous la forme d'un océan de possibilités dans lequel il ne cesse de puiser, c'est-à-dire de choisir, sans qu'il puisse jamais s'y engouffrer. C'est l'option entre les possibles, c'est l'actualisation de l'un d'eux qui lui permettra de constituer par degrés notre être propre.

Cependant ce serait une erreur singulièrement grave d'imaginer l'absolu sous la forme d'une virtualité indéterminée et infinie qu'il appartiendrait à des êtres particuliers d'appeler à l'existence selon leurs forces. Car d'où ces êtres particuliers tiendraient-ils eux-mêmes leur existence ? Loin de pouvoir la conférer à un possible qui ne la posséderait pas par avance, il faut qu'ils la reçoivent d'ailleurs. Ils n'ont pas d'autre pouvoir que celui de se donner à eux-mêmes telle forme déterminée d'existence. Par conséquent, l'absolu dont ils procèdent ne peut pas être un absolu de possibilité, ce qui serait sans doute une sorte de contradiction dans les termes : c'est l'absolu [223] même de *l'être*, qui ne se convertit en un infini de possibilité que pour se rendre participable par tous les êtres particuliers. Cependant il ne faudra oublier, ni que de cet absolu même chacun d'eux reçoit l'existence qui est le pouvoir de se donner à soi-même par un acte li-

bre l'être de son choix, ni que, au moment de l'exercer, il emprunte à l'absolu encore non seulement le possible qu'il actualisera, mais le pouvoir même de l'actualiser. C'est dire par conséquent que *c'est seulement par rapport à nous que l'absolu devient le tout de la possibilité.*

Toutefois si, au lieu de considérer la relation que nous avons avec cet absolu, nous fixions le regard sur la relation de cet absolu avec nous, alors nous verrions se produire *un extraordinaire renversement* que les observations précédentes préparent et suffisent à justifier : car l'absolu doit être défini moins comme la somme de toutes les possibilités que comme leur origine et leur source. C'est à l'égard de l'absolu que le monde, toutes les choses et tous les êtres qui le remplissent, apparaissent comme des possibilités qui s'actualisent selon certaines lois dont nous pouvons dire qu'elles sont les conditions qui permettent à des consciences de vivre et à des libertés d'entrer en jeu. Tel est sans doute le fondement de toute cosmologie : il témoigne de ce don admirable en vertu duquel Dieu s'offre à toutes les créatures comme une possibilité infinie, mais qui peut faire croire à l'homme qu'il dépend de ses seules forces de la créer et de la mettre en œuvre en oubliant la source omniprésente d'où procède en lui ce double pouvoir. L'athéisme et le culte de l'homme sont comme un hommage rendu à cette toute-puissance *actuelle* à laquelle l'homme est à jamais incapable de s'égaliser, qu'il ne cesse de capter et d'utiliser en vue de son propre avantage et qui lui ouvre dans le temps une carrière qui n'aura pas de fin.

Tels sont les fondements de la théorie que nous avons nommée théorie de la participation, qui n'est elle-même que la description et l'épanouissement d'une expérience primitive par laquelle le moi se découvre et se constitue. Mais cette théorie se heurte à plusieurs objections qu'il s'agit maintenant de résoudre. En *premier lieu*, l'acte de participation évoque l'idée du rapport entre la partie et le tout, de telle sorte qu'il semble que le principe où le moi ne cesse de puiser contienne déjà en lui tout ce que celui-ci est à jamais capable d'acquérir. Ce qui, en effet, nous conduirait tout droit vers le panthéisme. Mais tous les actes que nous pouvons accomplir, tous les états que nous pouvons éprouver, toutes les pensées que nous pouvons former, tous les objets que nous pouvons percevoir, sont à [224] notre mesure. Aucun d'eux ne se trouve en Dieu où il nous suffirait de

l'isoler pour le faire nôtre. Dieu en est seulement la raison suréminente. Toutes les déterminations qui remplissent notre conscience, ou, si l'on veut, tous les modes particuliers de l'existence, et le monde même que nous avons sous les yeux, se constituent selon la direction de notre attention et de notre intention et en vertu des conditions générales qui permettent à notre être fini de se distinguer de l'être infini et de trouver pourtant en lui toutes les ressources qu'il ne cesse d'employer. Il n'y a rien en Dieu de ce que nous voyons en nous ; mais il n'y a rien en nous qui pourtant ne consiste dans une certaine activité qui vient de lui dont il ne nous a laissé que la disposition.

En *second lieu*, on demandera comment cette activité peut se partager, venir de Dieu et pourtant être nôtre. Si c'est Dieu seul qui agit en nous, le panthéisme est confirmé, au lieu d'être réfuté. On fera pourtant appel encore à notre expérience de tous les jours, à la plus humble comme à la plus haute, pour observer que toute activité que nous mettons en jeu est une activité qui nous est toujours offerte, mais qui nous dépasse toujours, et dont on peut dire qu'il nous appartient seulement d'en faire usage et de l'infléchir. Ainsi, c'est toujours Dieu qui agit en nous, mais par une action qui fonde notre liberté, au lieu de l'exclure. Comment en serait-il autrement si Dieu ne peut être défini que comme l'être qui tire de lui-même toutes ses raisons d'agir, c'est-à-dire qui possède une liberté souveraine, de telle sorte que ce qu'il nous communique de lui-même ne peut être que ce don de la liberté par laquelle nous sommes appelés à nous faire à notre tour ce que nous sommes ? C'est dans ce rapport entre notre liberté propre et la liberté de Dieu que réside le secret de la création. Et nul ne doute que ce soit au point même où notre liberté s'exerce avec le plus de perfection que notre union à Dieu soit aussi la plus parfaite. C'est une grande idolâtrie de penser qu'une création spirituelle puisse être semblable à celle d'un artisan qui laisse derrière lui un ouvrage inerte où subsiste seulement la marque de son action. Au contraire, du rapport entre la liberté divine et la nôtre nous avons une sorte d'image dans le rapport que chaque conscience peut avoir avec une autre. Il n'y a de communication entre elles que dans la mesure où chacune d'elles, au lieu d'imposer à l'autre sa marque et à la contraindre, l'éveille elle-même à la liberté : et subir l'influence d'un autre homme, c'est aussi découvrir à son contact une liberté dont il nous a appris à découvrir la source au fond de nous-même.

[225]

En *troisième lieu*, on observera que cette liberté, loin de faire de chacun de nous, comme le croient certains philosophes contemporains, une sorte de Dieu, du moins dans le domaine où elle est appelée à régner, et de nous ériger à chaque instant en un premier commencement absolu de nous-même, accuse notre relation étroite avec Dieu jusque dans l'acte par lequel nous retournons contre lui la puissance qu'il nous a donnée. C'est dans cette possibilité de nous mettre à la place de Dieu, et par conséquent aussi de le nier et de le combattre, que réside la preuve que notre liberté elle-même participe de sa propre souveraineté. Mais il est contradictoire qu'elle puisse s'exercer sans lui : ne pas reconnaître le principe d'où elle procède, c'est aussi en corrompre l'usage. Nous ne faisons rien, jusque dans la révolte, que par l'activité même qu'il nous prête. Et c'est pour cela que l'action la plus pure est aussi la plus docile, une simple démarche d'accueil ou d'ouverture à l'égard d'une efficacité omniprésente à laquelle nous opposons toujours une sorte d'écran, mais qui est toujours là, prête à répondre, si nous le voulons, à toutes les sollicitations de l'événement. Ce qui me semble prouver assez bien que toute la liberté dont nous disposons réside à chaque instant dans la faculté d'assumer ou de décliner une possibilité qui nous est offerte. Elle tient tout entière, à l'égard de l'existence elle-même et de chacun de ses modes, dans une oscillation entre le consentement et le refus.

On comprend dès lors la connexion rigoureuse et pourtant la distance infinie qui sépare l'acte créateur de cet acte dérivé par lequel il nous est permis de nous créer nous-même ce que nous sommes. Cette distance, nous essayons sans cesse de la franchir, mais nous n'y parvenons jamais. Chacune des opérations que nous accomplissons appelle dans notre passivité un écho qui lui répond. Ce qui montre une fois de plus qu'il n'y a rien que nous puissions produire et que rien ne peut nous apparaître dans le monde autrement que par une démarche qui nous fait participer à une activité infinie, mais qui trouve toujours devant elle une donnée qui la limite et qui l'achève. Le monde mesure et remplit l'intervalle qui sépare l'activité infinie de l'activité finie : il faut donc toujours qu'il soit pour nous un monde donné. Mais c'est une donnée dont la figure est mobile et toujours corrélative des actes que nous faisons ; sa configuration exprime à la fois leur nature et le point jusqu'où ils peuvent être portés, c'est-à-dire à la fois leur effica-

cité et leur déficience. C'est cette déficience que tous les objets d'expérience, tous les états intérieurs viennent à la fois exprimer et remplir. Ainsi on voit se dessiner la forme que reçoit le monde dans l'espace et dans le temps : dans [226] l'espace, où il s'offre à nous du dehors et tout à la fois, comme une immensité extérieure et actuelle que nous ne parvenons jamais à embrasser, et dans le temps, où il ouvre un chemin à tous les mouvements soit du corps, soit de la pensée, de telle sorte qu'il nous permet également de l'explorer dans toutes ses parties et de donner à notre vie intérieure un développement qui n'a pas de fin. Par là on devine comment pourra se constituer une déduction des catégories et comment le monde de l'expérience et de la science peut devenir l'instrument de notre progrès spirituel : et l'on comprend ainsi qu'il soit toujours pour notre activité propre à la fois un obstacle qui lui résiste, une figure qui l'exprime, une épreuve qui la juge.

*
* *

Si l'on voulait résumer les traits essentiels de cette philosophie, on pourrait dire qu'elle est le développement d'une expérience, qui est non pas l'expérience d'une chose extérieure à soi, mais l'expérience de son propre soi dans laquelle nous découvrons les caractères mêmes de *ce soi de l'être* dont les choses que nous voyons ne nous livrent jamais que l'apparence ou le phénomène. Or, le soi ne peut jamais être appréhendé dans un état, mais dans un acte par lequel il se fait lui-même ce qu'il est. Cependant, cet acte n'est jamais indépendant ou isolé : de même qu'il n'y a d'expérience du corps qu'au sein de l'espace qui le supporte et qui l'entoure, l'expérience de notre propre activité, c'est aussi l'expérience que nous avons de la disposition personnelle d'une activité qui la dépasse et qui l'anime. Et comme le monde qui s'étend autour du corps que nous appelons nôtre parce qu'il nous affecte, n'est qu'un monde de représentations, ainsi l'activité qui surpasse l'activité que nous sommes capable d'assumer, c'est la totalité de l'activité possible. Seulement, si elle n'est possible que par rapport à l'acte que nous accomplissons, elle possède en elle-même une actualité qui fournit à cet acte toute l'efficacité qui lui permet de s'accomplir ; et par rapport à son éternelle actualité, c'est notre acte même qui est d'abord un possible destiné à se réaliser ou non dans le temps. La participation de notre activité propre à l'activité ab-

solue trouve une sorte d'expression, et peut-être d'application, dans cette action mystérieuse que les esprits exercent les uns sur les autres et dont on peut dire qu'elle est une médiation qui ressemble à une mutuelle création. Dès lors, si c'est la perfection infinie de Dieu qui appelle à l'existence une multiplicité infinie de consciences [227] individuelles destinées à former une société spirituelle entre elles et avec lui, ces rapports ontologiques trouvent un moyen de réalisation dans l'apparition d'un monde matériel où chaque être rencontre, à la limite de son opération, un objet qu'il appréhende, et qui fournit à tous les êtres le véhicule de leur action et l'instrument par lequel ils communiquent ¹³.

¹³ « Métaphysique de la participation ». Conférence prononcée le 20 avril 1950 à l'Université de Padoue. Parue dans *La mia prospettiva filosofica*, Editoria Liviana, 1950.

[228]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Quatrième partie. Liberté et participation
1949-1951.

Chapitre XIII

LA VOIE ÉTROITE

*I. — LA SUBSTITUTION
DE L'ÊTRE-ACTE À L'ÊTRE-OBJET*

[Retour à la table des matières](#)

C'est une même chose pour l'homme de découvrir son existence et de découvrir sa propre subjectivité. C'est par elle seulement qu'il a le pouvoir de dire moi. Autrement il serait un objet qui n'aurait d'existence que dans la conscience d'un autre, c'est-à-dire qui serait pour lui une apparence ou un phénomène. Mais il n'y a pas d'émotion plus grande que celle qu'une telle découverte peut lui donner. Car, en cessant d'être une chose parmi les choses, il peut croire que sa propre réalité se dissipe : il n'y a rien en lui sur quoi son regard puisse se poser ou que sa main soit capable d'atteindre. Il n'apparaît plus à ses propres yeux que comme un être possible, c'est-à-dire inconsistant et incertain, qui n'a encore ni détermination ni contour, qui ne peut entrer dans l'existence que par un acte qu'il dépend de lui d'accomplir. Son être intérieur n'a plus aucun des caractères qui permettraient de l'inscrire dans le spectacle du monde ; non seulement il n'y a rien en lui qui puisse être montré, mais l'opération même par laquelle il cherche à se connaître ne trouve rien devant elle qu'elle puisse appréhen-

der, car elle ne peut pas être distinguée de l'opération par laquelle il ne cesse de se faire. Aussi comprend-on que la découverte du moi par lui-même ôte au moi toute sécurité. La connaissance de ce que je suis ne fait qu'un avec l'ignorance de ce que je puis être, c'est-à-dire de ce que je vais être. Et ce que je puis être, ce que je vais être, c'est tout ce que je suis : je réside tout entier dans une liberté que j'exerce, dans une responsabilité que j'assume. Et sans doute on peut dire que ce pouvoir-être est comme une sorte d'intermédiaire entre l'être et le non-être, qu'il appartient au néant avant d'agir et que cette action seule lui donne l'être. Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre. Car je ne puis concevoir le néant [229] comme un avant, ni l'être comme un après, encore moins le passage de l'un à l'autre comme un devenir. Le seul moyen que j'ai de poser un être qui soit mien et que je ne puisse jamais détacher de moi comme un objet, c'est de le poser comme identique à l'acte qui le pose, c'est-à-dire dans une expérience qui n'implique pas le temps et même qui, en un certain sens, l'abolit, puisqu'elle est toujours actuelle et toujours se faisant. Il est vrai qu'à partir de ce moment la réalité de l'objet dans laquelle j'avais mis d'abord ma confiance recule et s'efface. Je vois bien que le propre de l'objet, c'est seulement de m'apparaître et je me demande inévitablement quel est le rapport que je puis établir entre son apparence et son être. Je ne puis pas faire autrement que de chercher si ce qu'il me montre est semblable à ce qu'il est. La conscience la plus naïve elle-même s'interroge sur cette correspondance. Tant il est vrai que l'être extérieur à moi ne peut jamais être appréhendé immédiatement comme être et que l'être ne peut résider pour moi qu'au point même où je le suis, au point où, au lieu de m'opposer à lui pour le connaître, je m'identifie à lui pour le produire. *L'être comme être ne peut être atteint qu'à sa source ou dans sa propre genèse.*

L'accès dans la métaphysique n'est donc possible que par la substitution de l'être-acte à l'être-objet. Cependant, on voit la différence qui existe entre cette thèse et l'idéalisme traditionnel. Car trop souvent on entend par l'acte du sujet l'acte de la connaissance, de telle sorte que c'est encore par rapport à l'objet que le sujet même se constitue. Le modèle de l'être est toujours fourni par l'objet, mais, par une ironie du destin, l'être nous échappe alors définitivement : car, d'une part, l'objet est réduit par les prémisses à l'état de représentation et, d'autre part, comme le sujet de la représentation échappe lui-même à la repré-

sentation, il est impossible d'en rien dire. Mais c'est que l'existence du moi ne réside pas dans l'acte de la connaissance qui le subordonnerait à un monde dont, précisément, il ne sait rien que s'il se le représente. Cette existence n'est la sienne que parce qu'elle est indiscernable de l'acte même par lequel il la pose comme sienne. Il semble donc bien que cet acte puisse être défini d'une certaine manière comme un acte créateur. Formule que l'on n'acceptera pas cependant sans deux importantes réserves : la première, c'est qu'il ne s'agit pas d'une création de la représentation du monde, c'est-à-dire du monde, parce que nous savons bien que cette représentation nous vient du dehors, qu'elle est jusqu'à un certain point donnée, ou encore que nous ne créons rien de plus que la perspective même dans laquelle nous l'embrassons. C'est donc qu'il s'agit d'une création tout intérieure, [230] de la création de soi par soi sans laquelle il ne serait pas possible de dire moi. Encore cette création ne peut-elle pas être regardée comme une création ex nihilo : ce qui constitue la deuxième réserve. Car le moi n'est un premier commencement que dans la mesure où, trouvant en soi la possibilité de lui-même, il est seul à pouvoir l'actualiser. Et cette possibilité, c'est le don même qu'il a reçu d'un pouvoir par lequel il ne peut prétendre à une autre existence qu'à celle qu'il se sera à lui-même donnée. On ajoutera que cette possibilité ne peut être ce qu'elle est que parce qu'elle contient en elle une marge d'indétermination entre certaines limites qui font de nous un être individuel et fini et qui définissent notre situation ou notre nature. Mais entre ces limites, nous pouvons en faire le meilleur usage ou le pire, reconnaître en elle un appel qui nous est adressé, une vocation qui nous est proposée, ou au contraire laisser sans emploi, ou détourner à notre profit, ou même trahir ou corrompre les forces mêmes dont elle nous donne la disposition. Telle est la raison pour laquelle, dans cette création incessante de nous-même qui est la seule existence qui nous soit propre, il semble à la fois que nous fassions tout et que nous ne fassions rien, qu'il n'y ait rien qui ne nous appartienne et qui ne dépende d'un acte de liberté, et que pourtant l'activité que nous exerçons vienne de plus haut que nous et que nous nous bornions à lui ouvrir en nous un chemin, sans être capable de l'engendrer, ni de la régénérer. Aussi pourrait-on dire que l'acte le plus profond par lequel le moi se constitue lui-même dans son inviolable secret est un acte de consentement ou de refus. De là cette double conséquence : d'une part, que le moi, en tant qu'il est un être unique, distinct de tous les autres et

jaloux de sa propre indépendance, a l'illusion de s'affirmer lui-même d'une manière plus profonde dans le refus que dans le consentement, sans s'apercevoir que par ce *non* il essaie vainement de nier tout ce qui le fait être, d'autre part, que dans le pur consentement, on peut reprocher au moi d'abdiquer et de se perdre dans un être qui le dépasse, sans s'apercevoir que le consentement est la seule chose qui dépende de lui au monde, mais qu'en le donnant il fait sien cela même à quoi il consent.

II. — LA SOLITUDE DE LA SUBJECTIVITÉ INDIVIDUELLE

[Retour à la table des matières](#)

Cependant ce primat du sujet, et dans le sujet de l'acte libre, devait produire des effets inattendus. Car s'il est vrai que le moi réside au [231] point où la liberté se décide entre le oui et le non, alors on devrait lui accorder une valeur absolue et dire de l'homme ce que Descartes disait de Dieu, c'est-à-dire l'élever au dessus des limitations que la nature lui impose et des lois que l'intelligence lui prescrit, ou encore le définir exclusivement par l'arbitraire et la gratuité. Mais alors, on entre dans une contradiction insoluble : car cette extrémité de la souveraineté sert à nous montrer seulement l'extrémité de notre impuissance. Et de fait, l'être subsiste comme le seul véritable « en soi », un « en soi » opaque, dur, impénétrable en présence duquel le « pour soi » éprouve sa vacuité et, si l'on peut dire, son inefficacité, c'est-à-dire son irréalité. Cet être, c'est l'objet à l'état pur, délié de toute relation avec le sujet, en présence duquel le sujet, réduit à une solitude subjective et armé d'une toute-puissance sans emploi, se trouve resserré dans une angoisse impossible à vaincre, conscient d'une existence inégale à l'être dont on a pu dire sans surprise qu'il lui donnait « la nausée ». Comment en serait-il autrement quand on veut à la fois que la liberté qui nous appartient soit la même liberté qui appartient à Dieu et que pourtant elle nous fasse sentir la distance infinie qui sépare notre être de l'être de Dieu ; de telle sorte que notre misère réside dans cette ambition même qui est en nous de devenir Dieu, mais en restant assuré de ne jamais y parvenir.

Les choses peuvent encore être présentées d'une autre manière. La découverte de l'être, si elle n'a lieu que dans notre propre subjectivité, ne nous rend-elle pas irrémédiablement solitaire ? Car le non-moi ne peut être pour nous qu'un objet : mais cet objet qui pour nous est seulement représenté, c'est pourtant l'être même si nous le considérons en quelque sorte indépendamment de nous dans son objectivité proprement absolue. Peut-être toutefois l'expression objectivité absolue est-elle une contradiction. Car si l'objet n'a de sens qu'à l'égard d'un sujet, l'objet qu'on appelle un objet « en soi » n'est rien de plus que l'objet tel qu'il pourrait apparaître non point à un sujet particulier, mais à un sujet en général. Seulement la subjectivité est toujours individuelle. Elle est enfermée dans les limites mêmes où je l'éprouve et où je la ressens. Que pourrait être pour moi la subjectivité d'un autre ? J'en fais pour moi un objet de pensée, mais un objet cependant, dont je sais bien qu'il ne coïncide jamais avec la réalité qu'il représente. La coïncidence de la subjectivité et de l'être, c'est en moi seul qu'elle se vérifie. Que dire de la liberté elle-même qui définit la subjectivité dans son essence même ? Que pourrait être pour moi un acte de liberté que je n'accomplirais pas ? Ma liberté qui est moi-même se trouve donc enfermée dans la pure disposition qu'elle [232] a de soi. Et l'on peut dire que la puissance même qu'elle s'attribue lui interdit de franchir jamais ses propres bornes.

Autour d'elle pourtant règne le domaine immense de l'objet. Cet objet est pour elle étranger et aveugle ; peut-être même faut-il dire que, dans la mesure où il lui est hétérogène, il lui est non pas indifférent, mais hostile. Et c'est la force même de cette certitude par laquelle le moi s'identifie avec sa liberté qui l'oblige à convertir en objet tout ce qui l'entoure, et peut-être même à considérer cet objet comme possédant lui-même le caractère de l'être, qu'il refuse d'attribuer à sa propre liberté parce qu'elle est toujours inséparable d'une possibilité dans laquelle elle est incapable de s'établir. Quelle que soit par conséquent la prééminence que l'on attache alors à la subjectivité et à la liberté, il semble que l'on ne puisse pas empêcher le moi d'avoir *une nostalgie de l'être*, qui ne pourrait s'apaiser que si l'immanence du moi venait, d'une manière paradoxale et contradictoire, envelopper en elle la transcendance de l'objet.

Ainsi, il semble que le subjectif doive demeurer irrémissiblement individuel. La subjectivité, c'est pour le moi une clôture ; si loin que

son champ puisse s'accroître, le moi ne parviendra jamais à la dépasser : ce serait une sorte de suicide. Son essence même, c'est d'être voué à la solitude absolue. Là est la source à la fois de son ambition, de son impuissance et de son désespoir. Il est enfermé en lui-même comme dans une prison dont les murs peuvent reculer sans cesse, mais dont il ne sortira jamais. Il se trouve réduit à ses seules forces, aux possibilités mystérieuses qu'il trouve au fond de lui-même, perdu dans un monde qui se refuse à lui et ne lui prêtera jamais secours. Il se sent abandonné : et c'est le sentiment de cet abandon qui le confirme dans sa propre misère. On a dit parfois que la voie dans laquelle s'engageait l'idéalisme devait le conduire nécessairement au solipsisme. Mais l'expérience montre que le solipsisme ne peut s'accommoder ni de cette indifférence à l'égard du dehors, ni de cette pure jouissance de soi, ni de cette souveraineté sur le spectacle du monde auxquelles, dans des temps plus tranquilles, il aurait pu prétendre : le dehors ne cesse de le presser et de le contraindre ; il souffre dans sa chair et dans son âme et il ne trouve en lui aucune des ressources qui lui permettraient de se suffire. Car ce monde qui l'entoure poursuit sa destinée sans avoir pour lui un regard, ni s'attarder aux blessures qu'il peut lui faire. Les possibilités qu'il trouve en lui restent une énigme dont il ne sait pas l'origine. Comment pourrait-il en régler l'emploi ? Et la solitude dans laquelle il s'engage est pour lui une sorte de tunnel au bout duquel il y a la mort, qui est comme un [233] abîme, dont on peut dire pourtant qu'elle est dans les deux sens du mot la seule fin pour laquelle la vie est faite.

III. — UNE SUBJECTIVITÉ QUI EST UNE POSSIBILITÉ REÇUE ET OUVERTE SUR TOUT CE QUI PEUT ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

Cependant, ni il n'est sûr que la subjectivité puisse jamais, par une démarche de rupture, s'ouvrir sur une extériorité où elle trouverait une sorte de sécurité — car comment trouverait-elle la sécurité autre part qu'au fond d'elle-même ? — ni il n'est sûr que la subjectivité présente toujours un caractère exclusivement individuel : car il se trouve précisément que le moi n'est pas un être dont la subjectivité soit plénière. Il est mêlé d'objectivité : et c'est cette objectivité, qui est en lui, qui

l'attache à un corps et ne cesse de le limiter et de le divertir. Par là il ne cesse aussi de se phénoménaliser et par conséquent, selon un mot que les hégéliens ont mis à la mode, de « s'aliéner ». Mais si c'est vers le dedans qu'il doit chercher son être véritable, qui le délivre de l'esclavage où les choses le réduisent, ne va-t-il pas retomber encore sur cette existence illusoire et presque fantomatique dont il avait cru se délivrer, et rester toujours en quête d'un être qu'il ne possède pas, comme si son essence même était de vouloir toujours sortir de soi sans y réussir. Telle est précisément la misère où nous réduit le préjugé que l'être réside dans l'objectivité : mais pourtant nous savons bien que, de cet objet lui-même, nous ne réussissons jamais à faire nôtre que l'idée ou le sens, qu'il ne peut jamais être pour nous une fin dans laquelle la conscience se repose et se complaît, mais seulement un moyen qui permet à nos puissances spirituelles de s'exercer et au champ de notre subjectivité de s'accroître indéfiniment. Ainsi l'objet est en quelque sorte médiateur entre notre subjectivité individuelle et une subjectivité en droit universelle, mais dans laquelle il nous permet de pénétrer par degrés. De fait, notre subjectivité propre est une subjectivité dont on peut dire qu'elle est toujours ouverte : elle est toujours susceptible d'acquérir plus d'étendue et plus de profondeur. Il est impossible de lui assigner d'avance des limites qu'il lui serait à jamais impossible de franchir. C'est parce qu'elle se définit d'abord par la possibilité qu'elle est d'avance coextensive pour nous à tout ce qui peut être ; il suffit pour cela de découvrir en elle un mouvement qui va jusqu'à l'infini et où l'infini, sans jamais être atteint par elle, ne cesse pourtant de la soutenir et de lui fournir.

[234]

C'est donc seulement au dedans de nous que nous trouvons l'être, qui n'est point, comme l'objet, un phénomène, car il faudrait alors qu'il y eût un dedans encore plus caché dont il ne nous livrerait que l'apparence. Mais cela ne serait possible, au moins jusqu'à un certain point, que si par l'intériorité on entendait seulement les états psychiques. Alors, ces états, loin d'être les phénomènes de l'âme, seraient nommés plus justement les épiphénomènes du corps. Car l'intériorité véritable réside dans un acte, c'est-à-dire dans l'actualisation d'une possibilité dont la disposition nous est donnée et qui, au moment où nous la mettons en œuvre, nous engage dans l'Être d'une manière décisive et personnelle, en réduisant à n'être que des apparences à la fois

les objets du monde extérieur et les états d'âme qui en dépendent. C'est que le cœur de la subjectivité réside dans l'exercice de la liberté. C'est avec la liberté seulement que la subjectivité présente un caractère ontologique. Elle réside dans ce point indivisible de la conscience où nous pouvons dire oui ou non dans une alternative absolue, où l'être que nous sommes est l'être même qu'à chaque instant nous sommes capable de nous donner. Cette option que nul autre être ne peut accomplir à notre place nous constitue dans l'Être en tant qu'être séparé et qui, en un sens, est comme le commencement perpétuel de lui-même. Et l'on voit aussitôt que, dans ce pur pouvoir qui nous est remis, aucune limitation ne peut s'introduire qui, si lointaine qu'on la suppose, réduirait ce pouvoir à rien. C'est là seulement que notre être se trouve en contact avec l'absolu. Et l'on ne peut pas s'étonner que ce pouvoir, en tant qu'il est étranger à toute limitation et par conséquent à toute détermination, soit comme un infini de possibilité auquel l'expérience donnera toujours quelque nouveau point d'application.

Toutefois nous ne pouvons mettre en doute que ce pouvoir, nous ne l'ayons reçu : ce miracle de notre indépendance est l'attestation la plus éclatante de notre dépendance. Sans qu'on puisse rien lui ôter de cette indivisible souveraineté, qui fait que c'est lui qui s'exerce encore lorsqu'il se refuse ou s'abandonne, il ne peut entrer en jeu que dans une situation qu'il n'a pas lui-même créée et qui témoigne de sa solidarité avec tout l'univers. Quant à cette possibilité infinie qui s'ouvre devant lui, elle n'est pas son œuvre : elle lui est seulement proposée. Et si c'est la liberté qui établit notre être dans l'absolu, c'est qu'elle n'est rien de plus qu'une certaine disposition que nous avons de l'être même qui nous est donné. Sans cette disposition, nous ne serions qu'une chose parmi les choses. Ainsi, de cette liberté, il faut dire à la fois qu'elle est nôtre et qu'elle n'est pas [235] nôtre. Elle est nôtre puisqu'elle n'est rien que par son exercice même ; et elle n'est pas nôtre, puisqu'elle implique non seulement notre propre enracinement dans un être qui nous dépasse, mais encore le don même de ce pouvoir qui nous vient de plus haut et qui nous permet de nous faire nous-même ce que nous sommes. On ne sait si l'on doit admirer davantage de l'avoir reçu ou d'être capable de le mettre en œuvre. On ne rencontre pas sans doute d'idée plus grande dans la spéculation philosophique, ni de sentiment plus profond dans la conscience religieuse, que par la méditation de cet acte créateur qui, avant d'être une créa-

tion du monde, est comme une création éternelle de soi par soi, mais une création dont il faut dire qu'en appelant sans cesse à l'être des existences qui ont la charge de se créer elles-mêmes, il les fait participer encore de son être même, c'est-à-dire de cet acte pur qui le constitue et d'où procèdent tous ces actes par lesquels chaque liberté, au moment même où elle se sépare de lui, lui emprunte toujours.

IV. — LA SIGNIFICATION DE LA PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi, nous nous trouvons nécessairement amenés à examiner la signification de la participation, qui est sans doute l'expérience fondamentale sur laquelle se fonde la métaphysique tout entière. C'est une expérience non pas seulement primitive, mais constante, qui est l'expérience de la vie elle-même et dont toutes les autres expériences ne sont rien de plus que des spécifications. Nous en trouvons une sorte d'image objective dans cette représentation du monde que l'on trouve dans la conscience commune et à laquelle le matérialisme prétend réduire tout ce qui est ; à savoir, que chaque être individuel possède un corps, qui est situé dans le monde, et qui est tel que, bien qu'il ait lui-même une frontière déterminée, il ne cesse d'être en relation avec tout ce qui l'entoure et d'y puiser tout ce qui lui permet de subsister et de croître.

Cependant, cette expérience extérieure ne peut pas nous suffire. D'abord parce qu'elle est extérieure et ne peut nous livrer qu'un dehors, c'est-à-dire l'apparence de l'être et non point son essence, cette essence dont nous avons montré qu'il est impossible de l'atteindre autrement que dans un acte intérieur qui nous permet de dire moi. L'effort de la pensée philosophique à toutes les époques de l'histoire a été de revenir vers cette vérité si évidente, mais toujours oubliée, que l'être est intérieur à soi et non pas extérieur à soi, de qui est [236] contradictoire. Une telle observation suffirait à nous délivrer de l'objectivisme phénoméniste qui est une doctrine de facilité et dans laquelle la fascination de l'image ne cesse de nous faire retomber. Il y a plus : quand nous nous bornons à identifier notre moi avec notre corps en disant qu'il fait partie du monde, nous ne retenons que le

contenu de l'affirmation aux dépens même du sujet qui l'affirme. Cependant celui-ci jouit par rapport à l'affirmation d'une sorte de prééminence, non pas seulement parce que c'est lui qui juge de sa vérité, mais encore parce que, s'il n'était pas établi lui-même dans l'être, il ne pourrait rien dire d'aucun être. Enfin, ce pouvoir même qu'il a d'embrasser un monde qui le dépasse et dans lequel pourtant il délimite un canton qui est proprement le sien, ne pourrait pas s'exercer sans la conscience qu'il en a, et par laquelle il rejette hors de soi, en le mettant sans cesse en rapport avec soi, à la fois le monde qu'il se représente et le corps qui l'affecte.

Nous sommes donc obligés de dépasser le phénoménisme pur. Cette doctrine ne se soutient que si le monde et le corps se trouvent déjà suspendus à la conscience que le moi a de lui-même et sans laquelle nous n'aurions aucune connaissance ni du corps ni du monde. Mais si le moi n'est rien de plus que le sujet de la connaissance, son existence s'amincit au point de n'être plus rien qu'un support idéal, abstrait, formel de cet univers qui ne pourrait pas être sans lui et qui naît seulement de son rapport avec lui. On dit alors qu'il est un sujet transcendantal, comme le fait Kant : mais de ce sujet même on ne sait rien et on ne peut rien dire, parce qu'on ne peut rien savoir, ni rien dire, que de l'objet dont il est seulement la condition, qui lui interdit de jamais devenir pour lui-même un objet. On se trouverait ainsi conduit à ces deux conséquences décourageantes : à savoir que le monde ne nous révèle de l'être que cette pellicule qui est son phénomène ou son apparence et que pourtant, de cet être qui est nous-même, et qui soutient l'expérience que nous avons du monde, nous ne pouvons rien affirmer sinon cette forme ou ce vide intérieur que le phénomène ou l'apparence seraient seuls capables de remplir. Cependant le sujet n'est pas seulement le sujet de la représentation ; il est une activité qui possède l'être dans l'opération même qu'elle accomplit et qui, par son seul exercice, nous découvre *l'identité profonde et tout intérieure entre être et agir* ; c'est découvrir du même coup qu'une chose et une apparence ne font qu'un. Or cette découverte contredit notre pente naturelle qui nous incline à penser que l'être est une chose qui n'est que chose, comme si l'acte lui-même n'avait pas d'autre fin que d'atteindre des choses dans lesquelles il [237] viendrait se consommer et mourir. Mais c'est seulement si l'être est acte que la métaphysique trouve son véritable fondement ; alors seulement une expérience de

tous les instants nous introduit dans l'être, au lieu de nous en bannir, et l'être même dans lequel nous pénétrons, au lieu d'être un bloc inerte et inaccessible, devient pour nous une vie, un esprit dont le monde que nous voyons est moins encore la figure que le moyen et l'instrument. Car de cette activité intérieure et spirituelle qui est en nous, nous ne pouvons pas dire qu'elle a seulement pour objet de construire la représentation du monde ; d'une part, ce serait le jeu le plus vain et le plus stérile, du moins si ce monde n'était pour elle qu'une image et si agir, ce n'était pas d'abord *se faire être en faisant être autre chose que soi* ; et d'autre part, comment pourrait-on concevoir que le moi eût la possibilité de sortir de soi et de se donner la représentation d'autre chose que de soi s'il ne plongeait dans l'infinité de l'être, où il puise à la fois le propre pouvoir qu'il a de dire moi et celui de connaître dans son rapport avec soi cela même qui le dépasse et dont il n'aura jamais rien de plus que la représentation ?

Dès lors, il est facile de comprendre en quoi consiste la signification de la participation. Elle est la relation qui s'établit en nous entre notre subjectivité purement individuelle et une subjectivité en droit universelle, entre la finitude de notre conscience et l'infinitude où elle se nourrit, entre une intimité imparfaite, mais à laquelle l'extériorité se trouve toujours mêlée et la perfection d'une intimité qu'aucun objet ni aucune image ne viennent altérer ni ternir, entre une profondeur ontologique qui est pour nous un abîme dont nous ne toucherons jamais le fond et une surface phénoménale qui ne cesse de nous retenir et avec laquelle nous ne perdons jamais le contact, entre l'absolu d'une liberté créatrice et une initiative personnelle qui trouve dans cet absolu à la fois la possibilité dont elle dispose et la force même dont elle a besoin pour l'actualiser. On comprend sans peine que *c'est dans le rapport entre la liberté de Dieu et la liberté de l'homme que réside le secret du monde*. Il n'y a pas d'autre création qui soit digne de la grandeur et de la majesté de Dieu que la communication qu'il ne cesse de faire à d'autres êtres de son être même. C'est là un acte dont nous avons nous-même une sorte d'expérience dans le don que nous faisons de nous-même aux êtres que nous aimons. Mais par cet acte, Dieu les tire du néant, au lieu que nous supposons leur existence, qui jusque là était à notre égard une existence de séparation et qui devient une existence d'union.

Cependant qu'est-ce que tirer un être du néant pour en faire un [238] être véritable, c'est-à-dire qui porte en lui la puissance de se faire, — ou encore la responsabilité de lui-même — sinon le constituer comme un être libre ? Une telle liberté ne peut s'exercer sans doute que selon certaines conditions qui la mettent en rapport avec d'autres libertés, l'obligent à se distinguer de celles-ci et à coopérer avec elles, et exigent la présence d'un monde conçu comme le champ dans lequel elles agissent toutes et ne cessent à la fois de s'opposer et de s'unir. Mais l'important, c'est de voir que, sans la multiplicité des êtres libres et sans ce monde où ils poursuivent leur destinée personnelle et commune, il n'y aurait que Dieu. Et l'on comprend sans peine que tout être libre qui s'enferme dans une solitude séparée ou hostile se sépare en même temps des autres êtres libres et de Dieu. Il y a plus : il peut retourner contre Dieu même cette puissance qu'il en a reçue. Ainsi, on voit que, dans l'acte qu'il accomplit, il n'y a rien qui ne vienne de Dieu et que pourtant cet acte, dans l'usage qu'il en fait ou dans l'inflexion qu'il lui donne, dépend de lui seul.

C'est que la création et la participation s'impliquent, au lieu de se contredire. L'essence d'un acte, c'est d'être d'abord créateur de lui-même et non point d'une chose ; mais l'infinité de l'acte divin ne se distingue pas d'une générosité sans mesure ; son être même réside dans ce don éternel de soi par lequel il ne cesse de se faire participer. Et cette participation n'est concevable que si chaque participant reçoit cette possibilité de s'actualiser lui-même sans laquelle il ne serait qu'une chose inerte, radicalement hétérogène à l'acte créateur. De là le sens de la formule que *nous sommes créés créateurs*. L'acte de participation est une sorte de réponse à l'appel que ne cesse de lui adresser l'acte même dont il participe : celui-ci le libère, au lieu de l'assujettir. En trouvant Dieu, le moi se trouve, en se séparant de lui, il se perd. En lui-même il n'est rien de plus que l'être d'une possibilité ; mais cette possibilité, il l'a reçue, il n'en a que la disposition. Il n'y a rien en elle qu'il puisse réaliser autrement qu'en demandant à Dieu toutes les ressources qu'il devra mettre en œuvre pour y réussir. Mais il demeure maître de leur emploi : le pouvoir qui lui appartient réside seulement dans le consentement ou le refus, et en ce sens c'est lui qui reste l'auteur de sa propre destinée ; mais il n'y a pas d'appel qu'il ne puisse refuser d'entendre, jusque dans la grâce même qui le sollicite.

[239]

V. — LES DIFFÉRENTES FORMES DE PANTHÉISME

[Retour à la table des matières](#)

On comprend maintenant pourquoi il y a dans toute réflexion métaphysique un risque de panthéisme. Ce risque est d'autant plus grand que la conscience s'élève plus haut dans le sentiment de cette omniprésence de Dieu qui la soutient et qui l'anime et qu'elle approfondit davantage l'idée d'un être absolu et indivisible en comparaison duquel notre être propre ne nous découvre que notre limitation et notre misère. Seulement, par une sorte de paradoxe, le panthéisme qui semble avoir sa source dans notre humilité ne cesse d'alimenter notre orgueil. Il en est ici comme du développement de tout concept qui, lorsqu'on passe à la limite, se convertit dans son contraire. Dire que nous ne sommes rien devant Dieu et que Dieu est tout, c'est dire à la fois que nous sommes en Dieu et que Dieu est en nous, ou que nous sommes nous-même Dieu. Il arrive que les formules les plus belles comme : *In Deo vivimus, movemur et sumus*, nous inclinent elles-mêmes vers le panthéisme si elles ne sont pas interprétées comme il faut. Ainsi, ce qu'il faut expliquer maintenant c'est comment notre vie, notre mouvement et notre être même ne peuvent se produire qu'en Dieu, mais sans cesser pourtant d'être nôtres.

Il importe d'abord de remarquer que la préposition *in* risque singulièrement de nous abuser. Elle n'a qu'un emploi métaphorique. Elle évoque l'espace et un rapport de contenant à contenu. Or, si la relation que nous avons avec Dieu est une relation purement spirituelle, nous sommes aveuglés et fascinés par la relation que notre corps a avec le monde. Nous ne cessons d'observer que le corps fait partie du monde, que la frontière qui le délimite lui donne une place déterminée dans un tout où il est situé et que ce sont les lois de ce tout qui règnent en lui et lui permettent de subsister. Mais nous oublions que notre moi n'a une existence indépendante que s'il ne se réduit pas au corps, s'il est une conscience ou un esprit, c'est-à-dire un foyer d'initiative qui le rend capable d'agir sur le monde et de se donner à lui-même une existence secrète dont il a la responsabilité et la tutelle. Il est vrai qu'il ne peut pas se séparer du corps, ni du monde. Et le plus simple pour lui est d'imaginer qu'il a été créé comme corps dans le monde et avec le

monde. Mais on comprend alors comment ses rapports avec le créateur lui deviennent extérieurs et comment l'acte créateur s'efface lui-même dans sa création. Ainsi naît le matérialisme, dont il faut dire qu'il est [240] la doctrine d'après laquelle le monde se suffit, et dont nous voyons qu'il ne retient de l'être que son phénomène et qu'il méconnaît son intimité, telle qu'elle se révèle à nous dans l'acte de la participation, où nous assistons du dedans à ce drame émouvant par lequel nous ne cessons de recevoir une existence qui, au lieu de nous dispenser d'agir, nous crée d'immenses devoirs parce qu'elle ne peut se réaliser que par nous. Mais de la source même de notre existence il faut que nous puissions nous détacher toujours pour que nous puissions nous unir à elle par un acte qui soit le nôtre et qui fonde notre être propre, au lieu de l'abolir.

Cependant, c'est cette relation immédiate, ce dialogue entre Dieu et nous à l'intérieur de la conscience qui, au lieu de rendre le monde inutile, explique son apparition et permet de comprendre sa signification. Car le monde est le moyen par lequel se réalisent la limitation mutuelle des différentes consciences et la possibilité de leur communication. Il dépasse donc chacune d'elles et lui permet de s'enrichir indéfiniment. Mais il est astreint à être un monde d'apparences auquel il est impossible de réduire l'être véritable, qui réside toujours dans une activité invisible et ne trouve dans le monde visible que le témoin et la condition même de son exercice. *C'est donc une idolâtrie de dire : il n'y a que le monde ;* car on ne peut plus alors expliquer ni comment le monde des apparences parvient à se soutenir, ni comment il pourrait avoir un sens, ni comment pourrait naître en nous le besoin même de lui chercher un sens : il serait véritablement *absurde*, sans que l'on pût comprendre la présence en lui de cette faculté même qui nous permet de le juger absurde.

Ainsi il y a une forme du panthéisme qui n'est rien de plus que la négation de Dieu ou, ce qui revient au même, l'identification de Dieu avec le tout, c'est-à-dire avec le monde. Car si on confond l'être avec l'objet, comme nous y sommes naturellement inclinés, que peut-il y avoir en dehors du monde ? Le monde et le tout sont deux expressions qui s'équivalent. Il reste qu'il y a un esprit qui pense le monde et qu'il est difficile d'incorporer au monde autrement que par le corps auquel il est joint, comme à un centre de perspective sur le monde sans lequel il n'y aurait pas pour lui de monde. — S'il n'y a rien en dehors du

monde, c'est-à-dire si le monde se suffit, on ne peut éviter pourtant de le considérer non seulement comme un objet coextensif à l'espace et omniprésent dans l'instant, mais comme un vivant entraîné tout entier dans le devenir et qui ne cesse dans le temps de se transformer et de renaître indéfiniment, comme le montre l'exemple de la végétation, de la croissance animale ou du progrès même de [241] la civilisation. Dès lors, nous pensons qu'il y a en lui une force invisible, mais immanente, qui l'anime, qui se fait jour dans la conscience humaine, mais qui produit tous les phénomènes, même les plus humbles, et qui est le principe interne d'une évolution qui n'aura pas de terme. C'est ainsi que l'on conçoit souvent *le dieu du panthéisme qui est comme une nature déifiée*. Et il est possible d'éprouver avec lui une sorte de communion affective, comme on le voit chez beaucoup de romantiques. Mais cette vie qui traverse le monde et qui le soulève ne peut pas être confondue avec Dieu parce qu'*il n'y a de Dieu que des esprits et non point du monde*, que c'est le propre de l'esprit de se donner à lui-même l'existence au lieu de la subir, et que le propre de la nature, c'est de le servir, et non point de l'asservir. Au sens strict, il n'y a point de panthéisme de la nature : le naturalisme est un athéisme.

Il n'en est point ainsi, semble-t-il, d'une doctrine qui fait résider l'être non plus dans le monde qui nous apparaît, ni dans la vie souterraine qui l'anime, mais dans l'acte même de l'Esprit, en tant que cet acte est à lui-même sa propre origine et sa propre lumière. Car si ce sont là les caractères par lesquels l'être peut être défini et qui réduisent le monde à n'être par rapport à lui qu'un effet ou un phénomène, alors il est vrai que *l'Esprit est Dieu*. Mais on est exposé alors à un autre péril, peut-être plus grave. Car toutes les existences particulières ne risquent-elles pas d'être absorbées dans cet être-acte de la même manière qu'elles le seraient dans l'être-tout, hors duquel il n'y a que des modes qui le limitent et le déterminent ? Ainsi on voit naître un panthéisme spirituel dans lequel on essaie de dériver du concept de la substance infinie, réduit à celui d'une efficence absolue, tous les êtres finis, en tant qu'ils dépendent d'elle et tiennent d'elle toute la réalité qui leur appartient : toutes leurs déterminations, selon une formule célèbre, sont des négations. Cependant, on fera une double observation : la première, c'est que l'on réalise alors une sorte d'objectivation de l'acte pur sous la forme d'un concept d'où l'on pourrait tirer son contenu par analyse ; la seconde, c'est que l'existence des êtres finis

ne peut pas être dérivée de celui-ci sinon en apparence : car elle suppose elle-même une expérience particulière qui demeure toujours une sorte de scandale, mais qui me révèle la finitude de l'être, en tant qu'elle implique une infinitude qui l'englobe et qui sans elle ne pourrait pas être pensée. Dans les deux cas on oublie cette expérience primitive, faute de laquelle pourtant le système ne pourrait pas se soutenir, et qui me découvre la connexion de l'acte qui me permet de dire moi et de l'acte absolu dont il tient ce pouvoir [242] et qui, par son dépassement même, lui permet de s'exercer. On oublie surtout que c'est par l'initiative dont nous disposons que nous avons nous-même accès dans l'intimité de l'être, dans un être qui est le nôtre, mais qui est inséparable de cette intimité absolue, libre de toute limitation, dans laquelle aucune différence ne peut être faite entre la possibilité et l'existence, et qui est l'être même de Dieu. Mais si ce n'est pas dans le don qu'il nous fait de notre être propre qu'on a découvert cet être qui est le sien, et dont procède l'être qui est le nôtre, alors il n'y a plus pour l'intelligence d'autre être que l'être de Dieu et on est obligé de faire de Dieu même un concept suprême dont toutes les existences particulières devraient dériver par une implacable nécessité.

VI. — LA VOIE ÉTROITE

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi, en voulant tout accorder à Dieu, en soutenant qu'il n'y a aucun être qui puisse subsister autrement que comme une partie de Dieu, on abolit son existence, au lieu de la rendre évidente et partout présente. Dieu est caché et non pas apparent. Il est une source et non point une somme. Il est le dieu des âmes et non point des corps. Il n'est ni le monde qui le dissimule plus qu'il ne le montre, ni un concept qui s'y substitue comme un nom, au lieu de l'appréhender comme un être. Il est une existence qui n'est rien pour nous que dans son rapport avec notre existence propre, qui ne cesse de lui fournir les moyens de se réaliser elle-même, sans jamais l'abandonner, ni jamais l'engloutir. Le panthéisme trouve son origine à la fois dans l'idée d'un être-tout, où l'on distingue seulement ses parties constitutives ou ses moments successifs, et dans l'idée d'un être-pensée où l'on distingue seulement ses formes opératoires. Mais ces deux conceptions relèvent, la première

de la représentation d'un monde de choses dont nous sommes seulement les spectateurs, et la seconde de l'idée d'une intelligence qui engendre elle-même tous ses concepts. Ni l'une ni l'autre ne fait état de l'expérience fondamentale que nous décrivons et où l'acte qui nous fait être est saisi dans son exercice même comme l'actualisation d'une possibilité que nous ne cessons de recevoir avec le pouvoir même de la mettre en œuvre. Ni l'une ni l'autre ne s'interroge sur la signification de cette expérience où l'être qui est le nôtre est saisi à sa propre source, comme *dépendant* dans l'origine de son propre pouvoir, et *indépendant* dans la disposition qui lui en est laissée. Ni l'une ni l'autre ne définit [243] le rapport entre Dieu et nous comme un rapport proprement spirituel. Car ce rapport n'est ni un rapport matériel entre un contenant et un contenu, ou un rapport dynamique entre la vie et ses modes, ni un rapport logique entre l'intelligence et ses concepts. C'est un rapport intime et vécu entre des êtres dont l'un ne cesse de communiquer à l'autre cette possibilité de se créer dont il faut dire qu'elle est la forme la plus haute et la plus belle que nous puissions imaginer de la création. Car tout acte de création est un acte de générosité et d'amour. Qu'est-ce pour Dieu que créer une chose inerte et qui n'est rien que cette volonté même qu'il a de la tirer du néant et qui la soutient dans l'existence, à côté de cette création d'un autre être, dont on a dit qu'il l'a fait à son image, c'est-à-dire comme un esprit capable, non pas de trouver en soi des ressources qui pourraient lui suffire, mais seulement d'employer selon son propre choix les ressources qu'il ne cesse de lui fournir. La grandeur de Dieu éclate dans cette vue que *créer, pour lui, c'est se faire participer*. C'est donc dans la mesure où nous sommes le plus étroitement unis à Dieu que nous sommes aussi le plus libres. Dès que nous rompons cette union, nous retombons sous la domination exclusive des lois de la nature.

L'ambiguïté de cette expérience métaphysique à laquelle toutes les autres sont subordonnées, et qui est seule capable de donner une signification à l'existence, explique admirablement pourquoi il y a deux périls dans lesquels nous risquons à chaque instant de succomber : car ce que nous révèle cette expérience, c'est d'abord l'intimité d'un être qui est capable de dire moi, qui est donc un être-sujet pour lequel le reste du monde est phénomène ou apparence, et dont la subjectivité la plus profonde réside dans l'exercice d'une liberté dont il est seul à pouvoir faire usage. Disons-nous alors que cet être est enfermé dans sa

propre solitude dont il ne pourra jamais sortir et que, s'il y a une pluralité infinie d'existences, aucune d'elles n'a le pouvoir de franchir ses propres frontières, ni de communiquer avec aucune autre ? Mais ces frontières, nous ne cessons de nous heurter contre elles : le non-moi ne cesse de nous atteindre comme une blessure ; ainsi notre vie isolée ne peut nous donner que le sentiment de notre misère et produire en nous le désespoir. — Cependant nous n'aurions pas besoin de faire tant d'efforts impuissants pour tenter de briser notre propre clôture si, dans l'expérience même que nous faisons de notre propre subjectivité, nous consentions à reconnaître la présence actuelle d'un être qui nous dépasse, mais auquel nous empruntons notre propre possibilité et qui ne cesse de [244] nous fournir le moyen même de la mettre en œuvre. Nous ne faisons rien autrement qu'en lui et par lui. Seulement, dès que nous fixons notre regard sur lui, nous oublions que tout ce que nous pouvons faire en lui et par lui, c'est nous qui le faisons, de telle sorte que nous inclinons vers le panthéisme sans nous apercevoir que c'est la liberté qui est le don suprême que Dieu nous a fait, que c'est quand nous l'exerçons que nous lui sommes unis et quand nous la résignons que nous en devenons séparés. *Être libre, c'est imiter Dieu dans le domaine qui est le nôtre.* Et le mal, qui est la volonté de séparation, loin d'être comme nous le croyons parfois, le témoignage de notre liberté, nous enchaîne au contraire à toutes les puissances de l'instinct et de la nature. *La conscience de notre liberté est la preuve la plus forte que nous ayons de l'existence de Dieu,* loin qu'elle apparaisse comme un échec à sa souveraineté.

C'est donc une voie étroite que la métaphysique est astreinte à suivre. Car la découverte de l'être dans cette intimité de notre être propre, dont la liberté est le sommet, nous menace d'un individualisme et même d'un solipsisme qui doit nous conduire vers un pessimisme sans issue. Et la découverte, dans cette intimité personnelle, d'une source surabondante dont nous tenons cela même qui nous permet d'être tout ce que nous sommes, nous menace de ce panthéisme où l'on sent bien que le moi s'abolirait et qu'en confondant Dieu avec le tout, on abolirait Dieu lui-même en tant qu'il est la lumière et la providence de tous les esprits. Mais c'est sans doute une grande erreur de vouloir que la subjectivité s'arrête aux frontières de l'individu ; car il est un individu dans la mesure où il n'est pas pleinement intérieur à lui-même, où ses propres frontières le livrent à l'extériorité. Et ce n'est pas une moindre

erreur de prétendre tout donner à Dieu, y compris notre être propre : ce qui ôte à Dieu cette puissance créatrice par laquelle on l'a toujours défini et que nous ne cessons d'éprouver dans cet acte même qu'il nous permet d'accomplir, comme un point de rencontre miraculeux où *notre suprême dépendance est le fondement de notre suprême indépendance*.

Mais c'est un point où il est impossible de s'établir. Et nous ne cessons d'osciller entre ces deux extrêmes où il arrive tantôt que nous accordons tout à nous-même et rien à Dieu, et tantôt tout à Dieu et rien à nous-même, sans voir que, dans le premier cas, il ne reste rien en nous qu'une puissance dont nous ne pouvons expliquer ni l'origine, ni l'emploi, et que, dans le second, Dieu ne se distingue plus de sa création. Mais nous ne pouvons parler de notre être, ni de l'être de Dieu que dans la relation qui les unit où [245] Dieu lui-même crée tous les êtres particuliers en les faisant participer de sa propre puissance créatrice, de telle sorte qu'ils peuvent toujours retourner contre lui les forces mêmes qu'il leur a données. *C'est donc dans l'origine et l'usage de la liberté que réside le mystère de l'homme*. Et c'est dans l'exercice de notre liberté, qui est une épreuve où l'angoisse et la confiance sont toujours mêlées, que nous découvrons le sens de *cette idée de possibilité que le panthéisme n'a cessé de méconnaître*, dont il faut dire qu'elle est le centre de toute réflexion métaphysique et qu'elle nous découvre l'être même que Dieu nous donne avec toutes les ressources qui nous permettent, en les employant, de nous accomplir ¹⁴.

[246]

¹⁴ « La voie étroite ». Essai paru dans la Revue *Uit Tijdschrift voor Philosophie*, mars 1951, Louvain.

[247]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

Cinquième partie

LA SAGESSE

COMME SCIENCE DE

LA VIE SPIRITUELLE

[Retour à la table des matières](#)

[248]

[249]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE
Cinquième partie. La sagesse comme science
de la vie spirituelle.

Chapitre XIV

La sagesse comme science de la vie spirituelle

[Retour à la table des matières](#)

I. — Il existe une distinction traditionnelle qui domine encore aujourd'hui la psychologie et peut-être même la philosophie tout entière. C'est la distinction entre l'intellect et le vouloir : ou, si l'on veut, entre la connaissance et l'action. Ainsi on voit la réflexion philosophique s'appliquer tour à tour à la détermination de ce qui est et à la détermination de ce qui doit être : et l'on distingue naturellement entre une philosophie théorique et une philosophie pratique. Ici comme dans la science, la pratique n'est pas possible sans la théorie qui lui fournit des lois dont elle est la mise en œuvre. Le rôle de la volonté est seulement de choisir les fins dont l'intelligence lui fournit les moyens. Et la sagesse apparaît comme une sorte de technique plus subtile et plus générale qui se propose de donner à l'homme le bonheur, et non pas seulement la puissance.

II. — On observera tout d'abord que cette distinction entre la volonté et l'intellect n'est pas seulement vérifiée par l'observation, mais qu'elle possède un fondement métaphysique. Car si l'homme n'est qu'une partie de l'univers, ou, d'une manière plus profonde, s'il ne

fait que participer à cette activité créatrice dont l'univers est la forme visible, on voit sans peine qu'un tel univers — en tant qu'il dépasse ce que nous sommes nous-même capable de produire — ne peut être pour nous qu'un objet, c'est-à-dire doit être appréhendé par la connaissance et — en tant au contraire qu'il peut recevoir la marque de notre action — atteste en nous la présence d'une initiative intérieure dont il n'appartient qu'à nous de régler le cours.

III. — Il est donc naturel d'admettre que nous ne puissions avoir prise sur les choses qu'en apprenant quelles sont les lois auxquelles elles obéissent. Mais on s'aperçoit alors avec admiration que l'homme [250] est supérieur à ces lois, moins parce qu'il est capable de les comprendre que parce qu'il peut les utiliser et, pour ainsi dire, les infléchir de manière qu'elles servent ses propres desseins. Ainsi l'homme est devenu peu à peu, selon l'expression célèbre de Descartes, « maître et possesseur de la nature ». La sagesse serait-elle donc cette maîtrise désormais assurée, cette possession devenue disponible ? Personne ne le pense. La science nous donne une sorte d'ivresse de la puissance. Mais la sagesse consiste à en diriger l'emploi. Sa tâche est donc d'autant plus difficile, comme on le voit aujourd'hui, que cette puissance est devenue elle-même plus grande. C'est donc que la sagesse réside dans un certain usage de la volonté, qui, au lieu de se laisser emporter à entreprendre tout ce qu'elle peut, n'oublie jamais que l'homme fait partie de l'univers, et qu'en cessant de proportionner son action à sa nature, il risque de détraquer celle-ci ou de la briser. Aussi a-t-on vu de tout temps l'idée de sagesse se définir par les vertus d'équilibre et de modération.

IV. — Cela cependant ne peut pas nous suffire. La sagesse ne doit pas être définie seulement par des vertus d'apparence négative. Ou plutôt celles-ci ne sont que la marque et l'effet de son essence positive. Elle ne consiste pas uniquement dans un frein que nous devons imposer à nos puissances impulsives, mais dans l'exercice le plus plein et le plus parfait que nous pouvons donner à notre activité tout entière. Elle ne se réduit donc point, comme on le croit, à une résignation qui s'accompagne toujours du sourd regret de ne pouvoir aller plus avant. Elle ne peut se contenter que si elle est assurée de s'être établie dans une forme d'existence au delà de laquelle il n'y a rien et qui, si l'on peut dire, lui donne le contact de l'absolu à chaque instant et en chaque point. Mais c'est là un état qui, au lieu de l'immobiliser,

ne cesse de la promouvoir, c'est-à-dire de lui donner un mouvement qui, en droit, va toujours jusqu'à l'infini. C'est qu'il implique la découverte même de la vie spirituelle, qui est le principe suprême de la vie extérieure ou manifestée, et qui, loin de mettre en jeu l'opposition de l'intellect et du vouloir, la transcende et l'abolit.

V. — Que la sagesse consiste dans une certaine disposition intérieure de la sensibilité et du vouloir maintenue avec constance en présence de tous les événements qui peuvent surgir, c'est ce qu'il est assez difficile de contester. Mais il est impossible de prétendre les diriger sans les connaître. Seulement la connaissance qu'on peut en [251] prendre est bien différente de la connaissance d'un objet. Et même on peut dire qu'en les réduisant à l'état d'objet, on les anéantirait. Tout d'abord, on ne saurait dissocier la volonté de la sensibilité dans laquelle elle s'enracine et sur laquelle elle ne cesse de retentir. Mais la connaissance d'un sentiment, c'est la présence de ce sentiment à la conscience : elle meurt avec lui dès que je cesse de l'éprouver. Je ne puis pas m'en détacher pour en faire un spectacle. Et la langue commune emploie l'expression « connaître un sentiment » pour dire qu'on le vit. Il en est de même d'un acte volontaire. C'est en voulant qu'on se connaît voulant. Et celui qui chercherait à se regarder vouloir ne laisserait rien subsister de l'acte voulant dans la pure considération de l'action voulue. On n'objectera pas que, dans toute connaissance, il y a la même différence entre l'acte connaissant et l'objet connu, et que c'est cette différence même qui fonde sa possibilité. Car, ce que l'on veut montrer ici, c'est précisément que le sentiment et le vouloir ne peuvent pas être objectivés sans disparaître, au lieu que le propre de la représentation, c'est de ne se réaliser qu'en s'objectivant, de telle sorte que connaissance et objectivation sont deux opérations identiques. Au contraire, sentir et agir ne comportent pas d'autre forme de connaissance que l'opération tout intérieure qui les constitue : de là la valeur métaphysique de la conscience de soi qui me livre immédiatement ce qui me fait être en l'accomplissant, au lieu que la connaissance est astreinte à me mettre en présence d'une chose qui me demeure toujours extérieure et par conséquent jusqu'à un certain point étrangère.

VI. — Il n'y a donc conscience que de ma propre activité et connaissance que d'un objet. Il serait aussi vain de vouloir transformer mon activité en objet, comme le fait une certaine psychologie, que de vouloir trouver dans l'objet une activité que je n'exerce pas,

comme le faisait la plus ancienne métaphysique. A la dualité du sujet et de l'objet sur laquelle repose toute connaissance, correspond la dualité de l'activité et de la passivité, qui est constitutive de la conscience : sans elle, mon activité serait infinie, et je serais Dieu. L'activité que je mets en jeu et que j'appelle ma volonté a donc toujours un écho dans ma passivité, c'est-à-dire dans ma sensibilité. Le propre de la sagesse, c'est, semble-t-il, de régler la relation toujours variable qui les unit. Mais ce serait une grave erreur de penser que ma volonté ici agit sur mes états pour en changer le cours comme la technique agit sur l'objet pour l'approprier à mes besoins. Car les états de ma sensibilité, c'est moi-même : ils traduisent fidèlement les degrés et le [252] niveau de mon activité, au lieu d'être une matière à laquelle celle-ci s'applique et dont elle dispose à son gré. Si l'on prétend, par conséquent, qu'il y a une dualité de la conscience comparable à celle de la connaissance, il y a entre elles la plus grande différence : car la première, en me donnant seulement la représentation de l'objet, le rejette hors de moi, au lieu que la seconde intègre le sentiment à la conscience que j'ai de moi ou plutôt fait de la dualité entre le sentiment et le vouloir un dialogue qui est moi-même.

VII. — L'activité proprement humaine est l'activité de l'esprit. Il n'y a pas d'activité plus haute dont elle dépende et qui la juge. Elle est indivisiblement créatrice et juge d'elle-même. Seulement, elle n'est jamais pure : elle est mêlée à toutes les actions qui viennent du corps, qui ne cessent de l'obscurcir et de l'asservir. La sagesse cherche à l'affranchir : elle est une œuvre de purification ; elle ne peut rien de plus que de rendre l'activité de l'esprit à elle-même et de faire qu'elle règne seule sur notre vie. Alors seulement notre sensibilité sera ce qu'elle aspire à être. L'effort de la sagesse se réduit à cette activité prenant conscience de soi et s'exerçant avec plénitude. Les états que nous éprouvons la suivent et l'expriment. La sagesse réside dans l'acquisition d'une lumière intérieure, qui, par son seul rayonnement, engendre en nous l'équilibre et le bonheur et, hors de nous, cet ordre que nous cherchons à produire, qui demande toujours à être maintenu et qui est toujours remis en question par nos défaillances.

VIII. — Nous sommes donc ici à l'antipode de la science, du moins en tant que la science est toujours la science d'un objet. La sagesse est cependant une sorte de science, mais dans laquelle la théorie et la pratique cessent de se distinguer : c'est la science de la vie spiri-

tuelle, c'est-à-dire de l'esprit agissant, une science plus profonde et plus secrète que toutes les sciences, la seule où il y ait une identité nécessaire entre connaître et faire. Cette identité n'est pas un paradoxe, comme on le croit : l'impossibilité où nous sommes ici d'opposer au sujet un objet qui en diffère, loin d'être la marque d'une infirmité ou d'une insuffisance où s'accuse notre limitation (que la seule présence de l'objet suffit au contraire à faire éclater), met en lumière ce privilège ontologique que possède l'esprit à l'égard de lui-même et qui lui permet d'être créateur de soi en même temps que de ses propres raisons.

[253]

IX. — Il ne peut en être autrement parce que le propre de l'esprit c'est d'être la *valeur en acte*. On ne se contentera donc pas de dire que l'esprit est le pouvoir de se déterminer au nom de la valeur. Il faut donc que la valeur soit un autre nom de l'esprit, qui, en cherchant à tout justifier, s'oblige à agir pour produire une telle justification et ne trouve rien au-dessus de lui-même qui le justifie. Mais si la vie spirituelle est la vie elle-même en tant qu'elle se justifie, il n'y a pas non plus de définition plus belle que l'on puisse donner de la sagesse. Nous sommes ici bien au-delà de toutes les définitions qui prétendent la réduire à un acte d'acceptation, de résignation ou seulement de modération. Elle est une exigence totale de tous les instants, qui, loin de s'opposer à l'héroïsme ou à la sainteté, prend la forme de l'un ou de l'autre, selon la situation ou les circonstances où elle doit agir.

X. — On ne dira pas pourtant que la sagesse est la science des valeurs : car elle est d'abord la conscience de l'activité qui les produit. Or, il n'y a point d'homme qui n'agisse autrement qu'en vertu de l'attachement qu'il éprouve pour quelque valeur qu'il cherche à réaliser et sans laquelle il ne sortirait pas de l'inertie. On alléguera qu'il peut se tromper dans l'estimation qu'il en fait. Il faut dire plutôt qu'elle n'exprime qu'une perspective particulière de sa conscience, encore mal affranchie de la nature animale, mais qui est toujours capable d'acquérir plus de profondeur et plus de lumière. Un tel progrès peut faire apparaître comme misérables les valeurs auxquelles il s'était d'abord confié. C'est là ce que Socrate a vu admirablement. Nul n'agit jamais que conformément au bien qu'il connaît. Dès que cette connaissance change, l'homme change : il ne change pas autrement. Cette thèse, il est vrai, rallie contre elle tous les adversaires de

l'intellectualisme, et cela pour deux raisons : la première, c'est qu'il semble que chacun croit pouvoir dire par expérience qu'il est possible de connaître le bien sans le faire. Mais de quelle connaissance s'agit-il ? On peut connaître le bien comme un objet, et savoir qu'il est le bien parce qu'on l'a appris ou qu'il est devenu un concept de notre raison. Mais ce n'est pas là le connaître comme il faut connaître les choses spirituelles, c'est-à-dire par cette adhésion intérieure qui fait qu'il est notre activité elle-même, prenant possession de soi et de la fin réelle vers laquelle elle tend. La valeur à laquelle je crois, c'est celle qui me détermine et qui exprime le niveau spirituel auquel je suis parvenu. — La seconde raison est inverse de la précédente : on dira que la volonté cherche le bien et qu'elle va toujours [254] au delà de la connaissance qu'elle en a. Mais c'est vouloir que cette connaissance soit par avance celle d'une chose déjà réalisée, c'est-à-dire un mirage ; or, après coup, elle n'est plus que celle d'un objet. La vraie connaissance du bien réside dans cette disposition intérieure de la volonté, qui, au moment où elle le cherche, montre que déjà elle le tient.

XI. — Cette analyse montre que la sagesse réside au point où, en chacun de nous, la liberté et la nécessité ne font qu'un, où l'on ne pourrait pas agir autrement que l'on ne fait, mais parce que notre activité est devenue spirituelle, c'est-à-dire trouve en soi ces raisons d'agir qui ne se distinguent pas de son essence elle-même. Il ne faut pas dire par conséquent que la sagesse est sous la dépendance du vouloir en entendant par vouloir une puissance arbitraire qui doit se subordonner à l'intelligence, et qui ne le fait pas toujours. Car nul n'agit que selon ce qu'il voit. Il importe donc de savoir disposer non pas tant de sa volonté que de son intelligence, ce qui veut dire de son attention. Or, dans l'attention, l'intellect et la volonté attestent leur identité profonde dans une activité spirituelle qui les comprend et les dépasse l'une et l'autre. Ainsi s'explique leur action réciproque, qui fait que l'attention doit être définie comme un acte du vouloir, mais qui engendre la connaissance, et la connaissance comme une lumière, mais qui est nécessaire à l'exercice du vouloir, et sans laquelle il ne se distinguerait pas de l'instinct. De même, si la sensibilité n'est rien de plus qu'un écho de la volonté dans la partie passive de nous-même, on ne saurait les séparer l'une de l'autre : la valeur est à leur rencontre. Elle met en jeu leur réciprocité. Car si la volonté n'est éprouvée comme bonne que par la sensibilité, c'est la sensibilité à son tour qui

ébranle la volonté et la transforme en amour. Enfin, si la sagesse surpasse la dualité de l'objet et du sujet, puis de la liberté et de la nécessité, et si elle n'y parvient qu'en surpassant la dualité de l'intellect et du vouloir dans l'acte d'attention, puis la dualité du vouloir et de la sensibilité dans l'acte d'amour, on peut dire qu'elle n'atteint son sommet que là où l'attention ne peut plus se distinguer de l'amour, là où c'est l'attention qui éveille l'amour et où nous ne sommes plus attentifs qu'à ce que nous aimons. Si la sagesse est la science de la vie spirituelle, c'est donc parce qu'elle nous oblige toujours à comprendre et à mettre en œuvre cette dialectique vivante par laquelle les différentes puissances de l'âme ne s'opposent que pour se réunir. C'est qu'elle est d'abord la découverte de leur source commune.

[255]

XII. — Au sens étroit du mot, la connaissance est comme un éclaircissement : elle suppose toujours une dualité entre la lumière et son objet. Mais la sagesse est au-delà de la connaissance, comme la lumière est au-delà de l'éclaircissement. Aussi faut-il dire que s'il y a une science de la lumière, cette science fonde et surpasse toutes les autres. Car le propre de la sagesse, c'est de nous montrer non pas seulement ce que les choses sont, mais le sens qu'elles ont, et non seulement par rapport à nous-même, en tant qu'homme, mais par rapport à nous-même en tant qu'esprit. De toute chose, elle fait le signe ou l'instrument d'une valeur. Or, le monde s'obscurcit pour nous dès que notre activité spirituelle fléchit. Alors, nous ne pouvons plus que le décrire, comme le fait le savant. Mais cette description, si poussée qu'elle soit, là où elle prétend se suffire, ne peut nous empêcher de juger que ce monde comme tel est absurde. Il ne sert à rien de dire que notre volonté doit s'y appliquer pour le réformer. Car au nom de quoi pourrait-elle entreprendre une telle réforme si elle ne portait pas en elle cette exigence de valeur qui doit le rendre tel que nous puissions le comprendre et l'aimer ? La sagesse, c'est la conscience que nous prenons de la valeur : et il est impossible de distinguer sa présence de son efficacité. Le monde que nous avons sous les yeux en est à la fois le reflet et l'ombre. Cette ombre ne disparaîtra jamais, sans quoi l'esprit, dans son propre triomphe, se convertirait lui-même en chose : mais alors la liberté, la valeur, la sagesse, s'évanouiraient à la fois. Ce qui explique assez bien pourquoi la vie spirituelle paraît toujours une vie intérieure

et secrète, distincte de notre vie manifestée, mais telle pourtant que la sagesse n'accepte leur dualité qu'afin de la surmonter ¹⁵.

[256]

¹⁵ « La sagesse comme science de la vie spirituelle ». Communication au V^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Bordeaux, 14, 17 septembre 1950. Parue dans les *Actes du Congrès*, Presses Universitaires de France.

[257]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

Appendice 1

EPITOME METAPHYSICAE SPIRITUALIS

[Retour à la table des matières](#)

1. — *Matérialisme ou spiritualisme*. — Toutes les discussions entre les hommes, qui s'étendent du domaine de la spéculation, qui est celui de la philosophie, au domaine de la pratique, qui est celui de la politique, portent sur le choix que la pensée doit faire entre le matérialisme et le spiritualisme. Le matérialisme a pour lui le témoignage des sens qui n'accordent de crédit qu'à ce que l'on voit et à ce que l'on touche, et le témoignage de la science qui ne veut rien connaître de plus que l'objet, c'est-à-dire tout ce que la mathématique mesure et ce que l'expérience confirme. Ainsi, il semble d'avance avoir partie gagnée. Le spiritualisme invoque le témoignage de la conscience en faveur d'un monde invisible et secret dont on pense qu'il n'a d'existence que pour nous, qu'il n'offre ni résistance ni solidité et qu'il se dissipe dès qu'il commence à se former. Or, un tel monde n'a-t-il pas moins de réalité que le monde physique ? Est-il rien de plus qu'un monde d'apparences et de reflets, une perspective subjective dont notre corps est le foyer ? Ou bien faut-il dire que c'est en lui que réside la réalité véritable et que ce sont les choses qui, n'ayant d'existence qu'en lui et par rapport à lui, doivent être nommées des apparences ou des phénomènes ? Ainsi se constituent deux doctrines de sens opposé dont l'une met l'être du côté de l'objet et considère la

conscience comme un mirage, dont l'autre met l'être du côté de l'esprit et considère l'objet lui-même comme un simulacre.

2. — *Ne pas sortir de l'expérience.* — C'est le problème posé par ces deux formes de réalité qu'il faut essayer de résoudre. Mais il ne peut l'être que dans les limites de l'expérience, de telle sorte que la solution que l'on en donnera devra être nécessairement acceptée, à condition que cette expérience soit faite comme il faut : et le raisonnement n'interviendra jamais que pour accorder les aspects de cette expérience, et non point pour la transcender.

C'est dire qu'en ce qui concerne la matière, nous ne pourrions nous demander si elle subsiste par elle-même et si elle peut être considérée comme étant l'origine de l'esprit, ou si au contraire elle le suppose et en dépend, qu'en approfondissant l'expérience que nous avons de l'objet tel qu'il est offert par les sens et analysé par la science, sans que nous ayons jamais à supposer que la matière puisse être autre chose pour nous que la réalité en tant précisément qu'elle est donnée. Et si nous observons que ce donné est lui-même déformé, restreint et misérable, encore ne pouvons-nous pas mettre en doute que tout ce qui le dépasse, quelle que [258] soit sa richesse, quel que soit son mystère, est encore un donné possible et que c'est ce caractère même d'être donné, si élastique qu'il puisse être, qui permet seul de le définir comme un être matériel.

De même, quand il s'agira de l'esprit, il suffira pour le définir de creuser l'expérience même que nous avons de la conscience, sans jamais nous porter au delà. Ainsi, l'esprit ne sera point pour nous une chose transcendante et que nous devrions poser indépendamment de toute expérience car, s'il est transcendant à l'expérience de l'objet, il n'est point transcendant à l'acte de la conscience comme tel. C'est cet acte qui le constitue, de telle sorte qu'il n'est jamais une réalité donnée, mais qu'il est l'acte qui nous la donne, soit que cette réalité pré-existe à cet acte même, soit qu'elle en procède comme l'expression tantôt de sa puissance et tantôt de sa limitation : distinctions qui devraient permettre à toutes les formes du réalisme et de l'idéalisme d'accepter une telle définition de l'esprit, sans rien changer à leur thèses fondamentales.

3. — *L'acte et la donnée.* — On s'étonnera pourtant de cette double assertion non pas tant que la matière est une réalité donnée, mais que toute réalité donnée est matérielle, et que l'esprit est l'acte de la conscience par lequel toute réalité est donnée, mais qui ne peut jamais lui-même être donné.

Et *sur le premier point*, on alléguera que la matière est ce qui a une existence extérieure à nous, de telle sorte qu'elle n'est jamais proprement donnée, et que le donné, ce sont au contraire les états immédiats de la conscience, comme Bergson a essayé de l'établir dans une thèse célèbre et qui n'a point paru paradoxale. Mais on répondra, d'une part, que cette existence extérieure à nous, c'est en effet une existence dans l'espace, qui nous est donnée comme autre que nous, bien que dans son rapport avec nous, et que tous les efforts pour définir une extériorité indépendante de la représentation de l'espace sont d'avance condamnés comme chimériques et même comme contradictoires. Et on montrera, d'autre part, qu'aucun état de conscience n'est un donné véritable parce qu'au sens strict, la conscience ne connaît pas d'état ; elle s'applique, il est vrai, à un objet qui lui est donné, soit pour le penser, soit pour le subir, soit pour le changer, mais elle n'est jamais rien de plus que l'acte qui le pense, qui le subit ou qui le change.

Sur le second point, on nous opposera d'abord que, en supposant même que l'acte soit l'opération propre de l'esprit, l'esprit ne peut pas être identifié à l'acte, mais seulement à l'être qui agit, ensuite que tout acte dont nous avons l'expérience est lui-même une action du corps. Or, ces deux objections n'en font qu'une : car, demander qu'il y ait un être, même invisible, dont l'acte soit le produit, c'est concevoir toute réalité sur le modèle d'une chose, ou d'une propriété de cette chose, c'est rejeter le témoignage de l'expérience qui nous montre dans toute chose l'effet d'un acte qui la représente, qui la crée ou qui la modifie. De plus, il ne sert à rien de dire ni que ces actes sont multiples alors que la matière est une, car ils sont eux-mêmes multiples comme les corps, et impliquent comme eux une unité qu'ils ne cessent de diviser, mais qui est celle d'une activité antérieure elle-même à toute détermination, ni que la matière est stable et l'esprit évanouissant, car on peut dire au [259] contraire que c'est la matière qui se perd dans le devenir et que l'esprit est une puissance dont on dispose toujours. Enfin, prétendre que ces actes supposent un sujet, qui est précisément le corps, et penser que l'on rend par là l'esprit inutile, c'est commettre un so-

phisme grave qui consiste à confondre un mouvement avec un acte, ce qui répugne à l'expérience, même la plus commune. Car nul n'acceptera d'identifier l'acte avec un mouvement, ni de reconnaître rien de plus dans sa conscience, là même où il emploie le nom d'état, qu'un acte exercé ou contrarié.

4. — *Transcendance*. — On peut penser que nous éliminons ainsi toute transcendance. Mais cela n'est pas vrai. Nous voudrions seulement donner au mot transcendance un sens qui pût être accepté par tous, à la fois par ceux qui la réclament et par ceux qui la récusent. Car il y a un au-delà de notre expérience actuelle où elle puise ce qui la limite et qui lui permet de s'enrichir ; il est le fondement à la fois de toute expérience réelle et de toute expérience possible, mais il est contradictoire d'imaginer qu'il puisse jamais être l'objet d'une expérience séparée, de telle sorte qu'on peut dire qu'il est en effet inaccessible, bien que ce soit de lui que toute expérience participe et que son essence même, inséparable de notre expérience au moment où elle se constitue, soit d'être participé. Or, nul ne conteste cet au-delà de notre expérience qui suscite toujours une expérience nouvelle et plus profonde, et qui la dépasse toujours. Il est ce dépassement même ou plutôt l'infinité de ce dépassement corrélative de chaque expérience particulière ; il en est la source, que, par une illusion de perspective, nous considérons comme en étant aussi le terme.

Cependant l'opposition de l'acte et de la donnée nous permet d'acquérir une certaine expérience de cette transcendance même que nous venons de définir comme l'au-delà de toute expérience possible. Car, bien que l'acte et la donnée soient toujours inséparables, celui qui ne veut point reconnaître d'autre domaine que celui de la donnée n'inscrira jamais dans l'être l'acte sans lequel il n'y aurait pas de donnée : telle est la position de la science et celle du matérialisme. C'est que l'acte est transcendant à toute donnée, bien qu'il soit l'objet d'une expérience propre qui est celle de son accomplissement. Ici la transcendance est seulement celle d'une forme d'expérience par rapport à une autre : elle est, si l'on peut dire, une transcendance. Mais toute transcendance est relative à quelque donnée. Aussi comprend-on facilement qu'une donnée, en tant que donnée, ne soit transcendante à rien : elle est la définition même de l'immanence.

Mais une donnée possible est transcendante à toute donnée réelle parce qu'elle n'est alors rien de plus que la puissance d'actualiser celle-ci : de là vient que toute forme d'idolâtrie consiste à poser comme transcendante une donnée déjà actualisée, c'est-à-dire une chose imaginaire, qu'il n'y a aucune forme de transcendance que celle d'un acte et que tout acte est transcendant à ses effets : aussi dirai-je que je suis transcendant à moi-même en tant que je ne me réduis pas à mes propres états, qu'un autre être est transcendant à l'expérience que j'ai de lui, en tant qu'il se constitue lui-même par un acte intérieur dont je ne [260] saisis que la manifestation, enfin qu'il y a une transcendance absolue inséparable de l'expérience de la participation et que toutes les formes particulières de l'expérience ne cessent d'immanentiser ¹⁶.

5. — *Univocité*. — Après avoir opposé, à l'intérieur même de l'expérience l'acte et la donnée et reconnu dans cette opposition l'opposition classique de la transcendance et de l'immanence, il faut que notre réflexion s'applique à considérer ces deux termes comme incapables d'être dissociés et comme constituant par leur union, ou antérieurement à leur dissociation, l'unité de cet autre terme auquel nous donnons le nom d'*être* et qui, si nous cherchions à le définir d'une manière primitive et isolée, nous apparaîtrait comme vide de tout contenu, c'est-à-dire comme impossible à distinguer du néant.

1) En alléguant l'unité de signification du mot être et la coupure absolue entre l'être et le néant qui est celle de l'affirmation et de la négation et empêche que le néant soit l'objet d'un autre jugement que d'un jugement négatif, on sera obligé d'accorder que l'acte et le donné

¹⁶ Il est probable que l'on préférera en général mettre le transcendant du côté de la donnée en soutenant qu'il est ce qui, en elle, rend inadéquat tout acte qui chercherait à l'égaliser. Mais c'est dire qu'il n'est pas lui-même donné, ou encore qu'il est une donnée possible que seul pourrait transformer en une donnée réelle un acte qui dépasserait tous les actes que nous sommes capables d'accomplir. A l'égard d'un acte capable d'actualiser tout le donné possible, il n'y aurait plus de donné puisqu'il n'y aurait rien qui serait capable de le dépasser. C'est donc toujours la transcendance d'un tel acte que nous avons en vue : elle abolirait l'immanence ou serait immanente à elle-même.

Ainsi, de même qu'il est illégitime de parler de l'infini comme d'un terme alors qu'il est une origine, il est illégitime aussi de parler du transcendant comme d'un objet alors qu'il est une source.

sont compris l'un et l'autre à l'intérieur du même être et on évitera par là cette tendance trop fréquente à identifier l'être avec le donné et à faire de l'acte même un simple mode de transition entre le néant et l'être. L'univocité de l'être nous oblige à attribuer autant d'être à l'acte qu'à la donnée, à l'intelligible qu'au sensible, à l'idée qu'à la chose, au possible qu'au réel : autrement, on serait incapable même de les nommer. Ce sont des modes différents de l'être dont chacun exprime une détermination particulière : ce qui doit obliger le matérialiste lui-même à concéder qu'il y a une forme d'existence proprement spirituelle qu'il ne peut pas songer à nier, mais seulement à subordonner et à réduire.

2) Mais le mot d'univocité a lui-même une autre acception : car il ne suffit pas de dire que l'être contient dans son extension tout ce qui est susceptible d'être affirmé. Il est aussi l'unité de compréhension de tout l'affirmable. Car, autrement, comment pourrait-on affirmer l'être d'aucune de ses déterminations, c'est-à-dire inclure celles-ci dans son extension ? C'est pour cela qu'il n'y a pas d'acte qui n'implique une relation avec une donnée qu'il se donne, ni d'intelligible qui n'implique une relation avec un sensible auquel il s'applique, ni d'idée qui n'implique une relation avec la chose dont elle est l'idée, ni de possible qui ne soit le possible d'un réel qu'il appelle et auquel il se réfère toujours.

[261]

3) Enfin cette solidarité entre l'acte et la donnée, qui les rend nécessaires l'un à l'autre, crée entre ces deux termes une réciprocité, mais une réciprocité variable, de telle sorte que, selon le degré de notre tension intérieure, c'est tantôt l'acte qui l'emporte et tantôt la donnée, sans faire échec pourtant à leur correspondance qui diversifie à l'infini la donnée à mesure que l'acte devient plus parfait et plus pur.

6. — *Négation du parallélisme*. — Cette correspondance variable fait apparaître pourtant l'extraordinaire insuffisance de la doctrine du parallélisme dont on voit bien qu'elle est une indigence de la pensée. Car il n'y a pas deux mondes dont l'un serait un simple décalque de l'autre, mais un seul monde formé d'éléments articulés et interdépendants.

La première erreur, et la plus grave c'est de considérer le psychologique comme un simple reflet du physiologique, de telle sorte que rien ne changerait dans notre vie s'il n'y avait que le corps et en lui toutes les traces qui produisent dans la conscience la représentation du monde. Car, si le corps fait partie lui-même d'une telle représentation, il en est le centre, qui nous affecte, c'est-à-dire qui nous découvre nos limites et la sphère de notre appartenance, de telle manière que ce que nous nous représentons, c'est ce qui se passe hors de lui et non point en lui. Il n'est rien de plus que le repère par rapport auquel se crée cette perspective que nous avons sur le monde et qui est elle-même immanente au monde. A l'image de deux lignes parallèles il faut donc substituer celle d'un foyer d'où partent une infinité de rayons tendus vers tous les points de la périphérie.

La deuxième erreur, c'est de penser que cette correspondance entre une série d'événements corporels et une série d'événements de conscience puisse suffire à créer une représentation du monde. Car outre que l'on ne saurait pas très bien en quoi pourrait consister cette correspondance si l'état de conscience n'était pas chaque fois la conscience de tel état du corps, que nous ignorons presque toujours, comment le parallélisme tout entier pourrait-il être autre chose que l'invention d'une conscience supérieure aux deux termes qu'elle compare et qui cherche dans le monde un objet privilégié, à savoir, le corps, auquel elle puisse se lier, afin de rendre compte de l'apparition de ses états, c'est-à-dire de sa propre limitation ?

Enfin, la troisième erreur, c'est précisément de considérer la pensée et le corps comme formant deux séries séparées dont l'une serait par rapport à l'autre une sorte d'émanation fragile et inutile. Car l'esprit devance le corps comme une possibilité qui vient s'incarner dans le corps : l'objet représenté n'est lui-même qu'un objet possible, si on l'oppose à l'objet réel, à plus forte raison l'objet imaginé, et même l'objet remémoré dont la mémoire seule dispose. Cependant la distance ontologique qui sépare l'esprit du corps, c'est celle qui sépare non pas proprement le possible du réel, mais une puissance qui nous permet de constituer par un acte de liberté notre essence éternelle d'une donnée actuelle qui lui sert d'épreuve et d'instrument, mais qui ne cesse de nous échapper et de nous fuir.

7. — *Réalité du subjectif*. — La plus grande et la plus commune de toutes les formes de l'idolâtrie c'est de vouloir que le monde des objets [262] soit l'unique réalité. Mais on le dit sans y croire, ou du moins, les paroles nous permettent de le dire et la vie nous empêche d'y croire. Car nous vivons dans un monde purement subjectif et le monde que nous appelons extérieur n'est rien que par rapport à lui : il en est à la fois la limitation et le décor.

Quel autre *être* en effet pourrions-nous connaître que cet être qui est nous-même ? En comparaison, le monde qui nous entoure n'est qu'un spectacle, c'est-à-dire une apparence. Or ce spectacle s'écroule, cette apparence se dissipe dès que notre vie se trouve dans une de ces crises aiguës où notre destinée intérieure est en jeu. Il ne cesse de passer devant nos yeux sans laisser de traces ailleurs que dans notre mémoire. Il n'en reste plus rien à la mort, c'est-à-dire au moment où nous le quittons et où tout notre être, ramassé sur lui-même, n'a plus le spectacle de rien et n'est plus un spectacle pour personne.

Au cours même de ma vie, je ne saurais donc avoir d'autre expérience de l'être que dans l'être que je suis. Or, l'être que je suis, ce n'est pas mon corps, auquel je suis lié et qui m'affecte, c'est cette possibilité que j'ai de me faire, qui reste toujours indéterminée tant que je ne l'ai pas actualisée, et qui m'oblige à me tourner sans cesse vers l'avenir en m'affranchissant de l'esclavage du donné : ainsi, le moi, c'est ce que je puis être au delà de ce que je suis ; mais c'est aussi tout ce que j'ai vécu et déjà réalisé et qui subsiste en moi sous la forme de souvenirs en quelque sorte désincarnés. En quoi consiste donc cette conscience que j'ai de moi-même et qui ne fait qu'un avec mon existence elle-même, sinon dans cette oscillation perpétuelle de mon attention entre ce que je puis être, ou que j'aspire à être, et qui sollicite mon action, et ce que j'ai cessé d'être, qui est aussi ce que je suis devenu, et qui est le seul contenu en moi que je puisse connaître ? Ainsi, chacun peut témoigner que tout son être se trouve occupé par la double pensée qu'il a de son avenir et de son passé ; et si on objecte que le propre de l'être, c'est pourtant de demeurer dans le présent, on n'aura pas de peine à répondre que c'est non pas dans le présent du donné où le monde nous apparaît comme un spectacle toujours évanouissant, mais dans ce présent de l'acte où s'opère la conversion ininterrompue de ce que je cherche à me faire en cela même que je me suis fait.

Ainsi, de quelque côté que je tourne mes regards, soit du côté de l'objet, qui n'est que représentation, soit du côté de l'avenir, qui n'est que volonté, désir ou espérance, soit du côté du passé, qui n'est que souvenir ou regret, je ne trouve point en moi d'autre réalité que subjective. Et c'est de la relation entre ces modes différents de la subjectivité qu'est faite l'idée non seulement de ce que je suis, mais de tout ce qui peut être.

8. — *Subjectivité transindividuelle*. — Cependant, toute réalité subjective m'apparaît comme ayant un caractère individuel. C'est pour cela qu'elle m'apparaît aussi comme fragile et jusqu'à un certain point illusoire. Car je pense que la vraie réalité subsiste en soi, c'est-à-dire indépendamment de son rapport avec moi : et telle est la raison pour laquelle je la considère comme étant en droit universelle. C'est cette double propriété d'exister en soi et d'être le même pour tous qui définit [263] pour nous la notion d'objet. Mais de ces deux caractères l'un est contradictoire : et ils ne sont nullement inséparables l'un de l'autre comme on le pense car, 1) l'être que je pose « en soi » ne peut jamais devenir pour moi un objet ; ce mot n'a de sens que par rapport à moi et comme le terme auquel s'applique soit l'intellect, soit le vouloir et 2) ce qui est universel n'est pas nécessairement objectif, mais peut être au contraire la racine commune des différentes subjectivités individuelles et fonder précisément en elles la subjectivité comme telle.

Et tout d'abord il faut reconnaître qu'il y a un *règne de la subjectivité* à l'intérieur duquel les différentes consciences sont distinctes et pourtant se comprennent, comme il y a un règne de l'espace où les corps sont circonscrits et pourtant obéissent aux mêmes lois. L'unité même du monde, c'est d'être enveloppé dans la même lumière, matérielle ou spirituelle ; et c'est à ce témoignage que l'intellect fait appel tout comme le regard.

Mais il y a plus : la subjectivité réside dans une activité purement intérieure qui s'actualise à la fois par des opérations et par des états, les états étant en quelque sorte la limite des opérations. Or cette activité, en tant qu'elle est présente et inemployée n'est à mon égard qu'une puissance : seulement, c'est une puissance infinie et qui en droit enveloppe à la fois tout ce qui peut être pensé et tout ce qui peut être fait.

Comment serait-elle en moi différente de ce qu'elle est en autrui ? Tous les êtres qui sont dans le monde s'en partagent l'exercice, selon leurs forces. Et c'est pour cela qu'ils s'opposent, mais que, dans cette opposition même, ils communiquent : car non seulement ils puisent à la même source, mais encore chacun d'eux découvre au fond de lui-même cette possibilité qu'un autre actualise et qui le différencie.

Ainsi, le « subjectif universel », ce n'est point, comme on le croit, l'abstrait, qui est un objet schématique de pensée obtenu par l'élimination des différences, c'est la puissance concrète et indivisée d'où naissent toutes les différences sans qu'elle l'épuise jamais. Et le dialogue entre les consciences particulières n'est lui-même possible que comme la forme en quelque sorte manifestée de ce dialogue intérieur qui se poursuit sans cesse en chacun de nous entre l'infini et le fini, et qui est constitutif de la conscience elle-même.

9. — *L'existence de la puissance et de la possibilité.* — Mais les mots de puissance et de possibilité que nous venons d'employer ne peuvent manquer d'éveiller un doute. Car on garde toujours présentes à l'esprit les critiques qui font de la puissance l'explication purement verbale d'un effet que l'on constate, et de la possibilité une vue rétrospective de l'événement par laquelle on pense pouvoir l'anticiper, une fois qu'il s'est produit. Cependant, on ne peut faire que je ne porte en moi une activité qui n'est pas toujours employée et dont il faut bien dire qu'elle reste une puissance indéterminée tant qu'elle n'est pas actualisée, ni que je ne devance l'avenir par la pensée en évoquant des possibles, qui ont besoin, il est vrai, pour se réaliser, du concours des circonstances ou d'une option de la volonté. Ainsi, la puissance est l'être même de l'activité considérée comme la raison d'être des effets qu'elle engendre, et le possible est l'être même de la pensée considérée comme la raison d'être [264] des objets auxquels elle s'applique. Et il est facile de voir que la puissance et la possibilité ne sont considérées comme des êtres diminués, ou comme des chimères plutôt que comme des êtres, que par ceux qui réduisent l'être à ce qui affecte mon corps ou à ce qui est donné dans le champ de mon expérience. Mais par rapport à ces affections ou à ces données la puissance ou la possibilité jouissent d'un incomparable privilège. Non point qu'elles les précèdent dans le temps et les contiennent déjà sous une forme en quelque sorte virtuelle : car elles ne sont peut-être pas dans le temps et

c'est seulement leur mise en œuvre qui les temporalise. Ce ne sont point des choses, mais seulement l'entrée en jeu de la conscience dans sa double fonction intellectuelle et volontaire. En s'analysant, la conscience se réduit elle-même à un faisceau de puissances : elle devient un creuset au fond duquel elle ne trouve que des possibilités qu'elle ne cesse d'élaborer.

On discute toujours sur la réalité du psychologique comme tel, mais sans apercevoir que sa réalité est celle du possible en tant que perçu, qui ne s'actualise que dans le monde matériel et par la médiation du corps. Mais à travers le psychologique l'esprit nous révèle son activité propre, qui est d'abord d'évoquer le possible et de chercher ensuite à l'incarner dans des choses extérieures et périssables afin de l'éprouver et de le convertir en une possession intérieure et impérissable : ce sont les souvenirs, qui, en se détachant de l'événement qui les a fait naître, deviennent des puissances dont nous disposons toujours, ce qui montre assez clairement la correspondance entre la possibilité à l'égard du donné et la puissance à l'égard de l'acte qui se le donne. Et qui ne doute que la puissance ne soit toujours supérieure à son emploi et que la possibilité d'une chose ne soit son essence même, que son apparence manifeste, mais en même temps dissimule ?

Enfin, quelle est l'origine de toutes ces possibilités dont la conscience semble le point d'attache, sinon une activité omniprésente et infinie où la conscience ne cesse de puiser et qu'elle ne cesse de diviser selon le jeu des circonstances et l'initiative de sa liberté ? Mais elles ne sont des possibilités qu'en considération de l'usage même que nous en faisons ; et leur source dans l'absolu est elle-même une efficacité actuelle et toujours disponible qui, comme telle, n'est encore la possibilité de rien.

10. — *La partie et la participation*. — Nous voilà donc transportés dans un monde purement spirituel où nous n'avons affaire qu'à une possibilité qui se transmue elle-même en souvenir. Tel est l'unique sens que nous pouvons donner à la vie. Cette transmutation se produit à travers le monde tel qu'il nous est donné, mais que nous répudions toujours en disant justement qu'il est extérieur à nous. Il ne cesse de nous être présent, mais il est toujours apparaissant et toujours dispa-

raissant. Nous ne faisons jamais que le traverser. Il n'est rien de plus que l'instrument de formation de notre être spirituel.

Mais, comme nous sommes pris nous-même dans ce monde par nos limites et par la présence même qu'il ne cesse de nous imposer, comme nous avons un corps qui nous attache à lui et sans lequel les différents êtres cesseraient de s'apparaître les uns aux autres et par conséquent d'exister les uns pour les autres et d'entrer dans une communauté fondée [265] sur des actions réciproques, il n'y a point de difficulté à considérer le monde comme un tout dont nous sommes nous-même une partie. A une telle représentation, nul ne trouve de difficulté et l'on accepterait volontiers cette idée que le monde est la somme de ses parties si le monde pouvait être considéré comme un tout achevé, au lieu d'être un tout qui ne cesse de se faire et qui, en ce sens, est proprement infini, de telle sorte que tous les êtres y trouvent place, bien qu'il ne puisse jamais être réduit à leur somme.

Pendant, le monde et notre corps, qui en occupe le centre, ne sont rien de plus que des apparences ou des figures de l'être véritable. Celui-ci ne peut être qu'intérieur à lui-même ; mais réduire cette intériorité à celle de notre conscience individuelle, c'est raisonner comme si le monde se réduisait au corps. Il y a le même rapport entre les opérations caractéristiques du moi et l'acte qu'elles limitent et qu'elles divisent qu'entre l'espace qui enveloppe tous les corps et le lieu occupé par mon propre corps. Et comme je dis de mon corps qu'il fait partie du monde, je dois dire aussi de toute opération de ma conscience qu'elle est une participation de l'acte sans condition dont elle dépend avec toutes les opérations qui peuvent être accomplies par toutes les autres consciences. Et si l'on prétend que cette comparaison est illégitime parce que le monde qui est au-delà du corps est un monde que du moins je perçois au lieu qu'un acte que je n'accomplis pas est pour moi comme s'il n'était rien, on répondra que ce n'est pas tout à fait vrai, d'abord parce que ce regard même que je jette sur le monde dépasse le moi sinon par son opération du moins par son objet, ensuite parce que l'infinité des possibles que je ne cesse d'évoquer et qui divisent l'unité de l'acte pur en la mettant pour ainsi dire à notre portée, ne peut pas être considérée comme mienne, puisque c'est parmi ces possibles que je choisirai précisément le possible que je ferai mien et qui formera désormais l'essence même de mon être spirituel.

11. — *Le temps*. — C'est le temps, semble-t-il, qui pose tous les problèmes métaphysiques, car ces problèmes se réduisent sans doute à trois : celui du rapport du permanent et du variable, celui de l'origine des choses, et celui de la fin vers laquelle elles tendent. Or il ne faut pas dire seulement que ces problèmes supposent le temps, mais encore qu'ils se trouvent enveloppés tous les trois dans le problème du temps, de telle sorte que le temps lui-même peut être considéré comme formant l'unique problème de la métaphysique.

Or il est impossible de considérer le temps comme ayant lui-même une réalité objective, car cette réalité, il est impossible de la poser sans que ce soit le temps précisément qui la détruit. Dès lors on comprend qu'on ne puisse considérer la métaphysique comme la science de l'objet absolu, sans la considérer en même temps comme la science de l'éternité, au sens où l'éternité est définie comme étant la négation du temps. Mais c'est l'avènement du temps qui devient alors impossible à comprendre. Au contraire, il est évident que si l'être est acte et si le seul acte dont nous ayons l'expérience est l'acte de participation, la genèse du temps apparaîtra comme inséparable de son exercice même. Non pas que, malgré les apparences, l'on puisse dire de l'acte, et même [266] de l'acte de participation, qu'il s'accomplit dans le temps, car le caractère propre de tout acte, c'est de s'exercer dans le présent, et peut-être même de constituer la présence même du présent, de telle sorte que l'acte considéré en soi est omniprésent, c'est-à-dire éternel, et que l'acte de participation, en tant qu'acte, nous fait pénétrer nous-même dans l'éternité ; mais le moi n'est point exclusivement acte ; il est un mélange d'activité et de passivité, et tout acte est pour lui corrélatif d'une donnée. Or cette donnée, il la dépasse toujours, ce qui veut dire qu'il se crée à lui-même un avenir qui n'est rien de plus qu'une possibilité pure jusqu'à ce qu'elle s'actualise dans une nouvelle donnée qui devra être dépassée à son tour. Cependant, le propre de cette donnée, c'est d'être éminemment transitive ; elle tombe dans le passé où elle ne serait plus rien sans la pensée qui la ressuscite, comme le possible n'est rien que par la pensée qui l'évoque. Seulement, en se convertissant en souvenir le possible a acquis la densité qui lui manquait : il adhère à notre propre moi qui ne peut plus s'en détacher, mais en dispose comme il l'entend.

Ce qui justifie une triple conclusion : 1) que le temps lui-même exprime une circulation du moi dans l'éternité, puisque c'est également

par un acte présent que nous pensons le possible, que nous l'actualisons dans une donnée, et que nous le faisons revivre par la mémoire. 2) Que le temps exprime une conversion, à travers une forme d'objectivité qui nous rend solidaire et tributaire de tout l'univers, non seulement du possible indéterminé en un souvenir déterminé, mais du possible qui était une interrogation en un souvenir qui est une possession, ou encore du possible qui n'était pas encore nôtre en un souvenir qui est nous. 3) Que le temps ne renferme rien de plus qu'une suite de données qui par elles-mêmes sont toujours évanouissantes. Nous ne pouvons mettre dans le temps ni le possible, avant qu'il se réalise, ni le souvenir, après qu'il s'est réalisé, mais seulement le passage de l'un à l'autre. Ceux qui regardent le temps comme la substance des choses, ne considèrent comme réelle que l'apparition des données dans le pertuis de l'instant. Mais dans l'instant s'opère aussi la coïncidence fugitive du temps et de l'éternité ; et la participation a besoin du temps pour en faire un moyen d'accès dans l'éternité.

12. — *L'essence*. — C'est aussi le temps qui nous permet de définir le rapport entre l'essence et l'existence. Car le propre de l'existence, c'est de réaliser sans cesse la conversion du possible en souvenir. Aussi est-elle située dans le présent comme tout le réel. Mais dans le présent même, on considère l'existence sous deux aspects différents, selon qu'on la réduit à la succession des différentes situations dans lesquelles elle se trouve engagée, et dont l'ensemble constitue la destinée, ou au contraire à l'acte par lequel, au sein même de chaque situation, le possible se réalise : alors l'existence est identifiée au contraire avec la liberté.

Que faut-il entendre alors par l'essence ? Il semble que le propre de l'essence, ce soit d'être cela même dont l'existence est affirmée et qui en constitue le cœur et l'unité. Il faut donc que l'essence affecte un caractère temporel, et que l'existence, dans la mesure où elle implique le temps, apparaisse toujours comme en étant l'expression ou, plus précisément encore, le développement. Or, il est évident que ces mots d'expression et [267] de développement n'ont aucune signification si l'essence contient déjà sous une forme plénière et condensée tout ce que l'existence sera appelée à manifester un jour sous une forme partielle et dispersée. Ce qui importe, c'est par conséquent de montrer comment l'essence et l'existence assument l'une à l'égard de

l'autre une fonction qui fait qu'aucune des deux ne peut être posée sans une référence à l'autre. Et pour cela il ne suffit pas de dire que l'essence a besoin de l'existence pour avoir une réalité, parce que, sans l'existence, elle ne serait rien, et que l'existence a besoin de l'essence pour avoir un contenu parce que, sans l'essence, elle ne serait l'existence de rien. Car cette double affirmation garde un caractère verbal aussi longtemps qu'on ne décrit pas la genèse qui la justifie. Mais une telle genèse montre clairement comment l'essence et l'existence sont triplement inséparables, car :

1) le propre de l'existence, c'est de supposer une possibilité qu'elle actualise. Or, l'essence est d'abord cette possibilité. Mais elle ne devance pas l'existence, comme on le croit quelquefois, puisqu'il serait contradictoire de dire qu'il y ait rien qui *préexiste* à l'existence. Elle est suscitée par l'existence elle-même considérée sous sa double forme, à la fois dans sa situation et dans l'acte de liberté qui lui répond afin qu'elle puisse s'accomplir. A ce titre l'essence est une possibilité pure qui n'est pas encore notre propre essence, mais qu'il s'agira pour nous de rendre nôtre : elle est incluse dans l'être absolu en tant qu'il est lui-même l'origine et pour ainsi dire la source de toutes les possibilités.

2) Pour qu'elle devienne nôtre, il faut que nous en prenions la responsabilité, que nous acceptions de l'incarner, de lui donner place dans le monde. Mais elle ne méritera d'être nommée notre essence que lorsqu'elle se sera détachée de l'action qui l'a réalisée, c'est-à-dire de l'existence et qu'elle adhérerà à notre être spirituel moins comme le simple souvenir de l'événement que comme une « nature » intérieure que nous avons acquise par son moyen, et qui ne pourra plus être reniée par nous ;

enfin 3) quand nous cherchons quel est le facteur qui fait que le moi invente telle possibilité et ambitionne de la réaliser et de la faire sienne, ce facteur ne peut être rien de plus que sa valeur. De telle sorte que, sous cet aspect, l'essence reconquiert un ascendant sur l'existence, dont il semblait que l'analyse précédente l'eût destituée. Car si c'est l'existence qui suscite l'essence en tant que possibilité pure et si c'est l'existence encore qui, en la réalisant, la fait sienne, c'est la valeur requise d'une telle possibilité qui explique que cette double démarche puisse s'accomplir : de telle sorte que l'essence vraie, c'est la valeur, ce qui montre pourquoi le langage donne toujours au mot

essence un caractère laudatif et pourquoi on voit les choses s'écarter de leur essence par les impuretés qui s'y mêlent, et nos actions elles-mêmes être souvent infidèles à notre essence, comme si elles la manquaient par un effet tantôt de notre impuissance, et tantôt de notre malice.

13. — *Le monde*. — On peut répondre maintenant à la double question de savoir en quoi consiste le monde et pourquoi il y a un monde, question qui peut paraître frivole à tous ceux qui croient que l'expérience de sa présence doit nous suffire. Pourtant, c'est la fonction propre [268] de l'esprit de justifier l'existence du monde. Il ne mériterait pas autrement le nom d'esprit qu'on lui donne. Et il ne peut y réussir que parce qu'il est lui-même sa propre auto-justification : ce qui signifie qu'il est perpétuellement naissant, ou qu'il se donne sans cesse l'être à lui-même. Mais, loin de dire que l'esprit est dans le monde et qu'il constitue pour ainsi dire sa pointe la plus subtile, loin de dire du monde qu'il est l'effet d'une expansion de l'esprit, ou un ouvrage qu'il produit, il faut dire que l'esprit fait apparaître le monde à mesure qu'il agit, comme la condition de son exercice et l'expression de sa limitation plutôt encore que de sa puissance. Le monde, c'est un donné, formé d'objets à l'égard desquels l'esprit accuse sa propre passivité, qu'il ne peut appréhender que par un acte de perception dont on voit bien la distance qui le sépare d'un acte de création, et que la tradition philosophique définit par l'opposition d'une forme et d'une matière. Mais si l'esprit ne s'incarnait pas à son tour dans un corps, il resterait à l'état de pure possibilité ; il n'aurait aucune prise sur le monde ; son existence ne marquerait point dans la trame des événements ; il resterait enfermé dans les limites de sa propre subjectivité ; il n'apparaîtrait pas et ne serait l'objet d'un jugement d'existence de la part de personne.

On voit donc en quoi consiste maintenant la signification du monde : il exprime pour l'esprit ce qui limite, mais qui par conséquent aussi dépasse toujours sa propre opération. Aussi n'y a-t-il de monde que pour un esprit. A chaque opération qu'il accomplit doit correspondre dans le monde un contenu qui l'actualise. Pourtant, le propre de l'esprit, c'est d'être tout entier intérieur à lui-même : et l'on ne peut pas dire que l'activité de l'esprit vient se dénouer dans le monde

comme si le monde achevait de lui donner la réalité qui lui manque. Le monde n'est rien de plus que son moyen et son instrument.

En réalité, un esprit ne peut trouver que dans un autre esprit à la fois une réponse et un aliment : peut-être même faut-il dire que c'est seulement dans la découverte d'un autre esprit et dans une communication réciproque avec lui, dans ce qu'il lui donne et dans ce qu'il en reçoit, que chaque esprit trouve à la fois la fin de son opération et sa propre confirmation dans l'existence. Or entre les esprits le monde est un témoin : il est par rapport à chaque esprit à la fois extériorité et dépassement ; et il semble que le propre de l'esprit, ce soit seulement de vaincre sa résistance. C'est pour cela que c'est en s'incarnant dans le monde que l'esprit actualise toutes ses puissances. C'est en les actualisant qu'il devient présent aux autres esprits. C'est donc le monde qui sépare les esprits les uns des autres, c'est-à-dire qui les individualise, mais c'est lui aussi qui les unit ou qui les arrache à la solitude subjective. De plus ce monde n'a d'existence que dans l'instant ; il est toujours évanouissant, ce qui montre assez clairement qu'il n'est rien que par et pour l'esprit, qui est obligé pourtant de le traverser pour opérer cette circulation entre le possible et le souvenir et pour réaliser cette société entre les esprits qui sont les deux fonctions où se consomme la vie même de chaque esprit.

14. — *L'esprit ou la puissance de tout spiritualiser.* — On voit maintenant l'erreur qu'il y aurait soit, comme le matérialisme, à mettre en [269] doute l'existence de l'esprit, soit, comme le dualisme, à le considérer comme ayant une existence comparable à celle de la matière et susceptible de lui être opposée. Car la matière, c'est la réalité, en tant précisément qu'elle nous est donnée et par conséquent qu'elle s'impose à nous du dehors tandis que l'esprit, c'est un acte que l'on accomplit intérieurement et qui n'est rien en dehors de son accomplissement même. Dès lors, on comprend facilement que le matérialisme, précisément parce qu'il considère toute réalité comme donnée, puisse nier la réalité de l'esprit qui, en effet, n'est jamais donné ; et l'on comprend aussi que le dualisme précisément parce qu'il refuse d'accepter que toute réalité soit une réalité donnée, c'est-à-dire matérielle, fasse de l'esprit une substance distincte de la substance matérielle et qui ne peut être définie alors que par négation : on ne peut rien dire d'elle sinon qu'elle est immatérielle.

Cependant il importe d'affirmer, à la fois contre le matérialisme que tout ce qui est n'est pas réductible à la matérialité et, contre le dualisme, que l'esprit n'entre pas avec la matière dans un même genre, qui est celui de la substance. Et même, il vaut mieux éviter, semble-t-il, l'équivoque du mot substance qui ne convient ni à la matière, si elle n'est rien de plus qu'un phénomène, ni à l'esprit, s'il n'est rien de plus qu'un acte et jamais une chose : cela nous évitera en même temps de nous embarrasser dans le problème de l'unité ou de la dualité des substances et nous permettra de définir la matière et l'esprit non pas seulement par la contradiction qui les oppose, mais par la connexion qui les unit.

Car si nous ne pouvons nous-même découvrir l'être qu'au seul point où nous coïncidons avec lui, c'est-à-dire dans notre conscience, qui est notre être propre, on voit que c'est par rapport à lui seulement que la matière pourra prendre un sens, comme étant ce qui nous limite à la fois et qui nous dépasse : c'est donc l'être en tant qu'il est posé par nous, mais comme extérieur à nous, c'est-à-dire en tant qu'il est pour nous seulement une apparence. Il y a ainsi, à l'échelle de la participation une sorte de double et inverse prééminence, de l'esprit par rapport à la matière et de la matière par rapport à l'esprit ; car d'une part, l'esprit appartient au monde de l'être et la matière au monde de l'apparaître de telle sorte que, là où l'esprit cesse d'agir, il faut que la matière elle-même s'écroule, et d'autre part, la matière est toujours manifestée et l'esprit toujours secret, de telle sorte que l'esprit demeure à l'état de possibilité jusqu'au moment où la matière vient lui permettre de s'accomplir. Ainsi, il semble que l'esprit ne cesse de s'enrichir par ses contacts successifs avec la matière ; et comment en serait-il autrement puisque la matière définit les frontières de son exercice et qu'elle lui apporte sans cesse ce qui lui manque ? Mais cet apport n'est rien tant que l'esprit n'a pas réussi à le pénétrer et à le faire sien. On comprend ainsi le double mouvement auquel l'esprit est assujetti et qui explique à la fois la constitution du monde matériel et la création de l'essence individuelle : à savoir qu'il doit toujours

s'incarner sans quoi il ne serait rien de plus qu'une virtualité pure, et toujours se désincarner, afin de spiritualiser tout ce qui est ¹⁷.

¹⁷ « Epitome metaphysicae spiritualis ». Article paru dans le numéro de juillet-septembre 1947 de la Revue *Giornale di Metafisica*, Turin. Ce numéro était consacré au thème : « Qu'est-ce que la métaphysique ? »

[270]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

Appendice 2

LA RELATION DE L'ESPRIT ET DU MONDE

[Retour à la table des matières](#)

La collection d'ouvrages intitulée *Philosophie de l'esprit* a été fondée en 1934 afin de s'opposer au matérialisme régnant et de montrer, malgré le témoignage des sens et le préjugé de la conscience commune, d'abord que la matière n'est rien sans l'esprit qui la pense, qui définit l'usage qu'on en doit faire et la signification qu'on peut lui donner, ensuite, que c'est l'esprit lui-même qui constitue la réalité véritable, alors que la matière est seulement le moyen par lequel il s'exprime et, si l'on veut, sa manifestation ou son phénomène.

Mais, sur la nature de l'esprit et sur son existence même les philosophes pourraient se mettre d'accord s'ils consentaient à approfondir une certaine expérience intérieure sans laquelle l'expérience extérieure (celle que nous avons des choses) serait incapable de se soutenir. Voici un certain nombre de propositions sur lesquelles il nous semble que cet accord pourrait se faire :

1. L'esprit n'est pas un objet que l'on puisse voir, même par un regard purement intellectuel, mais *c'est un acte qui ne peut être saisi que dans son accomplissement même* : c'est un « voyant » et non pas une chose vue. Dès lors, il est faux de vouloir mettre l'esprit et la ma-

tière sur le même plan comme deux objets différents dont une analyse classique montrerait qu'ils ont des caractères opposés et même contraires. Il n'y a d'objet que pour un esprit qui le pose et qui en le posant, l'oppose à lui-même. Cela s'applique même à l'idée, c'est-à-dire à l'objet intelligible, qui ne peut pas être confondu avec l'esprit dont il est plutôt l'effet ou le produit, et où l'opération se trouve en quelque sorte pétrifiée. L'esprit considéré comme acte n'est donc pas un objet, si subtil qu'on l'imagine, situé parmi d'autres objets ; il est le pouvoir par lequel tout objet est appréhendé, soit à l'intérieur de nous-mêmes, soit dans le spectacle que le monde nous offre.

2. Cependant, si l'objet était simplement donné à l'esprit comme pourvu d'une réalité propre que l'esprit se bornerait à accueillir, l'esprit ne serait qu'un miroir. Mais un miroir n'a aucune conscience de l'image qui s'y reflète. Or l'esprit, c'est le pouvoir non pas seulement de transformer l'objet en image, mais de faire que cette image ait accès dans une conscience. Le caractère original de l'acte spirituel c'est, en s'exerçant, de produire indivisiblement la conscience que j'ai des choses et [271] la conscience que j'ai de moi-même. Mais jusqu'ici la conscience que j'ai des choses et la conscience que j'ai de moi-même ne sont pas indépendantes l'une de l'autre : elles ne peuvent pas être séparées. La conscience que j'ai de moi-même, c'est seulement *la conscience que j'ai d'avoir conscience des choses*.

3. Ce n'est pas tout encore. Dans cette conscience qu'il a des choses l'esprit éprouve aussi l'ascendant qu'il a sur elles. Car, non seulement dès qu'il cesse de s'exercer, leur représentation s'abolit, mais encore il ne peut faire autrement que d'agir sur elles et de les modifier. C'est lui qui anime et oriente notre volonté dans la moindre de ses entreprises. Ainsi le monde est à la fois un spectacle que l'esprit se donne à lui-même et une matière que l'esprit ne cesse de modeler afin de la conformer à ses propres exigences. Le monde est donc en quelque sorte le visage de l'esprit, soit qu'on le considère comme un objet de connaissance dont l'esprit n'achève jamais de prendre conscience, soit qu'on le considère comme un ouvrage de l'esprit, qui est toujours sur le métier, et que l'esprit n'achève jamais de réaliser.

4. La connaissance et l'action attestent également la limitation de notre esprit : car le propre de la connaissance, c'est d'exprimer la distance qui nous sépare d'une réalité qui nous dépasse et dont nous ne pouvons obtenir que la représentation ; et le propre de l'action, c'est

d'exprimer la distance qui nous sépare d'une réalité sur laquelle nous avons prise, mais que nous ne pouvons que modifier et non pas créer. Le monde, en tant qu'il est un objet de connaissance, est d'abord une donnée opaque, mais dans laquelle l'esprit introduit graduellement une sorte de transparence : il tend à la limite à se dissoudre dans une lumière pure. Le monde, en tant qu'il est objet du vouloir, est d'abord un obstacle qui nous résiste, mais que l'esprit transforme en un moyen à son service : il tend à la limite à devenir son opération pure. Il reste le monde dans la mesure où il subsiste devant l'esprit comme une masse à la fois obscure et rebelle. Comme tel, *le monde remplit tout l'intervalle qui sépare l'esprit fini de l'esprit infini* : c'est le monde qui les sépare et c'est à travers le monde qu'ils communiquent.

5. Jusqu'ici nous n'avons examiné que le rapport de l'esprit avec le monde. Mais l'essence de l'esprit se révèle plus clairement encore dans son rapport avec le temps. De l'esprit on peut dire qu'*il est la conscience du temps*. Car le monde est tout entier dans l'instant. Le passé et l'avenir n'ont de réalité que dans l'esprit : ce sont de pures pensées. Dans le présent où je vis, tout ce qui est donné est matériel : mais je m'en détache en me rappelant ce qui n'est plus, en imaginant ce qui n'est pas encore. Et l'esprit, c'est la relation que je ne cesse d'établir, à travers chaque coupe du devenir, entre le futur qui n'est pour moi qu'une possibilité pure et le passé qui est une réalité non point abolie, mais accomplie. Or, le possible et l'accompli ne sont rien que par un dépassement du réel, en avant, pour l'anticiper ou pour le produire, et en arrière, pour assurer sa survivance intérieure. Entre le possible et l'accompli, qui sont deux moments de la vie de l'esprit, le monde, tel [272] qu'il est donné, n'est qu'un lieu de passage qui ne cesse de s'évanouir et de ressusciter. C'est aussi le lieu d'une épreuve dans laquelle la possibilité est assujettie à se transformer en chose avant de disparaître pour s'incorporer à la substance même de mon être spirituel.

6. Ainsi l'esprit dispose de l'espace et du temps comme des moyens qui lui permettent de se manifester, c'est-à-dire de se réaliser. Mais il n'entre pas dans la trame de l'univers spatio-temporel. C'est à travers cet univers, qui est son image et son instrument, qu'il poursuit sa destinée propre. L'univers ne cesse de nous quitter ; mais l'esprit ne peut se passer de lui : *c'est en lui qu'il doit s'incarner* avant de passer à chaque instant de la virtualité à l'actualité.

7. Dès lors on comprend que la conscience individuelle participe seulement à la vie de l'esprit ; car si chaque conscience trouve dans le corps l'expression de ses limites, elle y trouve aussi les conditions de sa démarche ascensionnelle. *L'esprit est le foyer commun qui éclaire et qui unit toutes les consciences.* C'est le corps par contre qui les sépare les unes des autres ; mais l'univers où les corps sont situés permet à toutes les consciences de communiquer entre elles et à chaque conscience de s'enrichir indéfiniment.

8. De l'esprit il faut dire qu'il est éternel comme il est universel. Et, de même qu'en disant qu'il est universel nous ne voulons dire, ni qu'il est indépendant de toutes les consciences individuelles, ni que les consciences individuelles sont ses parties, mais seulement qu'il habite en chacune d'elles et qu'il est l'activité qui les anime, la lumière qui les éclaire et le lien qui les unit, de même, en disant qu'il est éternel, nous ne voulons pas dire qu'il est indépendant du temps, ni qu'il a une durée illimitée, mais que c'est lui qui permet au moi de penser le temps sans en devenir esclave, c'est-à-dire de se porter toujours au-delà de ce qui est, grâce à la conception d'un possible qu'il dépend de lui de mettre en œuvre, et de ne rien laisser perdre de ce qui a été, grâce à la conservation d'un souvenir qu'il dépend de lui de transfigurer. *L'esprit, dans la mesure où il se détache du monde matériel et lui demeure pourtant lié, se meut tout entier dans le domaine de la possibilité et dans celui du souvenir, car il est le passage de l'un à l'autre ou plutôt la conversion de l'un dans l'autre : le lieu de ce passage, le chemin de cette conversion, c'est le monde.*

9. Au point où cette possibilité et ce souvenir, ce futur et ce passé viennent se recouvrir, nous avons l'éternité de l'idée : et cette éternité se réalise dans le présent, mais dans un présent qui est le contraire de l'instant, car, dans l'instant nous avons affaire seulement au croisement de l'esprit avec le devenir dans une rencontre fugitive, au lieu que, dans le présent, nous avons affaire à *la découverte par l'esprit de son véritable séjour où il n'y a rien qui ne soit en même temps un acte qu'il accomplit et une possession intérieure qu'il ne cesse de se donner.*

10. Si l'esprit nous apparaît toujours comme impossible à séparer du monde, c'est parce que le monde représente, pour un esprit fini, la [273] totalité du réel en tant qu'il n'a pas encore réussi à la pénétrer et à la réduire. Mais si l'esprit n'est pas une chose, c'est qu'il réside tout

entier dans le pouvoir que nous avons de spiritualiser le monde tel qu'il nous est donné. Dans cet effort de spiritualisation, le monde disparaît à chaque instant, mais ce qui subsiste en nous, c'est l'usage même que nous en avons fait. C'est par cet usage que nous constituons par degrés ce que nous sommes. C'est en ce sens que le monde, au lieu de s'opposer à l'esprit, et de le contredire, doit être considéré plutôt comme son véhicule, comme la forme sous laquelle la totalité du réel doit s'offrir à l'esprit, non pas seulement pour qu'il puisse le connaître et l'organiser, mais pour qu'il puisse fonder, grâce à lui, son indépendance par rapport à lui. C'est donc altérer la signification de l'esprit que de vouloir le réduire, comme le font certaines théories modernes, à une superstructure du monde matériel : c'est là subordonner son existence et sa dignité à celle de la matière. Mais c'est le contraire qu'il faut faire : et l'on dira donc plus justement que le monde est son infrastructure, dans la mesure où le monde est la condition qu'il appelle afin de réaliser sa propre possibilité et d'en dégager une existence qui lui appartient en propre ; on comprend alors que ce monde disparaisse dès qu'il a servi. On trouve une vue beaucoup plus profonde dans le christianisme traditionnel qui définit la cité de Dieu comme le règne de l'esprit, c'est-à-dire du Saint-Esprit, mais où personne n'accède sans avoir traversé le monde, comme le montre l'exemple de Dieu lui-même dans le mystère de l'Incarnation ¹⁸.

¹⁸ « La relation de l'esprit et du monde ». Communication au premier Congrès national de Philosophie, Mendoza, Argentine, mars-avril 1949. Parue dans les *Actes du Congrès*, tome II, Université nationale de Cuyo.

[274]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE**Appendice 3**

**L'ESPRIT AU SERVICE DU MONDE
OU LE MONDE AU SERVICE
DE L'ESPRIT*****1. ÉVIDENCE APPARENTE DU MATÉRIALISME***[Retour à la table des matières](#)

Platon parle de ces hommes terribles qui ne croient qu'à ce qu'ils voient et à ce qu'ils touchent et rejettent comme chimériques ces choses proprement spirituelles qu'il appelle des idées et qui sont pour lui les véritables réalités. Il en est aujourd'hui comme à l'époque de Platon. La conscience commune subit toujours le prestige de cet univers matériel dans lequel notre corps se trouve engagé. Car ce corps ne cesse de nous imposer sa présence : il est pour nous et pour autrui le témoin de notre existence, qui sans lui s'évanouirait comme si elle manquait de support. Il est le siège du plaisir et de la douleur. En lui sont situés les organes des sens, par l'intermédiaire desquels il explore ce qui l'entoure et entre en communication avec tout ce qui est. Quand il meurt, c'est comme si le monde s'écroulait pour nous. Mais le monde poursuit son chemin sans nous ; et si toutes les consciences venaient à disparaître, il continuerait encore à rouler dans un espace et un temps infinis comme une masse aveugle et indifférente agitée d'un mouvement intérieur dont personne ne saurait jamais rien.

Telle est l'image de l'univers que se font les matérialistes. Ils ne cessent d'évoquer en leur faveur le témoignage de l'expérience. La réalité que les sens leur découvrent est pour eux la seule qui soit solide. La science nous apprend tous les jours à la mieux connaître et à en faire un meilleur emploi. Ce que nous appelons la conscience n'en est qu'une sorte de reflet : nous cherchons à rendre ce reflet plus fidèle afin que notre action devienne toujours plus avertie et plus puissante. Mais ce serait une erreur de lui attribuer à lui-même une existence qu'il ne possède pas : là où il est détaché de son rapport avec les choses, ce n'est plus qu'un feu follet de l'imagination. On comprend donc facilement le succès du matérialisme, puisque les choses qui sont devant nous sont les seules qui puissent être montrées à tous, que nous ne cessons de subir leur contrainte, que les sens et la science s'unissent pour nous les faire connaître et que notre vie elle-même n'est capable de subsister et de croître que par les relations de plus en plus étroites que nous soutenons avec elles.

[275]

2. LE MATÉRIALISTE INFIDÈLE À SA DOCTRINE

Et pourtant, le triomphe du matérialisme ne peut jamais être qu'un triomphe apparent. L'évidence dont il se prévaut est elle-même illusoire. Aucun matérialiste n'est fidèle à sa doctrine et ne réussit à la mettre en pratique. Car cette immense machine du monde qui constitue pour lui l'unique réalité et qu'il essaie toujours de réformer n'a de sens pourtant à ses yeux que dans la mesure où elle pourra agir en retour sur la conscience humaine et lui apporter plus de lumière, de force et de bonheur. C'est donc dans la conscience que se trouve pour lui la seule chose qui compte dans le monde, et qui a même infiniment plus de valeur que le monde puisque le monde n'est pour elle qu'un moyen et un instrument. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir le matérialiste porter souvent en lui un idéal qui dépasse singulièrement toutes les satisfactions que le monde pourra lui apporter et accepter de se sacrifier pour en hâter la réalisation à laquelle il n'assistera lui-même jamais.

Tant il est vrai qu'il y a dans l'homme certaines exigences constantes de sa nature qui reparaissent toujours et qu'il ne réussit pas à transgresser, même lorsqu'il s'y emploie. Car il est impossible qu'aucun homme puisse penser que le monde matériel est capable de se suffire : soit que je me contente de le subir, soit que je cherche à lui imposer ma loi, dans les deux cas ce sont les intérêts de ma conscience qui sont en jeu et c'est par rapport à elle que je juge de la vérité de chacune de mes connaissances et de la valeur de chacun de mes actes. Il faut donc que la conscience se mette elle-même au-dessus de ce monde dont elle s'érige en juge. Et si elle ne peut pas se passer du monde, la destinée du monde n'a d'intérêt pour elle que dans la mesure où elle est inséparable de sa destinée propre et contribue à la produire. C'est donc que, malgré toutes ses dénégations, l'homme se reconnaît lui-même comme un être spirituel. C'est là une affirmation qui se trouve impliquée dans chacune de ses démarches, jusque dans cette science qu'il est capable d'acquérir de l'univers matériel, jusque dans l'acte même par lequel il cherche à l'utiliser pour améliorer son sort sur la terre.

On comprend bien sans doute qu'il puisse se laisser fasciner par tous ces objets qu'il rencontre sur son chemin et qui sont pour lui d'abord comme des obstacles dont il finit par faire ses serviteurs. Mais c'est là la preuve qu'il n'est pas lui-même un objet parmi tous les autres. Et tout d'abord, *il sait qu'il est, alors que*, comme le dit admirablement Pascal, *l'univers n'en sait rien*. Or c'est cette conscience qu'il a de lui-même qui constitue sa véritable réalité. Il n'est rien que par le pur pouvoir qu'il a de dire moi. Ce moi n'est donc pas une chose. Il n'est pas seulement invisible et impalpable parce qu'il est trop subtil et trop ténu pour que nos sens puissent l'appréhender, mais parce qu'*il est toujours ce qui regarde et non point ce qui est regardé, ce qui touche et non point ce qui est touché, ce qui connaît et non point ce qui est connu*. Et c'est parce qu'il est le sujet qui connaît toutes choses qu'il ne peut pas être lui-même une chose. La difficulté même que nous éprouvons à connaître le moi vient précisément de l'impossibilité où nous sommes de le transformer en chose. Il est ce foyer de lumière par lequel le monde se trouve éclairé, mais qui ne peut pas être une partie de ce [276] qu'il éclaire. Et comme on ne le retrouve nulle part dans ce monde qu'il nous découvre, on finit par nier son existence en oubliant que sans lui ce monde serait pour nous

comme rien. Ainsi, l'esprit semble s'évanouir dans la connaissance même qu'il engendre, comme Dieu, aux yeux des athées, disparaît dans l'œuvre même de la création. Ces remarques suffisent à montrer que notre propre existence, comme l'existence même de Dieu, est une existence intime et secrète, ce qui est le caractère essentiel d'une existence spirituelle. Or comment pourrait-il en être autrement s'il est évident qu'un être véritable ne peut être qu'en soi et pour soi et que du dehors nul ne peut appréhender de lui que sa manifestation ou son phénomène ?

3. LA LIBERTÉ OU L'ESPRIT EN ACTE

Toutefois, il ne peut pas suffire de dire que le moi est le regardant et non pas le regardé, le connaissant et non pas le connu. Il se distingue des choses d'une manière beaucoup plus profonde encore. Car le caractère essentiel des choses, c'est d'être inertes, c'est-à-dire d'être ce qu'elles sont, sans qu'elles aient le pouvoir de modifier leur état ou de le produire. Elles sont assujetties au principe de causalité, ce qui veut dire que toutes les modifications qu'elles subissent et leur existence même dépendent de certaines autres choses qui les précèdent et qui déterminent leur apparition dans le monde avec tous ces caractères qui leur appartiennent. Ainsi tous les événements qui constituent le monde sont liés entre eux par une chaîne invincible à laquelle nous donnons le nom de déterminisme. C'est dire que chacun d'eux a sa cause hors de lui et non en lui. Or, il n'en est plus ainsi en ce qui concerne notre propre moi : il possède un caractère spirituel parce qu'il est d'une certaine manière *causa sui*. C'est dire qu'il est une liberté. Les deux mots esprit et liberté ont le même sens. Ni on ne peut concevoir un esprit qui serait contraint par quelque cause extérieure à lui, — il serait réduit alors à l'état de chose, — ni on ne peut concevoir une liberté qui s'exerce autrement que dans la lumière de l'esprit, — elle ne se distinguerait pas alors d'une aveugle spontanéité. Le propre d'un esprit, c'est d'agir non pas en vertu de causes qu'il est obligé de subir, mais en vertu de raisons qu'il ne cesse de créer par son seul exercice. Ces observations suffisent pour montrer que l'esprit n'est pas situé dans le monde, ni soumis à sa loi, qui est la loi des corps, et que, s'il est lui-même inséparable d'un corps, c'est parce que

sa limitation l'oblige à s'incarner, de telle sorte que le monde des corps puisse devenir la matière de son action, le lieu de son effort, le moyen de ses acquisitions et le témoin de sa victoire.

Mais il ne suffit pas de définir l'esprit par la liberté qui le met au-dessus du monde, où il ne cesse pourtant de subir une épreuve sans laquelle il ne sortirait jamais du repos. Le propre de l'esprit, c'est d'être toujours en acte : or agir, pour lui, c'est vouloir que la valeur règne dans le monde, c'est substituer à la causalité mécanique la volonté du bien ; *et l'esprit lui-même pourrait être défini comme la causalité du bien*. Qu'entendons-nous maintenant par le bien, sinon une fin qui soit telle non seulement que notre esprit puisse la ratifier et l'approuver [277] — comme si l'existence n'avait un sens pour nous qu'à condition que nous cherchions toujours à la produire, — mais encore qui soit telle qu'elle réalise une union entre tous les esprits dont aucun ne peut réussir à être véritablement un esprit que par son union avec tous les autres. C'est là sans doute la définition qu'il faut donner de l'amour. Aussi voit-on que le propre de la vie de l'esprit, c'est non point de chercher à connaître la matière ou à la dominer, mais de créer une communion entre les consciences, de les éveiller sans cesse à elles-mêmes, de les élever à une existence de plus en plus lucide et de plus en plus pure et de leur apprendre que le monde n'est pas là seulement, comme on le croit souvent, pour devenir le serviteur du corps auquel elles sont liées, mais pour être entre elles comme un témoin, un langage et le véhicule de leurs relations mutuelles. Ainsi le propre de l'esprit, c'est d'obliger les âmes à dépasser la solitude dans laquelle chacune d'elles se trouve d'abord enfermée, à reconnaître qu'*aucune ne peut rien recevoir que par le don qu'elle fait de soi* et enfin qu'elles ne peuvent s'unir que dans la source commune où chacune puise cette existence particulière qui lui a été donnée. Telle est sans doute la signification la plus profonde de l'*amour de charité* où je n'accède à la vie spirituelle que par une imitation de l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire *en faisant sans cesse pour un autre ce que Dieu fait pour moi*.

4. UNE SOURCE COMMUNE OÙ PUISENT TOUS LES ESPRITS

On voit par là que l'essence même de l'esprit, c'est non pas de demeurer enclos dans les frontières de la conscience individuelle, mais au contraire d'aller toujours au-delà. Il est ce pouvoir même de dépassement. Or on peut dire que c'est un dépassement qui se produit toujours vers le dedans et jamais vers le dehors. Au lieu de s'ouvrir sur un monde déjà constitué et que nous devrions nous contenter de décrire et de subir, il nous découvre au fond de nous-même la présence d'une puissance infinie qui ne cesse de nous donner l'être, mais comme une possibilité qu'il dépend de nous d'actualiser, bien que nous ne puissions y réussir autrement que par son secours. Là réside l'idée d'une vocation qu'il nous appartient d'assumer, que nul autre que nous ne peut remplir à notre place et qui est toujours en relation avec la situation où nous nous trouvons dans le monde, avec les ressources actuelles qui nous ont été données, avec les occasions que nous rencontrons sur notre chemin, avec les tâches qui nous sont à chaque instant proposées. Telle est la valeur qui appartient à l'individu dans le monde et qui rend chaque être unique et irremplaçable : il l'est beaucoup moins par son originalité physique ou mentale que par ce qu'il est appelé à faire, et qui justifie sa nature et lui donne une signification et une valeur. *La vie spirituelle, c'est la nature non pas reniée, mais transfigurée.* Nul ne peut y réussir autrement que par cette union toute intérieure avec une activité omniprésente qui ne cesse de lui fournir, d'où procèdent à la fois la lumière qui l'éclaire et la force qui le soutient, sans laquelle il est incapable de rien, et qui lui demande seulement un consentement qu'il a toujours le pouvoir de refuser. S'il le refuse, il se trouve réduit à lui-même ; dans chacune de ses démarches, [278] il ressent son isolement, son impuissance et sa misère ; le monde qui se déploie devant lui lui résiste et le rebute, il ne cesse de le contraindre et de le blesser ; et quand le moi parvient à soumettre ce monde à ses desseins, il n'obtient encore qu'une satisfaction dérisoire et périssable. Au contraire, s'il consent à cette grâce intérieure qui lui est toujours offerte et dont on peut dire qu'elle ne lui manque jamais, mais qu'il lui manque souvent, alors tout change pour lui : il ne

connaît plus l'isolement ; la solitude au contraire réalise pour lui la perfection de cette société absolue, qui est la société avec Dieu ; il sent toujours en lui une activité qui le soulève, dont il semble qu'elle le porte et qu'il suffit pour lui de la laisser agir. Le monde qui est devant lui cesse d'être un obstacle qui l'arrête, car ce n'est pas en lui qu'il trouve sa fin véritable. Tous les échecs qu'il peut connaître, toutes les souffrances et tous les maux qui lui sont apportés reçoivent une signification par l'usage spirituel qu'il est capable d'en faire. Par là, nous apprenons que c'est au-delà du monde que le monde trouve son explication et son dénouement ou, ce qui revient au même, que c'est au dedans de nous et dans l'abdication de notre volonté propre en faveur de cette action de l'esprit pur, qui est celle de Dieu en nous, que le monde extérieur et manifesté nous découvre sa véritable signification, qui est de permettre à tous les êtres particuliers de se distinguer et de s'unir dans la conscience de leur commune origine et de leurs devoirs réciproques.

Ainsi on voit que le monde fournit aux différentes consciences les conditions mêmes de leur limitation et de leur communication mutuelle ; mais celle-ci ne peut se réaliser que dans la mesure où chacune d'elles, remontant vers sa propre source, retrouve en elle la même source qui jaillit pour toutes. Il n'y a donc que la vie spirituelle qui puisse justifier l'avènement du monde et nous permettre de comprendre l'usage qu'il en faut faire. Car la vie de l'esprit, loin de le nier, l'évoque afin de permettre à nos puissances de s'actualiser et afin de fonder par conséquent l'apparition de tous ces êtres personnels dont on peut dire que leur destinée propre, c'est de se faire être par la mise en œuvre de leur liberté, mais d'une liberté qui rencontre devant elle d'autres libertés dont elle est solidaire et qui sont appelées avec elle à trouver dans le monde le moyen de s'exprimer, c'est-à-dire de se réaliser et, au-delà du monde, cette source de lumière et d'amour sans laquelle elles seraient à jamais incapables de se délivrer de leur séparation, de leurs ténèbres et de leur impuissance. On comprend dès lors que l'on ne puisse pas se désintéresser du monde : il est le témoin et aussi l'image de l'activité humaine. Et on comprend aussi que, quand l'homme se regarde en lui comme dans un miroir, il recule avec un sentiment d'horreur. Mais cette horreur elle-même est un signe que le monde est incapable de le contenter : c'est qu'il le compare à la pureté même de la source à laquelle il ne cesse de puiser, mais qu'il ne cesse

de détourner de son cours. Car le monde est jusqu'à un certain point l'œuvre de l'homme : *l'homme n'est qu'un pouvoir-être* ; il ne dispose jamais que de puissances qu'il a reçues, mais il est libre d'en disposer. C'est dans cette disposition qui lui en est laissée que réside pour lui le secret du monde. Mais l'homme pense souvent ne pouvoir fonder son indépendance que par l'exercice de sa volonté propre : l'impulsion et le caprice le rendent alors esclave de sa limitation. Le [279] point le plus haut de la conscience, c'est le point miraculeux où non seulement sa vocation la plus personnelle prend place dans un ordre universel qu'elle contribue à maintenir, mais encore où son activité la plus parfaite ne fait plus qu'un avec une docilité parfaite à l'égard d'une activité qui vient de plus haut et qui est l'activité même de Dieu, indivisiblement présente et consentie au fond de lui-même.

5. LE TEMPS COMME CHEMIN DE L'ÉTERNITÉ

Il reste pour conclure à montrer maintenant comment le temps est pour l'esprit le chemin de l'éternité. C'est la même chose de croire, d'une part, qu'il n'y a rien de plus que le monde ou que le monde se suffit et, d'autre part, de considérer notre moi comme borné à une existence temporelle astreinte à s'écouler comme un flux entre les deux limites de la naissance et de la mort. Mais est-il vrai que, avant d'entrer dans le monde, le moi n'était encore rien, et qu'après en être sorti, il n'est plus rien ? Il semble que les choses soient un peu moins simples. Il est difficile de contester en effet qu'avant de s'incarner le moi ne soit comme une possibilité qui n'a pas trouvé encore les conditions qui lui permettent de s'actualiser, et qu'après avoir terminé sa course dans le monde il ne subsiste comme une existence qui s'est accomplie. La mort est un mystère dont nous faisons, si l'on peut dire, l'expérience à chaque instant : car à chaque instant, ce que nous avons cru posséder dans le monde nous quitte et il n'en demeure plus en nous que le souvenir. C'est donc que tous les événements que nous avons vécus, au moment où ils paraissent tomber dans le néant, reçoivent une figure spirituelle dans notre mémoire. C'est une destinée à laquelle ils ne peuvent pas échapper. Là où la mémoire est défaillante et ne nous fournit aucun souvenir réel, ils subsistent encore en elle

comme des souvenirs possibles. Ils ont passé dans le monde comme une ombre fugitive : ils sont maintenant en nous-même comme une puissance permanente que le moindre mouvement de l'attention suffit à réveiller. Ils n'appartiennent plus au monde, mais au moi. Ils forment désormais sa substance. Il ne faut pas se plaindre, comme on le fait souvent, de leur irréalité, comme s'ils creusaient dans notre conscience une sorte de vide où s'accuserait seulement le manque de ce que nous avons perdu. Ceux qui le pensent ne connaissent pas d'autres biens que ceux que l'on peut voir et toucher. Ils ignorent qu'il n'y a de possession véritable que de l'esprit et non point du corps et que les biens matériels eux-mêmes ne peuvent acquérir autrement que dans une méditation solitaire une signification qui les rende nôtres : alors seulement ils reçoivent la lumière qui jusque là leur manquait. Car c'est l'inévitable destinée de tout ce qui existe de traverser le monde avant de recevoir dans la conscience une forme spirituelle qui l'immortalise. Encore faut-il se rendre compte que le souvenir, en tant qu'il nous restitue l'image matérielle de l'événement, nous attache encore à la terre, ce qui explique assez bien le regret qui l'accompagne presque toujours. Mais l'événement n'était lui-même que le véhicule de la signification. C'est elle qui est devenue impérissable, qui adhère à nous-même et qui forme dorénavant l'essence de notre être. Ce qui montre assez clairement, [280] selon le langage des modernes, comment la fin de notre existence, c'est de nous permettre d'acquérir une essence qui nous appartienne parce qu'elle est le produit de notre liberté. Ainsi le périssable subit à chaque instant une transmutation qui l'enrange dans l'éternité. Et tout se passe comme si nous avions le pouvoir de *choisir dans l'éternité du possible notre essence éternelle*. Notre vie s'accomplit dans le monde, mais son accomplissement l'emporte au delà du monde ; le temps en est l'instrument, mais elle débouche à chaque instant dans l'intemporel. Il semble donc qu'il n'y ait que deux attitudes possibles pour la conscience : soit qu'elle pense qu'il n'y a point d'autre réalité que la réalité du monde, de telle sorte que notre propre réalité est aussi la réalité de notre corps, dont l'esprit se préoccupe seulement de servir les intérêts, soit qu'elle voie que la véritable réalité est celle de l'esprit lui-même, c'est-à-dire d'une activité toute intérieure qui a besoin du monde pour mettre à l'épreuve toutes ses puissances, mais qui ne peut

acquérir une véritable possession d'elle-même que quand le monde a passé ¹⁹.

¹⁹ « L'esprit au service du monde et le monde au service de l'esprit ». Texte paru dans *Città di Vita*, janvier-février 1951, Florence.

[281]

DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE

Appendice 4

TÉMOIGNAGE

[Retour à la table des matières](#)

Il y a dans la vie des moments privilégiés où il semble que l'univers s'illumine, que notre vie nous découvre sa signification, que nous voulons le destin même qui nous échoit, comme si nous l'avions nous-même choisi. Puis l'univers se referme : nous redevons solitaire et misérable, nous ne marchons plus qu'à tâtons sur un chemin obscur où tout devient obstacle à nos pas. La sagesse est de sauvegarder le souvenir de ces moments fugitifs, de savoir les faire revivre, d'en faire la trame de notre existence quotidienne et, pour ainsi dire, le séjour habituel de notre esprit.

Il n'y a pas d'homme qui n'ait connu de tels moments : mais il les oublie vite, comme un rêve fragile ; car il se laisse capter presque aussitôt par des préoccupations matérielles ou égoïstes qu'il ne réussit plus à traverser ou à dépasser parce qu'il pense rencontrer en elles le sol dur et résistant de la réalité. Mais le propre d'une grande philosophie, c'est de retenir et de rejoindre ces moments privilégiés, de montrer comment ce sont des fenêtres ouvertes sur un monde de lumière dont l'horizon est infini, dont toutes les parties sont solidaires, qui est toujours offert à notre pensée et qui, sans jamais dissiper les ombres de la caverne, nous apprend à reconnaître en chacune d'elles le corps lumineux dont elle est l'ombre.

Il arrive que la vérité philosophique soit semblable à la découverte d'un enfant. Mais l'adulte décourage en nous l'entant, comme s'il avait lui-même perdu le contact de l'existence première et qu'il éprouvât une sorte de honte à le retrouver. Et pourtant, ce contact, il faut que le philosophe à chaque instant le ressuscite : il faut qu'il redevienne lui-même comme un enfant à qui le réel se révèle toujours comme s'il ne l'avait encore jamais vu, dans une expérience qu'il garde encore toute fraîche et qu'aucune habitude n'a réussi à ternir. Mais ces contacts, il les a multipliés : il a reconnu entre eux une continuité, qui est l'unité même de l'esprit, en tant qu'elle adhère à l'unité de l'Être et qu'elle ne s'en distingue plus. Et cette unité, qui est celle d'un acte toujours renaissant, est elle-même d'une fécondité sans mesure, comme s'il n'y avait aucune forme du réel qui lui fût étrangère ni aucune forme du possible qui lui fût interdite.

On ne peut rien demander de plus à un philosophe, quand on le sollicite de faire l'histoire de son esprit, que d'évoquer ces intuitions fondamentales auxquelles il peut donner une date, mais qui n'ont d'intérêt que dans la mesure où elles ont ensuite reçu en lui un caractère intemporel, [282] où elles sont devenues le climat de son existence et ont formé cette atmosphère d'éternité où se sont alimentées ses pensées successives.

Notre première découverte philosophique, comme celle de tous les hommes sans doute dès que leur réflexion a commencé à s'exercer, a été celle de notre propre existence en face d'un univers qui jusque là avait retenu exclusivement toute notre attention, mais comme un spectacle pur. Or, la découverte de soi, c'est cette découverte extraordinaire d'un être qui participe à l'être du tout, mais de telle manière que cet être, *il l'est* au lieu de le voir, qu'en parlant de lui, il peut dire *je* ou *moi*, qu'il en a la charge et qu'au lieu de le regarder du dehors, il le fait être du dedans. Cette découverte correspond sans doute à l'émotion la plus vive que l'homme soit capable d'éprouver, et cette émotion renaît toujours avec la même intensité dès que la conscience de soi le rend de nouveau présent à lui-même. Ainsi, comme si mon être propre devait se distinguer d'une manière radicale du spectacle que j'avais devant les yeux, la découverte de moi-même n'était pas la découverte d'un objet invisible et que je pouvais contempler d'un regard intérieur : elle était celle d'un acte disponible, que je pouvais toujours accomplir en vertu d'une pure initiative, d'un *fiat* qu'à chaque

instant j'étais libre de prononcer. Et cet acte, je n'en éprouvais la réalité que dans les changements qu'il pouvait précisément introduire dans le spectacle du monde : par là, je me mettais moi-même au-dessus de ce spectacle. Je pouvais intervenir en lui, en devenir le co-auteur. Et je me prouvais ainsi ma propre efficacité : *j'existais*, parce que, au lieu d'être réduit à un pouvoir-être enfermé en lui-même et dont on aurait pu penser qu'il était impuissant et illusoire, je le transformais en un pouvoir-faire qui me rendait capable d'agir sur les choses extérieures à moi et d'obliger le monde à témoigner en faveur d'une existence qui n'était la mienne que parce que je pouvais en disposer, mais qui n'était une existence que parce que je pouvais l'inscrire dans le monde par ses effets. Ainsi, je me plaisais à répéter indéfiniment une expérience comme celle de remuer le petit doigt par laquelle le miracle de ma propre existence ne cessait de se renouveler aussi souvent que je le désirais. Toutefois, quel que soit l'étonnement que puisse faire naître cette possibilité d'un mouvement dans le monde dont la source est non pas dans le monde, mais dans l'initiative secrète du moi, et bien que ce soit là un problème qui ait arrêté la pensée philosophique pendant des siècles, il était facile de voir que le mystère le plus primitif et le plus profond résidait précisément dans cette initiative que j'exerçais et qui était telle que c'est en l'exerçant que je m'introduisais moi-même dans l'être. C'était l'expérience de ma liberté.

Comme ma première expérience était celle où le spectacle du monde était non point aboli, mais abandonné au profit d'un acte tout intérieur prenant conscience de sa pure disponibilité et de son pur exercice, la *seconde expérience* était celle du temps où ma vie s'écoulait et qui était, non point nié, mais enraciné dans un présent coextensif à l'Être et où ce temps lui-même fondait sa propre réalité. En effet, nul ne peut mettre en doute que le moi ne soit toujours présent à lui-même. Et il ne peut jamais être arraché à l'existence présente sans être du même coup arraché [283] à l'existence tout court. Entre les mots être et présent, il y a donc une identité essentielle : c'est comme présent que l'être se révèle à nous ; et il n'y a rien à quoi le mot être puisse convenir qui ne soit lui-même présent. De ce qui est passé je dis qu'il n'est plus, bien qu'il ait été au moment où il était présent ; de ce qui est futur, je dis qu'il n'est pas encore, bien qu'il puisse être un jour, c'est-à-dire au moment où il entrera dans le pré-

sent. Et si je parle d'une existence propre du passé comme tel, c'est parce qu'il est devenu un souvenir présent ; si je parle d'une existence propre à l'avenir comme tel, c'est parce qu'il est déjà une pensée présente ou une possibilité présente. Ainsi le temps est dans le présent et non le présent dans le temps : et ce que nous appelons le temps, loin d'avoir un caractère absolu ou ontologique, n'est qu'une relation qui s'établit entre les différentes formes de la présence, entre une présence attendue (ou désirée), une présence perçue et une présence remémorée.

Une *troisième expérience*, qui devrait donner toute leur portée aux deux précédentes, c'était cette expérience que Platon a faite sans doute de très bonne heure, à savoir, que le monde dans lequel nous vivons n'est pas le monde des choses que nous voyons mais le monde des pensées que nous avons. Chacun vit et meurt dans le monde de ses pensées plutôt que dans le monde des choses : ce monde, il est vrai, peut se dilater à l'infini ; ainsi chacun est capable de reconnaître hors de lui des choses qui lui résistent et qui deviennent le support de son action, des êtres auxquels il peut s'unir et qui deviennent les objets de son amour. Dès lors, son existence spirituelle ne cesse de s'agrandir en présence d'un univers qui ne cesse jamais de lui fournir. Car les choses ne sont rien pour lui que des occasions qui permettent à son esprit d'agir, c'est-à-dire d'exercer ses puissances et de témoigner de sa liberté à l'égard d'autres êtres, qui ne sont rien pour lui que grâce aux relations purement spirituelles qu'ils entretiennent avec lui par l'intermédiaire des choses. Mais il nous semblait que Platon cédait à une sorte de penchant idolâtre quand il croyait consolider nos pensées en en faisant des idées, c'est-à-dire des objets encore, accessibles seulement à l'intelligence pure, et que c'était méconnaître la fonction véritable des choses de les réduire à n'être que des copies illusives et inutiles des idées, là où elles étaient pour nous au contraire le double moyen par lequel chaque esprit devenait capable de mettre en jeu ses propres possibilités, c'est-à-dire de les actualiser, et de communiquer avec les autres esprits dans un univers qui était le même pour tous.

Cependant ces trois expériences devaient s'articuler naturellement en un système qui n'était pas seulement une dialectique des concepts, mais une dialectique vivante où les opérations mêmes de la pensée ne pouvaient pas être distinguées des opérations par lesquelles le moi constituait peu à peu son être et sa destinée. Car si le moi ne découvre

sa propre essence que dans l'acte par lequel il se fait lui-même, et de corps devient esprit, cet acte n'est pas un commencement absolu. Autrement, nous serions Dieu et il n'y aurait pas devant nous un monde contre lequel nous nous heurtons, mais qui ne cesse de nous apporter quelque nouvelle révélation. Nous qui sommes être, nous savons bien que nous ne sommes pas le tout [284] de l'être : nous ne faisons qu'y *participer*. Mais c'est dire que l'être n'est ni un objet étalé devant nous dans une expérience, ni un objet transcendant à toute expérience et dans lequel il nous serait interdit de pénétrer. Nous n'atteignons l'être que du dedans, dans l'être que nous sommes ; et cet être ne peut être que la disposition, que nous gardons toujours, d'un pouvoir-être que nous avons reçu et dont l'exercice nous appartient, bien qu'il soit dépassé infiniment par cette efficacité sans limites dans laquelle il ne cesse de puiser et qui est en droit coextensive à tout ce qui est. C'est dire que je ne puis être séparé de ce tout de l'être dans lequel je me trouve situé. C'est lui qui ne cesse de me fournir toutes les ressources qui me permettent, en les actualisant, de me faire moi-même ce que je suis. Mais dans la mesure même où il me dépasse, bien qu'il me demeure toujours présent, il faut aussi qu'il déploie devant moi un spectacle, une immense donnée, qui me découvre dans l'être ce que je ne suis pas, mais qui demeure toujours en rapport avec moi, sans pourtant être moi. C'est précisément ce spectacle, cette donnée, que l'on appelle en général le monde. Et l'on comprend sans peine que ce monde ne soit pour moi qu'un monde d'apparences, mais que je ne cesse d'explorer et qui, dans la connaissance que j'en obtiens, dans l'action par laquelle je l'éprouve, permet à mon propre moi de s'étendre et de s'enrichir indéfiniment.

On ne s'étonnera donc pas que chaque puissance du moi semble conserver un caractère abstrait et formel aussi longtemps qu'elle ne fait pas surgir de mon expérience une donnée particulière qui est toujours en rapport avec elle ; à l'égard de celle-ci je demeure passif et je suis obligé de la subir, mais sur elle mon acte vient pour ainsi dire se refermer comme s'il cherchait à l'êtreindre. Cependant il ne faut pas oublier, d'une part, que la multiplicité de ces puissances exprime toutes les conditions qui permettent à un être fini d'inscrire sa propre activité à l'intérieur d'un Être infini qui le dépasse toujours, mais avec lequel il demeure toujours uni : elles pourraient être définies comme *les articulations de la liberté*. Il ne faut pas oublier, d'autre part, qu'il

y a sans doute entre chaque opération qu'elle me permet d'accomplir et la donnée sensible à laquelle elle s'applique une correspondance que l'ambition de la philosophie a été de découvrir à toutes les époques de son histoire, comme on le voit dans l'opposition de la matière et de la forme, et que ni Aristote ni Kant ne sont parvenus à justifier. Cependant cette justification devient possible si l'acte de l'esprit témoigne toujours d'une des démarches essentielles par lesquelles le moi se constitue, si le donné exprime ce qui lui manque afin de s'achever et si par là, le sensible, au lieu d'apparaître comme une sorte d'écran qui s'interpose entre le réel et nous, reçoit cette signification et cette lumière qu'on lui avait jusque là déniées. Tel est l'effort d'interprétation que nous avons tenté au début de notre carrière dans la *Dialectique du monde sensible*.

Il y a donc, semble-t-il, une intelligibilité du monde, qui est lui-même comme une réponse que le réel fait à chaque conscience en lui apportant ce qu'elle serait incapable de se donner à elle-même ; ce qui montre pourquoi le monde devient par là un médiateur entre les différentes consciences. Dès lors nous découvrons du même coup l'intelligibilité du monde et l'intelligibilité de notre propre existence. Car ce monde qui remplit l'espace [285] périt à chaque instant dans le temps. Or, si notre existence est essentiellement temporelle, elle ne s'abolit pourtant à chaque instant avec le monde que lorsqu'on la réduit à l'existence du corps. Le caractère propre de la conscience, en effet, c'est d'engager dans le temps tout ce qui est extérieur à elle et possède par rapport à elle un caractère d'objectivité. Mais elle ne peut poser elle-même le temps sans le dépasser. Et de fait, elle est située tout entière dans le présent, ce qui ne veut pas dire dans un instant évanouissant, mais dans une actualité toujours renaissante où s'opère éternellement la conversion de l'avenir en passé. C'est ainsi que nous avons été conduit à soutenir, malgré le caractère paradoxal de cette thèse, que *l'avenir devance le passé, comme le possible devance l'accompli*. Or, c'est parce que notre être est un pouvoir-être qu'il s'engage d'abord dans un avenir indéterminé, mais qui reçoit une détermination lorsqu'il se présente, c'est-à-dire quand il entre en contact avec toutes les autres existences dans le monde avant de retomber dans un passé où il reçoit une forme désormais spirituelle et éternelle. Notre vie apparaît donc comme une mort de tous les instants, mais comme une mort dans laquelle ce qui n'a plus d'existence

matérielle ressuscite à chaque instant comme une existence spirituelle dont nous disposons toujours. Cette doctrine n'a de sens qu'à condition de nous persuader d'abord que l'esprit n'est jamais une chose, mais un acte qui ne cesse de se créer lui-même grâce à l'élaboration et à la transfiguration d'une matière que le monde ne cesse de lui fournir. Tel est l'essai d'explication de notre destinée que nous avons tenté d'entreprendre dans les cinq volumes de notre *Dialectique de l'éternel présent*, où nous nous efforçons de montrer comment notre liberté, qui est le pouvoir de nous donner l'être à nous-même, nous enracine dans l'intériorité de l'être pur, comment tout ce qui la dépasse nous apparaît sous la forme d'un monde dont elle est inséparable, qui est non seulement le but de la connaissance et la matière de l'action, mais encore le moyen par lequel les différents êtres se distinguent les uns des autres et pourtant communiquent, comment notre propre destinée s'accomplit dans le temps où, par son incidence avec le monde, le désir se change en une possession que le passé spiritualise, comment enfin nous faisons à chaque instant l'expérience de la mort, qui n'est pas la fin de la vie, mais un moment de la vie, à savoir le moment même où le corps se convertit en esprit, ce qui est l'œuvre de la conscience, et n'est possible que si, comme nous avons cherché à le montrer, ce n'est pas le temps qui contient la conscience, mais la conscience qui engendre le temps ²⁰.

Fin

²⁰ « Témoignage ». Dernier texte que Louis Lavelle ait envoyé à l'impression. Contribution aux numéros 2 et 3 de la *Revue des Études philosophiques*. Paru dans la *Revue des Études philosophiques*, avril, septembre 1951.